

Kiss Lajos András

A KÉPZELŐERŐ HATALMA

Liget Műhely Alapítvány, 2021

Szerkesztette: Levendel Júlia, Horgas Judit

A borítót tervezte: René Margit

Tördelés: Károlyné Ór Erzsébet

ISBN 978-615-5419-58-4

TARTALOMJEGYZÉK

FÉLELEM ÉS POLITIKA	
Rossz közérzet a demokráciában	4
KULTÚRHARC ÉS HEGEMÓNIA	
A keresztfrontok kora	106
POLITIKAI TÖREDÉKEK	
Kiegészítések a kultúrharchoz	120
AZ „ÚJRAEGYESÍTÉS” DILEMMÁI	
Kommentárok Tallár Ferenc esszéjéhez	135
A KÉPZELŐERŐ HATALMA	
Gondolatok Kicsák Lóránt könyvéhez	152
ERŐSZAK ÉS SZKEPSZIS	
Gondolatok René Girard és Kállay Géza Hamlet-interpretációról	174
A FILOZÓFIÁTÓL A KÖLTÉSZEETIG	
Kállay Géza Wittgenstein-olvasatai	192
Névmutató	210

FÉLELEM ÉS POLITIKA

Rossz közérzet a demokráciában

Fogalomtörténeti bevezető

Az emberi félelem eredete nagyon messzire vezet, antropológiai és kulturális értelemben egyaránt. Corey Robin *A félelem – Egy politikai eszme története* című munkájának bevezetőjében Ádám és Éva bűnbeesésének története jelenik meg a félelemérzés egyik első dokumentumaként. A Teremtés könyvében azt olvashatjuk, hogy miután Ádám evett a tiltott fa gyümölcséből, ráébredt meztelenségére, és elrejtőzött az Úr elől. Félelmét rögvest be is vallja Teremtőjének: „Féltem, mert meztelen vagyok.” A Biblia korábbi verseiben azt találjuk, hogy Isten megteremtette a világot, és megállapította, hogy ez jó tett volt. Majd megteremtette Ádámot, akinek először nem volt társa, s az Úr úgy vélte, ez nincs jól. Miután az Úr Évát is megteremtette, az első nő kívánatosnak találta a tiltott fa gyümölcsét, mivel a kígyó sugalmazása szerint ez a tudás és bölcsesség képességével vértelmezi fel az embert, s ezért társával a tiltás ellenére is ettek belőle. Corey Robin a bűnbeesést megelőző bibliai történéseket így kommentálja: „Ezek az események még nem fejeznek ki semmilyen testet öltött érzelmet, és semmi nyoma bennük az örömnak vagy az averzióknak. Isten és teremtményei körbenéznek, szemrevételezik az őket körülvevő világot, de ezen kívül van-e bennük valamilyen érzelm? Az igazság az, hogy miután Ádám és Éva ettek a tiltott fa gyümölcséből, először jelent meg érzelm az emberben. Ez pedig a félelem volt. De mi szükség volt erre? Talán mert a Teremtés könyve szerzői a félelmet tartották a leghatalmasabb érzelmnek.”¹ A félelem nyitja fel az első emberpár szemét, és teszi őket alkalmassá minden más érzelm befogadására, illetve a jó és a rossz dolgok megkülönböztetésére.

¹ Robin, Corey, *La peur. Histoire d'une idée politique*. Armand Colin, Paris, 2004. Ford.: Christophe Jaquet. Robin hatalmas tényanyagot feldolgozó munkája vezérfonálul szolgált számomra a félelem-problematika újkori történetének felvázolásához.

Első pillanatra úgy tűnhet, a bűnbeesés történetének egyedüli tanulsága, hogy az ember sohasem szabadulhat meg a félelemtől, nem is érdemes törekednie erre, hiszen ez az emóció az emberi kultúra fundamentuma. Véleményem szerint nem szükségszerű, hogy erre a következtetésre jussunk. Egyébként maga Corey Robin is úgy látja, hogy bármennyire alapvető érzelem a félelem, ez mégsem indokolja, hogy ne próbáljunk küzdeni ellene.

Azt is látnunk kell, hogy a közelmúlt és a jelen világpolitikai fejleményei nemigen adnak okot az optimizmusra, és jelenleg nagyon valószínű, hogy a félelem végleges „nyugdíjazása” egy ideig még várat magára. Egyelőre inkább azzal a kellemetlen igazsággal kell szembesülnünk, hogy az emberi történelem jobbára olyan erőszakos, horrorisztikus események tárházaként jelenik meg, amely folyamatosan okot ad a félelemre. Ezt a történelmi tapasztalatot a legutóbbi évtizedek eseményei újólag megerősítették. A 2001. szeptember 11-én elkövetett terrorcselekmény számos amerikai szerzőben a bibliai csapások megismétlődésének képzetét hívták elő. A metamorfózis megértéséhez érdemes be kalkulálni, hogy a múlt század nyolcvanas-kilencvenes éveiben az amerikai átlagpolgár szinte a Kánaánban érezte magát: a gazdaság szárnyalt, a békés életet és az általános prosperitást látszólag semmi sem veszélyeztette.² A korábbi évtizedeket meghatározó kétpólusú világrend eltűnni látszott, a „kiber-kapitalizmus” által beígért utópikus világrend szinte „kézzel fogható” valósággá vált. Aztán beütött a mennykő, és néhány óra leforgása alatt az általános félelem légköre uralta el Amerikát és ezzel együtt az egész nyugati féltekét. Persze jól tudjuk, hogy a tényekből mindig egy mástól eltérő értékítéleteket lehet levonni. Corey Robin egy George Packer nevű szerzőre hivatkozik, aki a terrortámadást dokumentáló riportjában a lángoló World Trade Centerből menekülő bankár szavait idézi: „Egyáltalán nem kerültem sokkos állapotba. Most kifejezetten jó érzés tölt el. Soha nem éreztem még ilyen boldognak magam.” Robin úgy értelmezi a bankár bizarr őszinte-

² Az 1960-as évektől az Egyesült Államokban is előfordultak terrorcselekmények (pl. a Kennedy-gyilkosság 1963-ban, Timothy McVeigh oklahomai merénylete 1995-ben), de ezek elszigetelt esetek voltak, s nem állt mögöttük semmilyen „koherens erőszak-ideológia”.

ségét, hogy ez az ember a félelem segítségével újra rátalált a dolgok valós értékére, a jó és a rossz megkülönböztetésének morális jelentőségére, ami már szinte kiveszni látszott az átlag amerikai kényelmes mindennapjaiból. „Szeptember 11. egyáltalán nem a történelem végét jelentette. Mint Ádám és Éva megváltó félelme, ez az esemény is inkább egy új kezdetnek tekinthető.”³ Igen, lehetséges ilyen értelmezés is. Vagyis hogy éppen a félelem tanít meg minket, hogy érdemes megbecsülnünk az olyan bagatellnek tűnő értékeket, mint a béke, a magánélet nyugalma, a biztos jövővel kecsegtető karrier építésének lehetősége, az államilag garantált egészségügyi ellátás és más ehhez hasonló. Ezek az értékek rendszerint a látszólag eseménytelen, olykor talán kifejezetten unalmasnak tetsző „hétköznapiakban” jelennek meg, de valljuk be őszintén, mégiscsak ez az a világ, amely a földi halandó szemében úgymond „normálisnak” számít. Bárhogyan is foglalunk állást a félelem erkölcsi és vallási, illetve politikai funkciójával kapcsolatban, az tagadhatatlan, hogy a kétezres évek eleje óta újra a félelem kora köszöntött ránk. Corey Robin összeszámolta, hogy 2001 ősztől az amerikai sajtóban ugrásszerűen megnőtt a valószínű vagy feltételezett terrorcselekményekkel kapcsolatos híradások száma. 2001 októberében és novemberében – az akkoriiban nagy vihart kavart lépfene támadásokkal kapcsolatban – csak a New York Timesban és a Washington Postban közel kétezer híradás látott napvilágot. Európában a 2015-ös migránsválság során szintén az amerikaihoz kísértetiesen hasonló jelenség tanúi voltunk.

Írásom bevezetőjét néhány olyan megjegyzéssel szeretném kiegészíteni, amelyek hitem szerint segítséget nyújthatnak a további részek értelmezéséhez. Előszőr: itt a félelem problematiká-

³ I. m. 12. A fenti idézet nyilván csak egyike a félelemmel kapcsolatos lehetséges álláspontoknak. Például a 18. században a híres angol konzervatív filozófus, Edmund Burke egészen másként értelmezi a félelem-fenomén emberi életben játszott jelentőségét. „Egyetlen szenvedély sem fosztja meg elménket a cselekvés és a gondolkodás erőtől annyira, mint a félelem. Ugyanis, mivel a félelem a fájdalom vagy a halál előérzete, hasonlóan működik, mint a tényleges fájdalom.” Burke, Edmund: *Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről való ideáink eredetét illetően*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 2008. 67. Ford.: Fogarasi György.

jának csak a politikai, politikatörténeti aspektusaira koncentrálok, s az egyéb lehetséges szempontokat figyelmen kívül hagyom. Csakúgy, mint Robin, én sem érintem a mindennapi élethez tartozó félelmek szerteágazó problematikáját – a félelmet a repüléstől vagy éppen a pókoktól. Az ilyen jelenségek vizsgálata inkább a pszichológiai kutatások része, míg „az effajta félelmekkel szemben a politikai félelemnek az a jellemzője, hogy a társadalomban vagy a társadalmak közötti konfliktusokban születik meg.”⁴

Írásom első részében a modern európai demokráciák megszületésében kiemelt szerepet játszó három gondolkodó (Hobbes, Montesquieu és Tocqueville) félelemmel kapcsolatos felfogását foglalom össze, ezt követően a 20. század totalitárius rendszereinek „félelemtermelését” mutatom be Hanna Arendt munkáihoz kapcsolódva.

A politikatörténeti irodalomban általánosan osztott álláspont, hogy Thomas Hobbes volt az első gondolkodó, aki politikafilozófiájában központi jelentőségűvé emelte a félelem és a politika kapcsolatát. Persze előtte már mások is kutatták ezt az érzelmet, Thuküdidésztől Machiavelliig, de Hobbes a félelemérzésnek valóban fontos helyet szánt az állam, illetve a szerződésen alapuló politikai rend megteremtésében és működésében.⁵ A brit filozófus személyes történettel is megpróbálta erősíteni felfedezése jelentőségét. Hobbes anyja éppen a jövődöbéli filozófussal volt terhes, amikor a spanyol armada 1588-ban megjelent az angol partok közelében. A spanyol támadás híre annyira megrémítette Hobbes anyját, hogy a szükségesnél hamarabb beindult a szülés. „Anyámat annyira megrémítette ez a hír, hogy azon a napon egyszerre két dolgot is világra hozott: engem és velem együtt a félelmet.”⁶

⁴ I. m. 13. A politikai félelem fogalmát persze nem könnyű pontosan meghatározni. Állítólag a 19. század közepéig az USA-ban a fekete zenészek nem játszhattak trombitán. A fehér rabszolgatartók ugyanis egyfajta kommunikációs eszköznek tekintették a trombitát, és attól *féltek*, hogy a feketék ennek segítségével akár felkelést is kirobbanthatnak.

⁵ Lásd Robin, 45.

⁶ Idézi Robin, i. m. 45. Ugyanezt a történet idézi Igor Narszkij az újkori filozófia történetéről írott népszerű munkájában. Narszkij, I. Sz.: *A nyugat-európai filozófia a XVII. században*. Ford.: Farkas János. Gondolat Kiadó, Budapest, 1980. 183.

(Csak zárójelben jegyzem meg, hogy a tudós brit teológusok akkoriban a Jelenések könyvéről medítálva arra jutottak, hogy a spanyolok voltaképpen magával az Antikrisztussal azonosak.)

Közismert, hogy Hobbes politikai nézeteinek formálódását alapvetően az angol forradalom véres eseményei befolyásolták. Történészek szerint I. Károly lefejezésétől (1649) a fia, II. Károly trónra lépéséig (1660) eltelt alig több mint egy évtized leforgása alatt Angliában legalább 180 000 ezer ember életét követelte a polgárháború. Ez az iszonyatosan magas szám sokkolta a filozófust. Lassan meggyőződése lett, hogy a jó és a rossz nem vezethető le az úgynevezett természetes erkölcsből, mert hogy ki mit tekint jónak vagy éppen rossznak, elsősorban a szimpátiától, illetve az antipátiától függ. Ami valakinek tetszik, azt általában hajlamos jónak tekinteni, ami meg nem tetszik, azt rossznak tartja. De hogy a jóról és a rosszról egyáltalán vitázni lehessen, feltétlenül szükséges, hogy a vitakozó felek egyáltalán életben legyenek, ami viszont a békés állapot meglétét előfeltételezi. Az biztos, mondja Hobbes, hogy az örök üdvösség elnyerése kivételével az embernek mindenképpen életben kell lennie, hogy bármit tehesen. Így az *élet* nem a jó dolgok közé tartozik, sokkal inkább minden jó (és persze rossz) megtételének *alappfeltétele*.

A Hobbes által kidolgozott társadalmi szerződés elmélete lényegét tekintve az imént vázolt filozófiai megfontolásokra épül. A *Leviatán*ban részletesen is megindokolja, miért az erőszakos haláltól való félelem vezette arra az embereket, hogy feladják a természeti állapot látszatszabadságát (azaz a mindenki háborúja mindenki ellen állapotát), és lemondjanak a szuverén javára „jogaik” egy részéről. Hobbes így látja a természeti törvény lényegét: „A békére ösztönző emberi érzelmek a halálfélelem, a kényelmes élethez szükséges dolgok iránti vágy, valamint az a remény, hogy e dolgokat szorgalommal meg lehet szerezni.”⁷ Hobbes a félelmet kifejezetten pozitív emóciónak tekinti, amely olykor az értelmet is képes irányítani. Az igazság az, hogy Hobbes nem tagadta az ész és az értelem irányító szerepét az emberi élet mindennapjaiban. Általában az ész képes kordában tartani a

⁷ Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 110. Ford.: Vámos Pál.

szenvédélyeket, és az emberek legtöbbször úgymond racionális döntéseket hoznak. De olykor a mértéktelen dicsvágy vagy a megalázó bánásmód elfelejteti az emberrel az „életöszön elvét”, és becsülete megvédeése érdekében akár az életét is hajlandó kockára tenni. Egyedül az önmegtartás princípiuma, tehát a félelem képes jobb belátásra bírni az embert, vagyis mint alapvető emóció a félelem olykor még az ész rossz döntéseit is korrigálhatja. A félelem nem ellensége az embernek, hanem a legjobb barátja.

Az újkor másik gondolkodója, aki központi jelentőséget tulajdonított a félelemnek, Montesquieu volt (teljes nevén Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu). Montesquieu 1699-ben, éppen tíz évvel Hobbes halála után született. Amíg Anglia a forradalom és a polgárháború zavaros évtizedeit élte a 17. század közepén, Franciaországra úgy tekintettek, mint a béke szigetére. Ennek persze ára volt: XIV. Lajos a „fáraó büszkeségével” uralta az országot, és környezete az „engedelmességre kényszerítés zsenijeként” tekintett rá. Arisztokrataként Montesquieu szomorúan konstataálta osztálya folyamatos hanyatlását. Mint a bordeaux-i parlament tagja és jelentős földtulajdonos, továbbá mint borkezeskedéssel is foglalkozó vállalkozó gyakorta került összetűzésbe a Párizsban kiadott központi rendeletekkel, utasításokkal, amelyek súlyosan sértették a helyi intézmények korábban természetesnek tekintett autonómiáját. Ezekben a központosító törekvésekben a despotizmus újjászületését látta megjelenni. Voltaképpen személyes tapasztalatai is segítették politikafilozófiai nézeteinek formálódását: ötvöződött nála a reformizmus a konzervativizmussal, és nézeteinek központi eleme lett a centralizált hatalom kritikája, továbbá az éles szembenállás Hobbes abszolutizmusával. Mint Corey Robin is felhívja a figyelmet, Montesquieu munkáit a Hobbes-féle elmélet revíziójaként is olvashatjuk. „Montesquieu már nem tartotta szükségesnek, hogy a félelmet az érzelem és az értelem összetartozottságaként értelmezze, hanem kizárólag a despotikus terror működésével hozta összefüggésbe.”⁸ Az ő szemében a zsarnoki rendszerek terrorja által foglyul ejtett egyén nem képes racionális döntéseket vagy helyes morális ítéleteket hozni. Hobbes számára a félelem alkal-

⁸ Robin, i. m. 69.

mas politikai eszköz volt a jó kormányzás megteremtésére, Montesquieu szerint a félelem inkább csak a zsarnok perverz hatalmi törekvéseinek céljait szolgálja. A zsarnoki hatalomnak nincs is köze az államvezetés művészetéhez; pusztá szadizmus. A zsarnok döntései mögött kizárólag olyan mérlegelések húzódnak meg, amelyek vérszomja maximális kielégítéséhez kapcsolódnak. Hobbesnál a szuverén úgy hoz döntéseket, hogy folyamatosan konzultál a társadalom elitjével. Ezzel szemben a Montesquieu által leírt despota megsemmisíti az elitet és a politikai intézményeket. Mindig ott a kezében a korbács, hogy megfegyvelje a neki nem engedelmességet egyéneket és szervezeteket. „Amíg a Hobbes-féle szuverén a törvények és az erkölcsi kötelezettségek segítségével szeretné uralni a félelmet, addig a zsarnok kivonja magát a törvények hatálya alól, és magát az erkölcsöt is feleslegesnek tartja.”⁹

Montesquieu *Perzsa levelek* című korai munkáját közel kétszáz éve ismeri a magyar olvasóközönség is. Ebben a műben a szerző a félelemből fakadó döntéseket még úgy ábrázolja – a levélregény műfaji szabályai ezt lehetővé tették számára –, hogy ezek lehetőséget adnak az embernek a zsarnoki önkény időleges megszelídítésére. Például a háremhölgyek sajátos női praktikákkal vagy az eunuchok a maguk belterjes ügyeskedéseikkel elérnek ezt-azt az uruknál. Ezek azonban csak látszateredmények, és Montesquieu számára nem kétséges, hogy hosszú távon a félelem destruktív erejétől csak a politikai rendszer racionális átszervezése szabadíthatja meg az embert. Ennyiben Montesquieu – Hobbeshoz hasonlóan – elfogadja a tézist, amely szerint a félelemnek fontos szerepe lehet annak felismerésében, hogy csak működőképes politikai rendszer jelenthet hosszú távú megoldást. Ugyanakkor Montesquieu – Hobbesszal ellentétben – úgy véli, hogy egyáltalán nem lehetetlen végérvényesen megszabadulni a politikai félelemtől. *A törvények szellemében* az ideális államban a hatalommegosztás és a társadalmi csoportok közötti racionális egyezkedések garantálják a békét, illetve a félelemmentes életet.

Egy mérsékelt uralkodó sohasem közvetlenül, hanem a társadalomban található „közvetítő csatornák” igénybevételével gya-

⁹ I. m. 70.

korolja hatalmát. Igaz, ő adja ki a rendeleteket, de ezek a helyi hatalmak és intézmények szűrőin átfutva szinte konszenzusos döntésekként realizálódnak. Kicsit úgy működik ez, mint a tenger, amely először mintha hatalmas hullámaival elnyelné az egész szárazföldet. De a part menti sűrű növényzet, a kiálló sziklaszirtek és homokbuckák megálljt parancsolnak az áramló víznek. Ellenben a despota mindenféle közvetítők nélkül gyakorolja a hatalmat. Hatalmának nincs semmilyen ellensúlya. A despota izolálja a társadalom szereplőit, és lehetetlenné teszi a kollektív ellenállás megszerveződését. Eliminálja az összes szervezetet, legyen az politikai vagy éppen civil szervezet, mert a társadalmi szerveződések minden formájában veszélyt szimatol, hiszen ezek útjában állnak korlátlan hatalma érvényesítésének.¹⁰

Alexis de Tocqueville ugyancsak figyelemre méltó gondolatokat fogalmazott meg a politikai félelem természetéről. Tocqueville 1805-ben, tehát nagyjából ötven évvel Montesquieu halála után született. Amíg Montesquieu élete és életműve a 18. század első felében, Franciaország kissé unalmas és eseménytelen önkényuralmi viszonyai közepette teljesedett ki, a Tocqueville születését megelőző fél évszázad történései felforgatták az addig örökkévalónak hitt világtrendet. A csúcspontokat természetesen az amerikai függetlenségi háború és a francia forradalom véres eseményei jelentik. Ami számunkra mindebből igazán fontos, abban a változásban foglalható össze, hogy a forradalmakat követő évtizedekben már világosan érzékelhető, a „politikacsinálás” nem a kiemelkedő individuumok, illetve a nagy befolyású családok privilégiuma. Ettől kezdve a tömeg a történelmet formáló erő. Tocqueville mint politikus és filozófiai író hazájában és amerikai útja során is némi szomorúsággal tapasztalta, hogy többé nincs szükség „nagy emberekre”, mert egyre inkább az átlagos közepes uralja a társadalom minden szféráját. Az egyén lassan, de biztosan eltűnik a tömegben, ami Tocqueville számára nemcsak a politikai élet eltömegesedését jelenti, hanem azt is, hogy az egyének fokozatosan elveszítik azonosítható kontúrjaikat, ma úgy mondanánk: személytelenné válnak. Érdemes megjegyezni, hogy a francia filozófus politikai eszmélődésével párhuzamosan Juan

¹⁰ Lásd Robin, i. m. 85.

Donoso Cortés, a híres spanyol konzervatív gondolkodó is hasonlóan írja le az eltömegesedés jelenségét. A spanyol filozófus La-jos Fülöp, a francia polgárkirály uralkodása kapcsán megjegyzi, hogy manapság – vagyis az alkotmányos monarchiák korában – magára valamit is adó ember nem hajlandó a királynak nevezett marionettfigura szerepét elvállalni.¹¹ Száz évvel később Karl Jaspers *Korunk szellemi állapota* című könyvében úgy fogalmaz, hogy a tömegtársadalomban a „nagy emberek hátrálépnek, és az ügyes emberek lépnek mögülük elő”.¹²

Tocqueville persze nem tagadja a feudális viszonyok felszámolásának történelmi és morális szükségességét. *Az amerikai demokrácia* című könyvében írja: „Az arisztokrácia minden polgárt hosszú láncba fűzött, amely a paraszttól a királyig terjedt; a demokrácia széttöri e láncot, és minden személyt különválaszt.”¹³ Csakhogy ennek a kétségtelenül előremutató változásnak megvannak a nem szándékolt mellékkövetkezményei is. „A demokrácia minden emberrel elfelejteti az őseit, elrejtí elöle leszármazottait, és elválasztja kortársaitól; folyton önmaga felé fordítja, és végül teljességgel saját szívének magányába zárja.”¹⁴ Ezzel együtt megváltozik a félelem természete is. A Tocqueville által bemutatott félelmet nem a Hobbes-féle erőszakos haláltól rettegés jellemzi, de nem is a zsarnok terrorjától való félelem motiválja – mint Montesquieu-nél. Hobbes és Montesquieu teljesen konkrét és pontosan azonosítható félelemről beszél, Tocqueville viszont az elmagányosodásról és példaképek hiányából fakadó általános nyugtalanságról vagy inkább *szorongásról* értekezik. A szorongást az különbözteti meg a félelemtől, hogy a félelemnek általában konkrét tárgya van, a szorongás azonban tárgynélküli, folytonos nyugtalanságként jelenik meg az emberben. Az egyéni szorongás itt mégis tömegpszichológiai jelenséggé transzformálódik, amely nagyon jól felhasználható hatalmi eszközként. A

¹¹ Erről lásd Schmitt, Carl: *Politikai teológia II.* Attraktor, Budapest – Gödöllő, 2006. Ford.: Szikszai Balázs.

¹² Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit.* Walter de Gruyter, Berlin, 1965. (eredetileg 1932.)

¹³ Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1993. 713. Ford.: Ádám Péter és társai.

¹⁴ I. m. 713.

modern tömegtársadalmakban kialakult szorongást csak egy valami képes oldani: a feltétlen alkalmazkodás a közvélemény álláspontjához.

„Amilyen mértékben egyenlőbbek és egymáshoz hasonlósabbak lesznek a polgárok, úgy csökken bennük a hajlandóság, hogy vakon higgyenek egy emberben vagy egy osztályban. Megnövekszik a hajlandóság a tömegekben való hit iránt, és egyre inkább a közvélemény irányítja a világot. (...) Amikor a demokratikus országokban élő ember egyenként hasonlítja össze magát mindazokkal, akik körülveszik, gögösen nyugtázza, hogy mind-egyikükkel egyenlő; de mihelyt a hozzá hasonlatosak egészét veszi tekintetbe, és önmagát a roppant szervezet mellé helyezi, lesújtva érzi át saját jelentéktelenségét és gyöngeségét.”¹⁵ A többség hatalma a politikában olyan erőként jelenik meg, amely abszolút módon befolyásolja a közgondolkodást, és ez „egyértelműen megnyitja az utat a többség ’láthatatlan’ zsarnoksága felé. Ez egyfelől manipuláció és befolyás az egyénekre, másfelől abban a toqueville-i gondolatban érhető tetten, hogy a többség véleményének megsértése szidalmazással, kizárással, nehezteléssel járhat.”¹⁶ Mivel az emberek többsége nehezen viseli el, ha lenézik, gúnyos megjegyzésekkel illetik, inkább megalkuszik, csatlakozik a többségi állásponthoz vagy hallgatásba merül. Vagy miként Pierre Manent fogalmaz: „A demokratikus ember nem egyszerűen egyenlő akar lenni a másikkal, hanem – s talán mindenekelőtt – *hasonlónak is akarja érezni magát.*”¹⁷

Hobbes tehát még úgy gondolta, az erőszakos haláltól való állandó félelem juttatta az embert a belátásra, hogy szükséges a társadalmi szerződés megkötése. Egyedül ez jelenthet tartós garanciát a nyugodt és békés életviszonyok kialakítására. Egyébként Hobbes gyakran elítélte a történelemoktatás évezredes európai gyakorlatát, amely szinte mindig a katonai erényeket és a heroikus halálkultuszt dicsőítette. Mindezt tökéletesen irracionális és ostoba szokásnak tartotta, amelytől szerinte jobb lenne végleg

¹⁵ Tocqueville, i. m. 604.

¹⁶ Nagy Levente: *A többség (ki)választása*. Debreceni Egyetemi kiadó, Debrecen, 20018. 104.

¹⁷ Manent Pierre, *A liberális gondolat története*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1994. 134. Ford.: Babarczy Eszter.

megszabadulni. Ennek alapján némely értelmezője úgy véli, hogy a brit filozófus elkötelezett „pacifizmusa” lényegében ellenforradalmi beállítottságát bizonyítja, ugyanis Hobbes a puritánokat voltaképpen vallási fanatikuskoknak tekintette, akik szembefordultak a „normális emberi természettel”. Corey Robin értelmezése árnyalja ezt a közkeletű meggyőződést. Véleménye szerint Hobbes egyáltalán nem zárta ki, hogy létezhetnek nemes és szent ügyek, amelyek mellett kiállva akár még a mártírhalált is vállalhatja az ember. Hobbes korában ugyanis még gondolhatták a mártírok, hogy a későbbi nemzedékek hőskökként emlékeznek rájuk, mert értelmes célokért áldozták életüket. Azt viszont valószínűleg képtelenségnek tekintette volna maga Hobbes is, hogy néhány évszázad múlva a „szégyen hőseiként” halnak meg emberek, mint a sztálini kirakatperekben gyakorta előfordult. „Hobbes, aki kezdeményezője a folyamatnak, amely leleplezni igyekezett kortársai eltúlzott heroizmusát, valószínűleg végképp elutasította volna a modern kor ideológusait, akik tulajdon halálukban a kinyilatkoztatott igazság banális eseményét látják.”¹⁸

A „szégyen hősei” és a „gonosz banalitásá”-nak problematikája már a huszadik század totalitárius rendszereihez vezet. S szinte magától értetődik a kapcsolódás a Hannah Arendt-féle féleleminterpretációhoz. A komoly politikafilozófiai munkák szinte kivétel nélkül őt tekintik a huszadik századi félelem-diskurzus megteremtőjének. Arendt mint szemtanú és teoretikus mindkét totalitárius rendszer, azaz a náciizmus és a szovjet kommunizmus működéslogikáinak ismeretében igyekszik újradefiniálni a félelem természetét. Jórészt a Tocqueville által kitaposott úton halad tovább. Láttuk, hogy Hobbes felfogásában az erőszakos haláltól való félelem motiválta az embereket a létbiztonságot garantáló társadalmi szerződés megkötésére, Montesquieu-nél az ázsiai zsarnokság újjászületésének lehetősége tartja folytonos rettegésben az embereket. *A totalitarizmus gyökerei* című könyvében Arendt ezektől a gondolkodóktól eltérően – lényegében Tocqueville álláspontjához hasonlóan – úgy látja, hogy az elmagányosodott tömegben megjelenő anonim szorongás a totalitárius rendszerek valódi motorja. De Arendt néhány lényeges vonatko-

¹⁸ Robin, i. m. 124.

zásban túllép a francia filozófus által kidolgozott elméleten. Tocqueville a tömegben megjelenő gyökértelen szorongást és nyugtalanságot a társadalmi egyenlőség eszméjének számlájára írja, és úgy gondolja, mivel a szilárdan felépített és hierarchikusan működő társadalmi struktúra végérvényesen összeomlott, többé nem léteznek olyan intézmények, amelyek integrálhatnák a magukra hagyott és izolált létezésre kényszerített individuumokat. Igaz, az egyenlőség is képes létrehozni bizonyos politikai intézményeket és társadalmi szervezeteket, ezek viszont inkább csak az „osztálysznobizmus” mindenható erejéről tesznek tanúbizonyságot. Az effajta intézmények mögött hatalmas hazugságok rejtőznek, és a modern demokrácia csak arra képes, hogy az állandó-sult anómia (normanélküliség) állapotába taszítsa a lakosság túlnyomó részét.

Arendt koncepciójában az elmagányosodás és a kísérő szorongás jóval radikálisabb formákat ölt, mint Tocqueville-nél. A francia filozófus még úgy gondolja, hogy az emberek, ha szociológiai és pszichológiai értelemben folyamatos bizonytalanságban élnek is mindennapjaikat, legalább van munkájuk és képesek eltartani a családjukat. A régi rend ugyan összeomlott, de a romjain lassan kiformalódó ipari társadalom a lakosság többsége számára biztosítja az aktív részvétel lehetőségét. Robin azt írja: „Minderről már szó sincs Arendtnél. Nála a tömegember úgy éli mindennapjait, hogy teljesen feleslegesnek és haszontalannak érzi magát. Az ipari tömegtársadalom korában a munkásemberek a legjobb esetben is egy hatalmas gépezet anonim láncszemévé redukálódtak, vagy ha még ennyi szerencsénk sincs, életük jó részét munkanélküliségként tengetik.”¹⁹ A Tocqueville-féle gyökértelenség még nem zárja ki teljesen, hogy az individuumok – valamilyen értelmes hivatást vagy elfoglaltságot találva – hozzákapcsolják életüket a közösség egészéhez, és ezzel valamiképpen felülemelkedjenek az izoláció okozta szorongáson. Arendtnél a tömegember megfosztott attól, hogy magáénak érezze a közösség transz-individuális

¹⁹ Robin, i. m. 126.

szféráit.²⁰ A Tocqueville által leírt modern ember ugyan *izolált* létre kényszerül, de nem él a teljes *levertség* állapotában. A *totalitarizmus gyökereiben* Arendt viszont már azt írja, hogy az állandósult szorongás és bizonytalanság állapotában élő ember, miután a társadalmi kapcsolatai végtelenen roncsolódtak, már azt sem tudja, hogy ő maga individuumként létezik-e vagy sem. S van még egy fontos pont, amelyben Arendt árnyalja Tocqueville analízisét. A francia filozófus – kora tapasztalataira támaszkodva – még bizonyos fokig joggal állíthatta, hogy a modern tömeg nem süllyedt a teljes passzivitásba, amit többek között az is bizonyít, hogy a forradalmak általában a legváratlanabb pillanatokban törnek ki, és – valójában ez az, ami Tocqueville-t igazán sokkolja – a forradalom utáni pacifikáció is a tömeg vezényletével megy végbe, tehát az egész folyamat a tömeg mindig önmagához visszatérő körforgásába torkollik. Ezzel ellentétben az Arendt-féle tömeg tehetetlen amalgám, az általános félelem és szorongás sűrű lepedéke, amely arra vár, hogy „valaki” aktív működésbe hozza. S ez az aktivizáló erő a totalitárius ideológiákban és propagandában ölt testet. Hannah Arendt szükségesnek érzi, hogy itt visszakanyarodjon Montesquieu zsarnokságértelmezéséhez is. Csak hogy, s ezt a változást ismeri fel Arendt, a huszadik század zsarnokai – ellentétben a premodern korok despotáival – már nem tehetik meg, hogy pusztán „önerőre támaszkodva” építsék ki elnyomó rendszerüket. Szükségük van valamilyen látszatlegitimációra, s erre a tömegpropaganda bizonyul a legalkalmasabbnak. A totalitárius ideológiák (antiszemitizmus, szovjet kommunizmus) és az ideológiákat könnyen emészthető szellemi táplálékká transzformáló propaganda voltaképpen tehermentesíti a tömegembert, és oldja állandósult szorongását. „A totalitárius propagandára azonban az egyes emberek ellen irányuló közvetlen fenyegetéseknél és bűnöknél még inkább jellemzőek a közvetett, leplezett és vészjósló célzások, amelyek mindenki ellen irányulnak, aki nem igazodik a tanításaihoz. (...) A kommunisták azzal fenyege-

²⁰ Tocqueville egyedül a vallásokkal, kiváltképpen a katolikus vallással tesz kivételt. Itt a kollektív meggyőződés, azaz a többségi álláspont alkalmas, hogy kiragadja az embert „természetes egoizmusából”. Lásd Jardin, André: *Alexis de Tocqueville*. HACHETTE Littératures, Paris, 1984. 244.

tik az embereket, hogy lekésik a történelem vonatát, hogy reménytelenül elmaradnak koruk mögött, hogy hasztalan tengetik életüket, a nációk pedig azzal fenyegetik őket, hogy a természet és az élet örök törvényeivel ellentétesen élnek életüket, ez pedig vérük helyrehozhatatlan és titokzatos romlásával jár együtt.”²¹ Ironikus módon a totalitárius ideológiákban meglehetősen bizarr paradoxon jelenik meg: egyrészt a totális rendszerek az állandó mozgósítottság állapotában tartják az egész társadalmat, a folyamatos harc szükségességét hirdetik. Másrészt éppen ez a felfokozott aktivizmus oldja a tömegember szorongását.

Arendt már évtizedekkel Jean Baudrillard előtt felismerte és kimondta, hogy a totalitárius tömegtársadalmakban az emberek inkább hisznek a propagandának, mint a saját szemüknek vagy fülüknek. A tömegember nem hisz az esetlegességben sem (hogy a dolgok másképpen is lehetnének, mint ahogyan aktuálisan vannak), s ezért bármilyen, a koherencia látszatát nyújtó ideológiát képesek elfogadni. „A totalitárius propaganda erre a menekülésre épít: a valóságból a fikcióba, az esetlegességtől a következetességbe menekülésre.”²² Az persze más kérdés, s ebben is igaza van Arendtnek: a propaganda sikerének fontos feltétele, hogy a józan ész „elveszítse érvényességét”, helyette a mitikus gondolkodás legkülönbözőbb változatai szülessenek újjá. A modern tömegtársadalom az állandó bizonytalanság érzését sugallja az elmagányosodott individuumoknak. „Egy örökké változó, felfoghatatlan világban a tömegek eljutottak odáig, hogy mindent elhisznek és semmit sem hisznek el; azt gondolják, hogy minden lehetséges, és azt is, hogy semmi sem igaz.”²³ A totalitárius propaganda hatékonyságát nem befolyásolja, hogy mennyi az igazságtartalmuk a bennük megjelenő állításoknak. A nációk nem azért hittek Hitlernek, mert feltételezték, hogy vezérük az igazságot nyilatkoztatja ki. „A mozgalom tagjai nagyon jól tudták, hogy hazudik, ennél fogva még jobban bíztak benne.”²⁴ Lényegében ehhez hasonlóan működött a sztálini propagandagépezet is. Arendt azonban arra is

²¹ Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992. 428. Ford.: Erős Ferenc.

²² Arendt, i. m. 435.

²³ I. m. 462.

²⁴ I. m. 463.

felhívja a figyelmet, hogy a 20. századi tömegtársadalmak nem tekinthetők teljesen homogén világoknak. Valamilyen elitnek nevezhető társadalmi csoport a diktatúrákban is létezik, csak hogy ennek az elitnek az a „legszebbitőbb negatív tulajdonsága, hogy megszűnik gondolkodni a valódi világról, és a hazugságokat sohasem veti össze a valósággal. Legféltebb erénye tehát hűsége a Vezérhez, aki, mint valamiféle talizmán, örködik azon, hogy a hazugság és fikció végül győzelmet arasson az igazság és a valóság felett.”²⁵

Az európai filozófia két és félezer éves tradíciójában a legizgalmasabb viták talán az emberi természet „eredendő lényegének” megfejtése körül zajlottak. A rendszeresen visszatérő kérdés pedig: az értelem (gondolkodás) vagy inkább a kifinomult érzelmi élet (szeretet, együttérzés, félelem, gyűlölet stb.) különbözteti meg az embert az összes többi létezőtől. Kétségtelen, már az antik görögök is írtak az emberi természet racionális és emocionális összetevőiről. Az európai újkorban sokáig úgy tűnt, hogy Descartes következetes racionalizmusa végérvényesen eldöntötte a kérdést: az ember elsődlegesen észszerű lény. Gondolkodása reflexív teljesítmény, mert az ember azt is képes belátni, hogy kizárólag gondolatai ellentmondásmentes összeillesztését uralhatja, a külvilág oksági összefüggéseinek alávetett anyagi folyamatok (legyenek ezek a „saját” érzelmei vagy indulatai) részben kívül esnek az uralhatóság területén. Vele ellentétben – egy jó évszázaddal később – a brit filozófusok (Adam Smith, Jeremy Bentham) már az indulatokra és az érzelmekre teszik a hangsúlyt, szerintük a gondolkodást és az erkölcsi ítéleteket az emóciók irányítják – ezek közül az együttérzés (szimpátia) különösen jelentős.

Az utóbbi évtizedekben új erőre kaptak ezek az évszázados viták, háttérükben elsősorban a mesterséges intelligenciához és a robotizációhoz kapcsolódó kutatások és fejlesztések döbbenetes eredményei és szédítő távlatai állnak. A mesterséges intelligencia és a robotok összeházasításának egyik legizgalmasabb kérdése, hogy képesek lesznek-e a robotok valaha is önálló gondolkodásra, illetve, s ez talán az előbbi kérdésnél is izgalmasabb, lesz-e önállóan „működő” érzelmviláguk?

²⁵ I. m. 465.

Pierre Cassou-Noguès *A gépek, vámpírok és a bolondok története* című könyvében Conan Doyle Sherlock Holmes történetéhez kapcsolódik (elsősorban *A négyek jele* című regényhez), és azt írja: Watson téved, amikor Descartes-ot követve feltételezi, hogy a gépek sohasem lesznek képesek emóciók kifejezésére. Watson álláspontja nem teljesen felel meg a történeti hűségnek, mondja Cassou-Noguès. Descartes ugyanis nem tartotta lehetetlennek, hogy idővel érzelmek kifejezésére képes robotokat is lehet készíteni, hiszen szerinte a szenvedélyek és az indulatok finom anyagi mozgásformákból fakadnak, amelyek működését úgy lehet reprodukálni, ahogy rendkívül precíz óraművet alkot az ember.

Első pillanatra furcsának tűnhet, de Descartes álláspontját követve inkább el tudunk képzelni érzelmi megnyilvánulásokat produkáló gépeket, mint gondolkodó robotokat. A francia filozófus szilárdan hitte, hogy a gépek (mesterséges intelligenciák) sohasem fognak gondolkodni és beszélni, de nem zárta ki, hogy képesek lehetnek érzelmek kifejezésére. Manapság éppen ellenkezően gondolkodunk: különösebb nehézség nélkül elképzelünk gondolkodó és beszélő gépeket (robotokat, androidokat), de nehezen békélünk meg az ötlettel, hogy érzelmeket és vágyakat is lehet hozzájuk rendelni. Talán ma még a gépek érzelemmentesek, de – teszi hozzá Cassou-Noguès – Watson tézise más szempontból sem következetes. „...először is feltételezi, hogy az érzelmek megnyilvánulásait nem lehet objektíven leírni. Például el kell ismerünk, hangzik az effajta érvelés, hogy a szégyen érzését nem azonosíthatjuk az elpirulás egzakt leírásával (hogy a bőr meghatározott intenzitású fény hatására bizonyos hosszúságú hullámnak éppen ezt a színt adja). De ha az érzelmek jeleit mégis így definiáljuk, azaz egyfajta 'tudományos' egzaktsággal, akkor elvben nem lehetetlen érzelmeket táplálni a gépekbe. Elvileg tehát, nagyon magas technológiai szintet feltételezve, könnyedén el tudunk képzelni az emberi archoz a megszólalásig hasonló profilú robotot, amelynek 'arcán' bizonyos körülmények között ugyanúgy megjelenne a szégyen vörös színe, mint az emberi arcon.”²⁶

²⁶ Cassou-Noguès, Pierre: *Une histoire de machines, de vampires et de fous*. J. Vrin, Paris, 2007. 178.

Az persze újabb kérdés, hogy az „emócióképes robot” helyesen azonosítaná-e azokat a szituációkat, amelyekben valóban illik szégyenkeznie. Idáig jutva a fantáziálásban, egy sor újabb dilemmával szembesülünk: vajon a mesterséges intelligenciával „felvértezett” robot miként különbözteti meg a tárgyi referenciával rendelkező, illetve a metaforikus vagy ironikus jellegű kommunikációs megnyilvánulásokat. És vajon ezek a robotok és mesterséges intelligenciák szavazhatnak-e a választásokon, fizetnek-e adót, illetve, ha esetleg újra bevezetnék, megtagadhatják-e a kötelező katonai szolgálatot, lelkiismereti okokra hivatkozva?²⁷ Egyelőre csak találgathatunk, bár a mesterséges intelligencia-kutatás rohamtempóban halad, és mai tudásunk akár néhány év múlva legfeljebb tudománytörténeti érdekesség lesz.²⁸

Az emóciók felismerésének fontos terepe és számunkra most ez érdekes a politika világa. Korábban a félelem (mint kitüntetett érzület) történeti aspektusait vizsgáltam, most áttérek napjaink félelemdiskurzusának izgalmas fejezetére: az európai kultúra „erőszakos iszlamizációjához” kapcsolódó félelmek olyan kérdéseit járom körbe, amelyekkel „napi rendszerességgel” foglalkoznak a tömegmédiák is (más kérdés, hogy milyen színvonalon!), így nem kell hosszadalmas háttér-információkkal untatnom az olvasót.

Martha Nussbaum, akit sokan korunk egyik legnagyobb hatású filozófusának tartanak, a *Politikai érzelmek* című munkájában az emberi szolidaritást primer módon erősítő érzelmekkel foglalkozik: a szeretettel, a részvétellel és az együttérzéssel. Nussbaum különösen az együttérzés társadalmi kohéziót erősítő szerepét

²⁷ Lásd Besnier, Jean-Michel: *Demain les posthumains*. Fayard, Paris, 2012. 37.

²⁸ Hogy mennyire nem lehet előrejelezni a mesterséges intelligencia-kutatás fejleményeit, arra jellemző Nánay Bence, Angliában élő magyar elmefilozófus húsz évvel korábbi állítása, hogy az úgynevezett arcfelismerő szoftverek képességei még „gyerekcipőben járnak”. Azóta eltelt húsz év, és ha hinni lehet a médiában rendre felbukkanó híreknek, ma már a kínai informatikusok olyan arcfelismerő rendszert fejlesztettek ki, amely a világon élő, nagyjából hétmilliárd ember arcát pontosan meg tudja különböztetni. Ám igaza van Nánaynak, hogy „az emberhez hasonló intelligencia létrehozása messze van..., de ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy logikailag lehetetlen volna.” Lásd Nánay Bence: *Elme és evolúció*. Kávéház Kiadó, Budapest, 2000. 59.

hangsúlyozza, noha világosan látja, hogy érzelem csak az ésszel és az értelemmel együttműködve képes kiszámíthatóan működni. Az együttérzés jól megfér bizonyos fajta önkorlátozással, a szelekciós elv érvényesítésével. Sőt, az együttérzéstől akár még az igazságtalanság miatt érzett jogos harag sem idegen.

Abból érdemes kiindulnunk, mondja az amerikai filozófus, hogy az emberek közötti együttérzés nagyon törekeny, és csak a rá leselkedő folytonos fenyegetéssel szembenézve képes megújulásra. Az emberek hajlamosak az együttérzést kisebb, a közvetlen környezetükhöz tartozó csoportokra korlátozni, és nem szívesen támogatnak olyan törekvéseket, amelyek szokatlanul nagy áldozatot követelnek tőlük. Gyakran tapasztaljuk, hogy a negatív vagy egyenesen visszataszító megnyilvánulásokat rajtuk kívüli közösségek tagjaira vetítik, ezzel is erősítve a belső csoportidentitást, vagyis az együttérzés és a szeretet pozitív érzelmei a mások iránti undorral és megvetéssel járnak. De az együttérzésnek más ellenségei is vannak, mondja Nussbaum. „Ezek az ellenséges erők leginkább a narcizmushoz kapcsolódnak, mert szükségszerűen beszűkítik az együttérzés hatósugarát, illetve olyan testileg is megnyilvánuló félelemhez kapcsolódnak, amely akár undort is kiválthat.”²⁹ Nussbaum a *félelmet*, az *irigységet* és a *szégyent* nevezi meg, amelyek az ellenségképzés során több évezredre visszanyúló és meglehetősen változatos formát öltenek. Nagy paradoxon, hogy ezeket a negatív érzelmeket sem kell feltétlen kidobnunk az ablakon, mert folyamatos újjászületésük figyelmeztet, hogy az ember egy pillanatra sem feledkezhet meg az együttérzés megerősítésének és kiszélesítésének feladatáról. Nussbaum nem gondolja, hogy a politika szférájában végérvényesen megszabadulhatunk a félelemtől, de nem tartja elképzelhetetlennek a politikai (vallási, civilizációs stb.) félelem domesztikálását, legalábbis visszaszorítását. Be kell látnunk, írja Nussbaum, hogy a negatív érzelmekből fakadó károk minimalizálásában gyakran épp a pozitív érzelmek játszanak fontos szerepet, mert ezekre hivatkozva lehet jó törvényeket alkotni. „A törvények nagyon fontosak. A törvények és az intézmények megvédenek a negatív érzel-

²⁹ Nussbaum, Martha C.: *Politische Emotionen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2016. 471–42. Ford.: Ilse Utz.

mekből származó károktól, a törvények gyakran megelőzik a pozitív érzelmek születését, és egyfajta úttörő funkciójuk lesz. Nem várhatjuk el, hogy az emberek többsége már azelőtt közösségbe tartozónak érezze magát, hogy deklaráltuk az emberi jogok érinthetlenségét.”³⁰ De ahhoz, hogy a jó törvények megszülessenek, illetve hogy az emberek többségében meglegyen a szándék a törvények betartására, nélkülözhetetlen az emóciók támogató ereje. Könyve egyik helyén Nussbaum Sajó András jogfilozófus munkájára hivatkozik, amelyben Sajó kifejti, hogy a félelem valóban nélkülözhetetlen az alkotmányjogban: azok a veszélyérzettek, amelyek a polgárokat a felsőbbség részéről mindig is fenyegetik, arra készítik a társadalom tagjait, hogy a sérthetetlen alapjogok egész katalógusát alkossák meg. Éppen ezért Jürgen Habermas és John Rawls – mindketten az alkotmányos patriotizmus hívei – csak az igazság egyik felét mondják ki, amikor a modern demokráciák sikeres működését leszűkítik a „jó törvények” és a „racionális individuumok” eredményes összjátékára. Érzelmek nélkül ugyanis „nem működik a rendszer”. Ami a félelmet illeti, azt mindenképpen el kell ismernünk, hogy ez nemcsak hasznos, de egyenesen nélkülözhetetlen érzület. „A félelem távol tartja tőlünk a veszélyt. E nélkül valószínűleg mindannyian halottak lennénk.”³¹ A félelem valóban mélyen bennünk gyökerező, „ősi” érzés. Megléte kimutatható minden emlősállatban, azoknál is, amelyekből még hiányoznak az együttérzés kognitív előfeltételei (az együttérzés ugyanis már egyfajta pozicionális gondolkodást követel). Az agy- és idegtudományok, illetve az elmefilozófiai kutatások még sok új információval szolgálhatnak a félelem és más emóciók evolúciótörténeti aspektusairól, de ma is tudjuk, hogy az emberi félelem kialakulásában és működésében egyaránt megjelennek biológiai és társadalmi meghatározottságok. Így joggal mondhatjuk, hogy a félelem ambivalens jelenség: olykor segíti az embert a leselkedő veszélyek elkerülésében, máskor viszont téves útra vezet, mert hajlamossá teszi, hogy ott is veszélyt szimatoljon és ellenségeket „lásson”, ahol nincsenek,

³⁰ I. m. 473.

³¹ I. m. 480.

hiszen az állítólagos veszélyforrások a félelem-projekció termékei.

Nussbaum teoretikus alapokra építi sokrétű és árnyalt elemzéseit. *Az új vallási intolerancia* című munkája a nyugati világ iszlamizációjával kapcsolatos félelmekkel illusztrálja a politikai emóciók ellentmondásos természetét.³² Példái nálunk is jól ismeretek, hiszen a magyar médiumok is folyamatosan beszámoltak a heves politikai vitákról, amelyek a kétezres évek elejétől napirendre kerültek egy sor nyugat-európai országban, jórészt az iszlám közösségek mecset-, illetve minaretépítési törekvéseiről. Nussbaum talán legszemléletesebb példája a svájci vitához kapcsolódik.

2009-ben Svájcban népszavazást tartottak a „minaretépítések tilalmáról”. A népszavazás kezdeményezése mögött egy néhány évvel korábbi történet állt. Tudni kell, hogy a mecsetekhez (imaházak) inkább csak a nagyobb városokban építenek minaretet. Ezekből összesen négy található Svájcban. A nagyjából nyolcmillió lakosú Svájcban körülbelül négyszázezer muzulmán vallású ember él, többségük török bevándorló. Svájc nagyon gazdag ország, az ország közállapotai irigylésre méltóak. A legnagyobb gondot Svájcban, mint sok más európai országban, a rendkívül rossz demográfiai mutatók jelentik. A svájciak büszkék nemzeti identitásukra, az ország szinte minden polgárának természetes a nyelvi és vallási sokszínűség. A társadalmi vita, illetve az építés tiltását célzó népszavazás a Wangen bei Olten nevű város minaretépítése kapcsán került a világméretű érdeklődés homlokterébe. A már létező imaházhoz a minaretépítési tervet a helyi lakosság egy része, illetve az általuk létrehozott *Egerkingener Komitee* nevű egyesület megtámadta a városi hatóságoknál. Kísérletük először sikeresnek tűnt, az építési bizottság vissza is utasította a tervet. A helyi törökök fellebbeztek az egyik svájci minisztériumhoz, és 2009-ben megépítették a minaretet. Csakhogy az ellenzők tábora elérte, hogy 2009 novemberében általános népszavazást tartsanak az országban a minaretek tilalmát elrendelő alkotmánymódosításról. A népszavazás az ellenzők győzelmét hozta, mert

³² Nussbaum, Martha: *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. WGB, Darmstadt, 2004. Ford.: Nikolaus de Palézieux.

nagyjából hetven százalékos többséget értek el. Ami Nussbaum számára igazán tanulságos a népszavazási ügyben, az a kampányban megjelenő radikálisan iszlámmellenes hangok mögött meghúzódó „félelemkultúra”.

A tilalomkampány különféle témákat érintett, ezek legfontosabbika a hagyományos svájci értékek elpusztítását vizionálta. „Szinte észre sem vesszük, mondta az egyik minaretépítést ellenző választó, és máris megszűntünk svájcinak lenni.” A másik téma a biztonságot érintette. „Az egyik *Minarett Attack* nevű videojátékban tucatnyi minaretet láthatott a néző, amelyek fekete rakétákként emelkedtek ki az idilli svájci tájból. A játék végén ez az üzenet jelent meg: ’Vége a játéknak. Svájc megtelt minarettel. November 29-én szavazz a tilalomra!’”³³ Ez rendkívül hatékony kampányfogás volt, mert a közismerten „tisztaságmániás” svájciak a mocskokkal és a szennyel kapcsolták össze a fekete színt. A harmadik téma a nők jogait érintette. Ismert svájci feminista nők kijelentették, hogy a minaret csak az első lépés a teljes férfiuralom megvalósításához, ezért mindenképpen a tiltás mellett kell szavazni. Nussbaum sorra veszi ezeket az érveket, és kimutatja, hogy mind gyenge lábakon áll. Közismert, hogy Svájc muzulmán lakosságának többsége Törökországból vándorolt be. Az viszont sokak számára meglepetés lehet, hogy a modern Törökországban már 1930 óta szavazhatnak a nők, ellentétben Svájjal, ahol a világon valószínűleg utolsóként, 1971-ben tették törvényileg lehetővé, hogy a nők egyenrangú résztvevői legyenek a politikai életnek. Érdekes arra is odafigyelni, hogy kik képviselték a minaretépítés szabadságát. A svájci parlament és sok civil szervezet mellett a katolikus egyház, de még a svájci zsidó közösségek is elleneztek a minaretépítési tilalmat. A zsidó közösségek például arra emlékeztették a svájciakat, hogy a zsidók évszázadokig nem építhettek kupolával ellátott zsinagógákat az országban, és akkoriban az őseik ezt a tilalmat a vallásszabadság súlyos korlátozásaként élték meg.

Ezeknél a vitáknál jóval nagyobb vihart kavartak a burkaviselet betiltását követelő mozgalmak, amelyek egy sor európai országban el is érték céljukat, három országban (Belgium, Fran-

³³ Nussbaum, i. m. 47.

ciaország és Olaszország) törvényileg tiltották meg a burka-viseletet. De más európai országokban is tervezik, hogy korlátozzák a muzulmán nők fejét, arcát, illetve az egész testét elfedő öltözékek használatát a nyilvános tereken (Hollandia, Spanyolország). A probléma valóságos súlyának felméréséhez nem árt tudni, mondja Nussbaum, hogy Európában csak nagyon kevés nő visel burkát. Maguk a hithű muzulmánok és az iszlám tudósok is úgy vélik, hogy a viseletnek nincs vallási jelentősége. Sokan még a fejkendőt is feleslegesnek tartják. Másrészt igaz, hogy akik vallási jelentőséget tulajdonítanak a burka-viseletnek, szinte élet-halál kérdésnek tekintik, hogy szabadon viseljék. Ebben viszont nem különböznek más vallási „fundamentalistáktól”, mondjuk az ortodox zsidóktól, akik szombaton nem szeretnének dolgozni. Számukra nem komolyan veendő érv, hogy az amerikai zsidók többsége természetesnek tartja a szombati munkát. A vallási meggyőződés gyakran olyan lelkiismereti kérdésként jelenik meg, amelynek súlyát a kívülálló nehezen, vagy egyáltalán nem képes megítélni.

Nussbaum a burka-tilalom öt érvét vizsgálja, és mind az ötöt többé-kevésbé megalapozatlannak tartja. Az első a *közbiztonságot* érinti. A közbiztonság megköveteli – állítják nem kevesen –, hogy a kölcsönös transzparencia minden, egymással kapcsolatba lépő polgár elsődleges érdeke, amely nem engedheti meg, hogy egyesek eltakarják az arcukat. De a biztonságra és a kölcsönös transzparenciára vonatkozó érv nem következetes, mondja Nussbaum. „Chicago utcáin, csakúgy, mint egy sor európai nagyvárosban, a hideg téli napokon az emberek meleg kalapot és sapkát viselnek, vastag sállal tekerik be a nyakukat, fülüket úgy, hogy szinte semmi sem látszik az arcukból. Ilyenkor persze senki sem gondol a biztonságra és a kölcsönös transzparenciára.”³⁴ Persze nemcsak hideg télen, de nyáron is gyakorta előfordul hasonló. Nussbaum kétségkívül szellemesen saját passzióját hozza fel példának. Nagy baseball-rajongó, így a legforróbb júliusi és augusztusi napokon is kijár kedvenc csapata meccseire. Mivel fehér bőre rendkívül érzékeny a napfényre, a meccseken hosszú ujjú pólót és baseball-sapkát visel, továbbá hatalmas napszemüveget tesz fel, sőt vé-

³⁴ Nussbaum, i. m. 94.

kony sállal az arcát is eltakarja. Ahogyan mondani szokás: ilyenkor tulajdon anyja sem ismerne rá. Továbbá vannak olyan emberek, akik hivatásukból fakadóan fedik el az arcukat. Például a fogorvosok, a sebészek, a síversenyzők és a gyorskorcsolyázók, akiknek legfeljebb a szemük látszik ki a védőmaszk mögül. Öltözékük nyugodtan összehasonlítható a nikákkal (az egész arcot eltakaró muzulmán kendővel).

Sokan mondják, hogy a világméretű terrorizmus korát éljük, ezért a közbiztonság megköveteli minden embertársunk azonosíthatóságát és transzparenciáját. Valójában ez az érv sem szól a burka-tilalom bevezetése mellett. Ugyanis, talán a Közel-Kelet kivételével, nincs értelme burkában megkísérelni egy terrorakciót. Az így öltözött személyek rögtön felhívnák magukra a figyelmet, és a szokásosnál is alaposabb ellenőrzésre számíthatnának. Ha egy intelligens terroristanő, mondjuk, nyári időszakban, Amerikában vagy Európában merényletet akarna elkövetni, a legkifizetőbb stratégia az volna, ha hosszú és szellős kaftánban, karján méregdrága Louis Vuitton-táskát lóbálva próbálkozna. A legtöbb repülőtér biztonsági szolgálata amúgy is felszerelt mindenféle fém-detektorral, testszkennelrel és más kontrolleszközzel. A közbiztonságra hivatkozó érvek igazából a muszlim nők diszkriminálását próbálják leplezni, s legfeljebb az általános terrorizmusfélelem patológikus kivetülései. Egy másik érv úgy szól, hogy a burka-viselet lehetetlené teszi, hogy a közlekedési rendőrök azonosítani tudják a volán mögött ülő muszlim nőket, hiszen nincs mivel összevetniük a jogosítványon található fényképet. A legtöbb iszlám jogtudós egyébként azt vallja, hogy ilyen esetekben a nőknek meg kell mutatniuk az arcukat. De még ilyenkor is léteznek alternatív megoldások. Például Floridában egy Sultaana Freeman nevű hölgy nem volt hajlandó levenni a nikábját, hogy megmutassa arcát a közlekedési rendőröknek. Viszont nyomban kijelentette, hogy minden további nélkül hajlandó ujjlenyomatot adni, akár DNS tesztet is csinálhatnak a rendőrök, hogy személyazonosságát pontosan megállapítsák. Ennek ellenére az egyik floridai bíró megbüntette a hölgyet, ugyanis álláspontja szerint az igazolványkép bemutatásának követelménye nem sérti a vallásszabadságot. Holott néhány keresztény szekta tagjai sem mutatták meg vezetői engedélyüket a rendőröknek, mert úgymond, ez el-

lentétes az általuk vallott „hitelvekkel”. Érdekes módon őket nem büntették meg, az amerikai Legfelsőbb Bíróság kivételt gyakorolt. Így jól látható, mondja Nussbaum, hogy még az USA-ban is gyakorta diszkriminálják a muzulmán nőket.

A burka-tilalom mellett érvelők második „érvrendszere” az emberi kapcsolatokban elvárható *kölcsönös átláthatóság és barátság* szükségességére épül. Számos kultúrában ismert „a szem a lélek tükre” kifejezés. Mondják, hogy már a csecsemők is keresik szüleikkel és a hozzájuk közelállókkal a szemkontaktust. Az efféle megfigyelésekben van valamennyi igazság, de ez mégsem adhat okot arra, hogy az emberi kapcsolatok abszolút szabályává tegyük. Rendszerint nem csinálunk abból nagy ügyet, ha a beszélgetőpartnerünk sötétített napszemüveget visel, amely elrejti szemmozgását, noha olykor valóban irritáló az effajta aszimmetrikus dialógus. „Az emberek nagyon gyorsan átállnak az ilyen kommunikációra. A vak emberek igen kifinomult hallást fejlesztenek ki, és a hangja alapján is pontosan azonosítani tudják beszélgetőpartnerüket – mint azok is, akik leginkább csak telefonon beszélgetnek egymással. A burka által előidézett szemkontaktus hiányát másképpen is lehet kompenzálni: például gesztusokkal és tipikus testtartásokkal. Így nem látok okot arra, hogy az emberek ne tanulnák meg nagyon gyorsan egymás azonosításának más fajtáit, persze az adott szituáció által megkövetelt mértékben.”³⁵ Valójában az effajta érvek mögött mélyen gyökerező előítélet húzódik, amely nem szívesen veszi tudomásul, hogy az átlagtól eltérő emberek is élnek közöttünk. Nussbaum megemlíti az 1881-es chicagói rendeletet, amely megtiltotta, hogy szellemileg és testileg fogyatékos emberek (sánták, deformáltak és úgymond „csúnyán kinézők”) a város fontosabb utcáin, nyilvános tereken és helyeken tartózkodjanak. Ha valaki megszegte a rendeletet, akár ötven dollárra is megbüntethették. A legérdekesebb, hogy a rendeletet csak 1974-ben (!) vonták vissza.³⁶

³⁵ I. m. 98–99.

³⁶ Nussbaum napjaink Amerikájának egyetemi életéből is megemlíti egy elretentő példát. Az egyik docensnő például nem hajlandó Tourette-szindrómásokkal foglalkozni, mivel úgymond „hirtelen mozdulataikkal” zavarják az óra menetét. Pedig a betegségben szenvedő emberek között rendkívül tehetségesek is vannak (kiváló zenészek, nyelvteljeségek stb.).

A harmadik burka-ellenes érv, hogy a viselet *tárggyá fokozza le* a nőket. A kétezres évek elején Nicolas Sarkozy, az akkori francia elnök mondta: „A burka nem vallási jelkép, hanem az alávetettség jele.” Aki ilyeneket állít, annak persze nem ártana jobban ismernie az iszlámot, és tájékozódnia, hogy az iszlám különféle irányzataiban milyen tárgy vagy öltözék éppen milyen szimbolikus jelentésű. De az érvelés legnagyobb gyengéje, hogy figyelmen kívül hagyja a modern, úgynevezett európai típusú társadalmakban megjelenő férfidominanciát. A szexmagazinok, a pornográfia, a transzparens vagy helyesebben fogalmazva „a lényeket feltáró öltözék” – mindezek valóban tárggyá fokozzák le a nőket, s mindezt a médiakultúra széles körben népszerűsíti. A nyugati világban a nőktől megkövetelik, hogy „piacképesek” legyenek, s miként a feministák jó ideje jelzik, ez valóban a nők megfosztása egyéniségüktől, és szó szerint dologgá és áruvá silányítása. A gyakorlatot – vérmérsékletünkől vagy világnézetünkől függően – helyeselhetjük vagy kárhoztathatjuk, de szemlélhetjük közömbösen is, mivel az eldologiasítás formái esetről esetre különböznek. Kifogásolni a tárgyiasítást, mikor az a miénktől eltérő kultúrához tartozik, nem éppen következetes álláspont. Nussbaum felteszi a kérdést is: „Mi a helyzet a plasztikai műtétek ’degradáló börtönével’? Amikor átöltözöm az általam látogatott fitnesszterem öltözőjében, szinte mindig olyan nőket látok magam körül, akiken a zsírleszívás, hasplasztika és mell-implantáció varratai láthatók. Vajon nem azért történik mindez, mert a nők a férfiak női szépségideáljának akarnak megfelelni, s ezzel végképp szex-objektummá válnak?”³⁷ Persze akkor is nehéz helyzettel szembesülünk, ha megpróbálunk következetesek maradni, és ragaszkodunk minden „női tárgyiasítás” törvényi tiltásához. Mert ebben az esetben az általános érvényű emberi szabadságot korlátoznánk, amelynek – akár tetszik, akár nem – része a hibás döntések meghozatalának joga is. Nussbaum „mindössze” arra szeretné figyelmeztetni az olvasót, hogy a lehetőségekhez képest próbáljon következetes maradni, és ne tévedjen a „másik ember szemében a szálkát, a saját szemében a gerendát sem...” gondolkodási hibájába.

³⁷ I. m. 101.

Ami Nussbaum saját pozícióját illeti, igyekszik következetesen és elfogulatlanul ítélni a nem könnyű kérdésekben, újra meg újra kritizálja hazája emberjogi gyakorlatát is, noha szinte minden mondatából süt az Egyesült Államok szeretete. Megemlíti például az Amerikába bevándorolt mormonok iránti erős ellenszenvet a „hivatalos Amerika” részéről, ami elsősorban a mormon családokban elterjedt többnejűségből fakadt. A protestáns amerikaiak a mormon poligámiát a rabszolgalét legrosszabb formájaként demonizálták, noha akkoriban a monogám amerikai családokban a nőknek szinte egyáltalán nem volt tulajdon- vagy polgárjoguk. Mindeközben megtörtént a csoda, hogy 1872-ben Utah államban – elsőként az Egyesült Államokban – a mormon nők szavazati jogot szereztek. Természetesen semmi szükség a mormon házasság idealizálására, mondja Nussbaum. De azt is világosan kell látni, hogy a 19. század közepén a nők helyzete sehol sem volt irigylésre méltó. Egyébként a mormon családok elleni médiahadjárat egyáltalán nem volt egyedülálló jelenség. A mormon-ellenes kampány után néhány évvel az Amerikába egyre nagyobb számban érkező katolikusok kerültek a média célkeresztjébe. A katolikusokat általában idegen hatalom (a római pápa) „ügynökeinek” nevezte a protestáns többségi közvélemény. Egy akkoriban igen népszerű könyv (*American Freedom And Catholic Power*) szerzője leginkább az apácák életvitelére és öltözkékre koncentrált, amelyet „középkoriasnak”, illetve a „higiéniái szabályokkal ellentétben állónak” minősített. A szerző szerint borzalmas, hogy az apácáknak el kell fojtaniuk természetes erotikus ösztöneiket. Azt is nehezményezte, hogy az apácáktól elvárt „kissé bárgyú, a női alávetettséget kifejező attitűdök teljesen ellentétben állnak az amerikai nőiség szabad és független szellemiségével”.³⁸ Persze mindenkinek szíve joga, hogy a neki nem tetsző életformákról és világnézetekről kritikát fogalmazzon meg, vagy más (törvényes) módon kifejezze egyet nem értését. De ahogy a nyugati nők körében járványszerűen terjedő plasztikai műtéteket sem akarja senki betiltani, annak ellenére, hogy viszonylag könnyen azonosítható a mögötte meghúzódó „maszkulin versenykapitalizmus” szimbolikus erőszakgépezete, ugyanezt az elvet kellene érvényesíteni a

³⁸ Idézi Nussbaum, i. m. 102.

burka-viselet kapcsán is: a jogszerűség elismerése még nem egyetértés. Sok más törvényes dolog is van a világban, ami nincs kedvünkre, például a barátságtalan viselkedés, önzés, hanyagság, udvariatlanság, narcizmus stb. Olyan társadalomban, amely a benne élő emberek kölcsönös respektusán alapul, nagyon is lehetséges, hogy bizonyos vallási vagy szekuláris meggyőződések és szokások ellentétben állnak más csoportok hasonló jellegű meggyőződéseivel. Itt a respektus nem a másik ember által képviselt elveknek és nézeteknek szól, hanem a másik *személynek*. Jobb megoldásnak tűnhet, ha a burkát viselő nőket kérdezzük, ők mit gondolnak erről az öltözékről. Az óvatosság persze itt sem árt. Olykor nagyon udvariatlanul és sértően viselkedik, aki a másik ember legbensőbb meggyőződéseiben kutat. Ez még akkor is kifogásolható, ha az illető elég jól ismeri az érintett személyt.

Vannak vallási közösségek, illetve szekták, amelyek annyira bizzar és veszélyes gyakorlatot honosítottak meg, amely szinte „kiált” a törvényi beavatkozás után. Ilyen például a Pünkösdi Közösséghez tartozó Jézus Neve Egyház. A szekta lelkészei, miközben prédikálnak, mérges kígyót tekernek a nyakuk köré. Ők ugyanis szó szerint értelmezik a Márk Evangéliuma 16.18-ban olvasható verset: „kígyókat vesznek kezükbe; és ha valami halálosat isznak, nem árt nekik: betegekre teszik rá kezüket, és azok meggyógyulnak.” Úgy tűnik, a kígyók nem igen olvashatták a Bibliát, mert már több lelkészt is halálra martak a szertartások közben. Nussbaum, noha ő maga is visszataszítónak tartja a „szertartást”, nem híve a törvényi tiltásnak. (Némileg árnyalja ezt a „megengedő” megközelítést a tény, hogy a szekta pásztorai, a szertartás végén, a gyülekezet tagjaitól is megkövetelik a kígyó „megsimogatását”. Közöttük gyerekek is vannak.)

A burka-tilalom mellett szóló negyedik érv a *kényszerítésre* hivatkozik. Nussbaum ezt az érvet sem fogadja el, és ellenérveket sorol. Először, azok a kutatások, amelyek a családi erőszak USA-ban előforduló változatait és az előfordulások gyakoriságát vizsgálták, nem mutattak ki szignifikáns eltérést az iszlám és a nem-iszlám (keresztény, buddhista, szekuláris stb.) családokban előforduló erőszakos cselekedetek között. Inkább az derült ki, hogy a családi erőszak gyakorisága a túlzott alkoholfogyasztással áll összefüggésben, ami a muzulmán családokra nemigen jellemző.

Ez persze nem zárja ki, hogy a muzulmán nők olykor azért viselnek burkát, mert a család férfitagjai (férj, idősebb fiútestvér) erre verbális vagy éppen fizikai erőszakkal kényszerítik őket. Nussbaum egyébként inkább csak a kiskorúak esetére korlátozza a burkaviselési kényszer vizsgálatát. Itt is abból a tényből indul ki, hogy Amerikában sokhelyütt találkozni a szülői kényszer ilyen-olyan változatával. Sőt, a szülői erőszak „fenomenológiájának” bemutatására keresve sem találánk jobb terepet, mint az amerikai felsőközéposztályhoz tartozó családok nevelési gyakorlata. Kezdve azzal, hogy a szülőknek milyen kvalitással rendelkező iskolákba „illik” beírni a gyerekeiket, hogy ott milyen idegen nyelvek tanulását írják elő számukra, aztán vasszigorral azt is, hogyan öltözködjének, kikkel barátkozhatnak stb. A szülők, a remélt karrier miatt, gyerekeik minden lépését a legaprólékosabban megszervezik és kontrollálják. Voltaképpen, teszi fel a kérdést Nussbaum, mikor és hol kellene beavatkoznia az államnak, amikor a kiskorúakkal szembeni erőszak lehetőségét látjuk. Talán először azt a Jehova Tanúi kiségyházban megszokott gyakorlatot kellene megtiltani, hogy a szülők megakadályozhatják gyerekük vérátömlesztését, akár életmentő műtétek esetében is? Vagy talán a szülői akarattal kikényszerített és a gyerekeken végrehajtott plasztikai műtéteket és egészségügyi beavatkozásokat kellene megtiltani, mint az elálló fülek „rendbehozatala”, a fogszabályozás és így tovább... Nem, mondja Nussbaum, az erőszak imént említett formái általában nem kerülnek szóba, mert ezek valahogy elfogadhatóbbak a nyugati gondolkodás számára. Mindig csak a burka! Pedig a burka-viselet, ellentétben a plasztikai műtétekkel, nem jelent irreverzibilis változást, és az egészséget sem fenyegeti.

Az ötödik burka-ellenes érv éppen az úgymond *egészségügyi kockázatokra* épül. Sokan egészségtelen öltözetnek tartják, mert túlságosan meleg és kényelmetlen. Nussbaum viszont állítja, hogy ennél ostobább érvet elképzelni sem lehet. Az emberi testet befedő ruhák lehetnek kényelmesek és kényelmetlenek; minden attól függ, milyen anyagból készül a ruhadarab. „Amikor Indiában járok, rendszerint gyapjú *salwar kameezt* viselek, mert nagyon kényelmesnek találom. Ez az öltözék befedi az egész testet, távol tartja a port, és csökkenti a bőrrák kockázatát is. Az ember nehezen tudja megérteni, hogy a bőrfelület nagy részét szabadon ha-

gyó, tipikus spanyol női öltözetet hogyan helyeselhetik a bőrgyógyászok. Az erős napsugár gyakran még az arc elfedését is megköveteli.”³⁹

Ha mindezt tekintetbe vesszük, gondolhatja-e valaki komolyan, hogy a burka-tilalom mellett felhozhatók egészségügyi érvek? Nem inkább a női túsarkú cipőkkel kellene kezdeni a tiltást, amelyek bizonyítottan súlyos egészségügyi kockázattal járnak? Persze a túsarkú cipő megfelel a többség ízlésének (Spanyolország egyik fontos exportcikke). Ha valakinek éppen az jutna eszébe, hogy újra divatba hozza a Viktória-korabeli fűzőket, és a könnyűipar üzleti lehetőséget látna benne, akkor nehezen képzelhető el, hogy ez a viselet törvényi szabályozást vonna maga után.

Nussbaum következtetése: a burka-tilalom mellett szóló öt érv megalapozatlan és komolytalan. De nem a szókratészi értelemben véve hibásak, nem csak logikailag inkonzekvenssek vagy gyengék. Sokkal inkább a Máté evangéliumában vagy Kant erkölcsfilozófiájában megfogalmazott általános emberszeretet normáinak nem tesznek eleget. Képviselőik elfogultságairól és túlzott narcizmusáról tanúskodnak. Az inkonzekvens gondolkodásnak az a fajtája jelenik meg bennünk, amikor valaki csak a többi ember számára tekinti kötelezőnek az univerzális erkölcsi elvek teljesítését, de önmagával valahogy mindig kivételt tesz. „Aki így érvel, eleve a többi ember fölé helyezi önmagát, tehát nem tekinti embertársait önmagával egyenlőnek. A másikat csak eszközként használja céljai elérése érdekében.”⁴⁰

Nem nehéz belátni azt sem, hogy a burka-tilalom mellett felhozott érvek mögött nemcsak az európai ember „felsőbbrendűségi tudata” és „beteges narcizmusa” húzódik meg, hanem a *félelem* vagy *szorongása* miénktől radikálisan eltérő kultúráktól is. Véleményem szerint hiba lenne lebecsülni ezeket az érzelmeket vagy gúnyt üzni belőlük. De bölcsnek tűnik Tzvetan Todorov figyelmeztetését komolyan venni, amikor ítéletet alkotunk ezekben a nem könnyű kérdésekben: „A barbároktól félve mi is barbárok leszünk. Mert a rossz, amit félelmünkkel magunk teremtünk, na-

³⁹ I. m. 112.

⁴⁰ I. m. 113.

gyobb, mint amitől rettegünk. A történelem is azt tanítja, hogy ez a gyógyszer nagyobb bajt okoz, mint maga a betegség.”⁴¹

*

A félelem és a politika kapcsolatát elemző munkák sorában különös hely illeti meg Judith Shklar *A félelem liberalizmusa* című tanulmányát. Már maga a cím is meglehetősen megdöbbentő, hiszen a liberálisokat általában olyan embereknek képzeljük, akiknek nézetei – legyen szó bármiről – szinte provokálóan magabiztosak, és úgy tartjuk, hogy egy igazi liberálistól alkatilag is idegen a félelem vagy a szorongás. Csakhogy a közhelyes gondolkodás – mint általában – itt is csődöt mond. Judith Shklar 1928-ban született Rigában, gazdag és művelt német-zsidó családban. (Eredetileg Judita Nissennek hívták, csak miután Kanadába emigrált, változtatta meg keresztnevét, később felvette férje vezetéknevét.) Shklar rigai gyerekkorát a jólét és a viszonylagos biztonság jellemezte. Az első világháborút követően Lettország független állammá vált, és a következő két évtizedet relatív nyugalomban éltek a kis ország lakói. De miként Hannes Bajohr – Shklar német fordítója és monográfusa – fogalmaz, az etnikai és vallási sokszínűség, illetve a fokozódó társadalmi különbségek ekkor is robbanással fenyegettek.

Egyik emlékezésében írja Shklar: „Ezt a társadalmat átszötte a korrupció. Korrupt volt a világ, mert a sokáig elnyomásban élő parasztság hatalomra kerülve gátlástalanul igénybe vette a pénzügyi és katonai körök támogatását. Rengeteg okos ember volt, leginkább a fehérekhez közel álló oroszok és zsidók, akik belátták helyzetük reménytelenségét, és a *carpe diem* mentalitását követték. Ebben a társadalomban mindenki naponta érezte az általános gyűlöletet, és szinte leírhatatlan szegénység uralkodott. Egy gyereket, ha reggel nyolc óra tájban a lakásától három háztömbnyire található iskolába ment, a rövid úton legalább három koldus szólította le. Mindenfelé a részegségtől vagy a kimerültségtől a járda-

⁴¹ Todorov, Tzvetan: *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*. Éditions Robert Laffont, Paris 2008. 20.

szélen fekvő embereket lehetett látni. Szinte minden családnak – bármelyik jövedelmi csoportba tartoztak – voltak rokonai, akik kizárólag könyöradományból éltek.”⁴² Shklar szülei tudatában voltak a lett társadalmat átható antiszemitizmus mértékének, és igyekeztek mindhárom lányukat felkészíteni a várható nehézségekre. Shklar írja, hogy a művelt és tehetős zsidókat nem különösebben zavarta az általános antiszemita hangulat, mert „az antiszemitizmust az általános goj ostobaság jelének tekintették. Mégis értelmetlen lett volna tagadni, hogy az ember olyan társadalomba született, ahol a lakosság többsége inkább halottnak, mint élőnek szeretné látni a zsidókat. Ebben a világban az effajta tudás nagyon hamar beépül a személyes életbe.”⁴³ Shklar apja zsinagógába járó ember volt, szimpatizált a cionista mozgalommal is, édesanyja viszont óvatosan, de rendre kifejezte vallásellenességét. Judith Shklar korán megtanulta, hogy nem érdemes dogmatikusan ragaszkodni egyetlen kultúra vagy világnézet értékrendszeréhez, és helyette egyfajta érték- és erény-szinkretizmus mellett kötelezte el magát. Ugyanakkor a testi-fizikai ellenállóképesség fejlesztését is nagyra tartotta. Két lánytestvérével együtt tagja lett a helyi Maccabi Sportklubnak, amely kék-fehér mezbe öltöztette a klubtagokat.

A második világháború kitörése nyilvánvalóvá tette, hogy Lettország a német és a szovjet geopolitikai törekvések játékszerre, s rövidesen újra elveszti önállóságát. Shklar szülei az emigráció mellett döntöttek, és a család Svédországba költözött. Miután a németek elfoglalták Dániát és Norvégiát, Svédország sem tűnt biztonságos helynek, így az amerikai emigráció mellett döntöttek, és 1940-ben hamis papírokkal a transzszibériai vasúton, tehát az egész *Szovjetunió*n végigutazva először Japánban kötöttek ki, majd onnan továbbindultak Kanadába. A Nisse családnak a pénz elvben nem jelentett gondot, csakhogy miután a Szovjetunió megszállta a balti államokat, a nyugati országokban zárolták a lett állampolgárok számláit. De az üzleti zseninek számító családfe-

⁴² Idézi Hannes Bajohr. Nachwort Judith N. Shklar (1928–1992) Eine werkbiografische Skizze. In: Shklar, Judith N.: *Ganz normale Laster*. Matthes & Seitz, Berlin, 2014. 280–281.

⁴³ I. m. 281.

ezt a problémát is megoldotta. A bevándorlási engedély megszerzése néhány hónapot igénybe vett, ezért a családot először olyan internálótáborban helyezték el, ahol prostituáltakkal és kínai menekültekkel kellett osztozkodniuk a számukra kijelölt barakkban. Szerencsájükre két rabbi meglátogatta a tábort, és a helyi újságban nagy fotót jelentettek meg a következő szöveggel: „micsoda dolog az, hogy egy ilyen finom dáma két elegáns, jól nevelt, az oxfordi angolt beszélő gyerekkel prostituáltakkal együtt éljen összezárva...!” A cikk hatott, a következő nap a család már utazhatott is tovább.⁴⁴ Judith Montrealban fejezte be a középiskolát (egyszerre több osztályt átugorva), és 1945 őszén, röviddel a 17. életéve betöltése előtt, megkezdte egyetemi tanulmányait a montreali McGill egyetemen. Emlékezésében megemlíti egy mozzanatot a felvételi eljárásról. „Az akkoriban érvényes felvételi előírta, hogy minden zsidónak 750 pontot kell elérnie a vizsgán. Mindenki másnak 600 pont volt a minimum.”⁴⁵ Shklar nem fogadta tragikusan a furcsa diszkriminációt. Úgy vélte, hogy az akadályfutás jobban megmozgatja az izmokat, mint az egyszerű síkfutás. Egyébként az egyetemről – sem az oktatókról, sem a hallgatókról – nem volt nagy véleményel. Jórészt olyan sznobok látogatták, akik hosszú távon kifizetődő társadalmi kapcsolatok kiépítésében reménykedtek, illetve olyan lányok, akik az egyetemi évek alatt igyekeztek jól férjhez menni. Egyedül a háborúból visszatért katonának (számukra ingyenes volt az egyetem) tettek rá jó benyomást. Becsülte érettségüket, komolyságukat. Továbbá azt, hogy ezeknek a földi pokolból visszatérő fiatalembereknek – a kegyetlenség és a félelem éveit után – milyen sokat jelentett a többiek számára talán unalmas és kisszerű hétköznapi világ. „Aki a háborút megjárta, azt többé nem lehet megvezetni”.⁴⁶ Harmadéves egyetemistaként, nem sokkal a 19. születésnapja előtt, férjhez ment Gerald Shklarhoz, aki orosz-zsidó bevándorlók gyerekeként később professzor volt a montreali egyetem orvostudományi karán. Judith a doktori fokozatát már a Harvard Egyetemen szerezte meg, és ugyanott 1971-ben kinevezték professzornak. Nem árt

⁴⁴ Lásd Bajohr, i. m. 285.

⁴⁵ I. m. 288.

⁴⁶ I. m. 288.

emlékeztetni, hogy a Harvardon 1971-ben a szellemtudományok területén 738 férfi professzor állt alkalmazásban. Shklar volt a hatodik nő, aki professzori címet kapott. Ismertsége és elismertsége egyre nőtt. A politikai filozófia területén olyan filozófusokkal együtt említik, mint az egy nemzedékkel korábban emigrált Hannah Arendt vagy Leo Strauss. Shklar viszonylag fiatalon, 1992-ben 64 éves korában halt meg infarktusban. 1988-ban jelentette meg *A félelem liberalizmusa* című tanulmányát, amelyet biográfusai életműve szintézisének tekintenek.

Shklar tanulmányának elemzését egyik utolsó tanítványa és barátja, Seyla Benhabib meghatározásával kezdem – ő *disztópikus liberalizmusnak* nevezte mestere álláspontját. A disztópikus jelző finom, de egyértelmű kritikája a nyugati liberális társadalmak önhittségének, amely különösen a múlt század nyolcvanas éveiben hegemon pozícióba került piacorientált, neoliberális kurzusban öltött látható formát. Shklar határozottan megkülönbözteti a profitmaximalizáló neoliberalizmust az általa *elemi* vagy az *elnyomott kisebbségek jogait védő* liberalizmustól. A modern liberalizmus keletkezéstörténetéről írja Shklar, hogy a közkeletű állásponttal szemben nem David Hume és Adam Smith tekinthetők a liberalizmus alapítóatyáinak. Valójában Montaigne és Montesquieu voltak azok a gondolkodók, akik tanultak a vallásháborúk kegyetlen leckéiből, és a békés, félelemtől mentes polgári élet megteremtésén fáradoztak. Az 1960-as években írott *Legalism* című munkájában, vagyis több mint húsz évvel *A félelem liberalizmusa* megírása előtt, Shklar így fogalmazta meg a maga liberalizmus eszményét: a társadalmi sokféleség védelmét csak az olyan elemi liberalizmus (*barebones liberalism*) képes ellátni, amely „maga mögött hagyta a fejlődésmániát, és nem függ semmiféle gazdasági rendtől. Inkább az a meggyőződés vezérli, hogy a *tolerancia* mint alaperény nem pusztán csak elviseli a meggyőződések és cselekedetek sokféleségét, hanem megbecsüli és kifejezetten támogatja ezt a pluralizmust. Alapvető meggyőződése ennek a liberalizmusnak, hogy a társadalmi sokféleség a modern nemzetállamok létének feltételévé *vált*, és ezt a sokféleséget folyamato-

san támogatni is *kell*.⁴⁷ *A félelem liberalizmusa* című tanulmány erőteljesebben fogalmaz. Itt voltaképpen lemond arról, hogy egyértelmű fogalmi meghatározását adja a maga liberalizmusának. Érvelése sok hasonlóságot mutat a keleti kereszténység teológiájából ismert, úgynevezett *negatív* vagy *apofátikus* istenbizonyítással. Az ortodox kereszténységben Isten lényege nem azáltal ismereszik meg, hogy *milyen*, hanem hogy *milyen nem*. Shklar is azt írja, hogy az *elemi* vagy *szkeptikus* liberalizmus nem írhatja elő a polgároknak, hogy miként legyenek boldogok. Mindenkinek a maga dolga, hogy vérmérséklete, intelligenciája, vágyai stb. alapján meghatározza boldogság-szükségletét. „A liberalizmust a politikára kell korlátozni, továbbá arra, hogy javaslatokat tegyen a hatalmi visszaélések megakadályozására. Azért, hogy a felnőtt nőket és férfiakat megszabadítsa az előítéletektől és a félelemtől, hogy életüket saját meggyőződéseik és hajlamaik szerint vezessék, amíg másokat nem akadályoznak abban, hogy ugyanezt tegyék.”⁴⁸ A liberalizmust nem lehet egyetlen vallási vagy metafizikai eszmerendszerhez kötni, de mindegyikkel képes együtt élni, amíg az nem sérti az ember alapvető szabadságigényét, azaz jogát a félelemmentes élethez. A félelem liberalizmusának intellektuális szerénysége nem azt jelenti, hogy ez az eszme tartalmilag üres. Inkább a megalapozatlan utópiáktól szeretne megszabadítani. Ezeknek az utópiáknak egyike a *természetjogi*, amely előzetesen adott normatív világrendet feltételez, mögötte állhat isteni akarat vagy a természettörvények örök rendje, s az állam polgárainak „csak” az a feladata, hogy ezt az örök rendet pozitív jogrendszerrel transzformálják. A természetjogi liberalizmus egyik legfontosabb képviselője, John Locke úgy vélte, hogy a természetjogra alapozva olyan nyilvános intézményeket kell létrehozni, amelyek garantálják minden polgár szabadságát. A természetjogi liberalizmus igazságos társadalom-képében politikailag hajlíthatatlan polgárok

⁴⁷ Idézi Benhabib, Seyla: Judith Shklar dystopischer Liberalismus. In: Shklar, Judith N: *Der Liberalismus der Furcht*. Mit einem Vorwort von Axel Honneth, und Essays von Michael Walzer, Seyla Benhabib und Bernard Williams. Herausgegeben und übersetzt von Hannes Bajohr, Matthes & Seitz, Berlin, 2013. 67–68.

⁴⁸ Shklar, *Der Liberalismus...*, 49.

jelennek meg, akik képesek és hajlandók önmagukért és egymásért kiállni.

Seyla Benhabib joggal mutat rá, hogy Shklar – mint korábban Hanna Arendt és Leo Strauss – határozottan visszautasítja ezt a felfogást. Először is azért, mert az ember számára a természet a maga „tisztá és eredeti formájában” felfoghatatlan, hiszen amit természetnek nevezünk, mindig az adott technikai eszközrendszer, természettudományos ismeretek, kulturális sémák és esztétikai értékek által közvetített „valamiként” áll elő. „Magában való természet” nem létezik számunkra. De még ha pusztán elméleti lehetőségként feltételezünk valamilyen „örök emberi természet”-et, még ekkor is komolyan kell vennünk Kant figyelmeztetését: a természeti meghatározottságok sohasem jelentenek automatikusan normatív érvényességet, mert az ember szabad akarata (aminek megléte szükségszerűen benne van az emberi természetben) bármikor megváltoztathatja ezt az úgymond „örök rendet”. „Vajon meg kell-e hajolnunk az emberi természet hangja által diktált parancs előtt, függetlenül attól, hogy éppen mit követel tőlünk? Vajon nem vagyunk-e ugyanolyan jó teremtmények, ha ettől a parancstól eltérően cselekszünk?”⁴⁹

A liberalizmus másik változata a személyiségfejlődéssel kapcsolja össze a szabadság kiteljesedését. A nézet legfontosabb képviselője John Stuart Mill. Ő úgy vélte, a szabadság a személyes és a társadalmi előrehaladásnak is feltétele. Vagyis addig nem lehetünk olyan helyzetben, hogy a rendelkezésünkre álló lehetőségek közül a legjobbat válasszuk, amíg életünkben hiányzik a valódi szabadság és egy következetes erkölcsi rend, illetve a megfelelő műveltség, mert valójában csak ezek megléte esetén tudunk választani. Neveltetésünkből és műveltségünkből is csak akkor profitálhatunk, ha értelmünk szabadon választhat a társadalomban megjelenő különféle álláspontok közül, ha minden külső befolyástól mentesen fogadjuk, illetve utasítjuk el embertársaink nézeteit. Csakhogy Shklar problematikusnak tartja a liberalizmusnak ezt a „neveléselvű” változatát is. Hiszen a huszadik század háborúi és diktatúrái arról tanúskodnak, hogy gyakorta éppen a rendkívül művelt és intelligens emberek vetették magukat nagy

⁴⁹ Benhabib, i. m. 70.

lelkessedéssel a népiertő akciókba. Például az első világháborúban – legalábbis a háború első hónapjaiban – az osztrák Sigmund Freud, a német Thomas Mann, a francia Apollinaire és az orosz filozófus, Vlagyimir Ern üdvözölték a háború kitörését. Neveletésük, átlagon felüli műveltségük, illetve tudományos reputációjuk nem akadályozta őket, hogy az erőszak és kegyetlenség szószólóivá váljanak. Továbbá azzal is szembesülnünk kell, hogy egy sor *illiberális* meggyőződésű természet- és társadalomtudós él köztünk, akik számára a szabadságból csak annyi fontos, hogy hagyják őket nyugodtan kutatni, de hogy mi van a többiek szabadságával, ez a kérdés nemigen izgatja őket.⁵⁰ „Egykor persze célszerű lehetett a liberalizmus és a tudomány szövetségkötése, hiszen mindkettőt egyformán fenyegette a vallási intolerancia. Mihelyst eltűnt a közös ellenség, a cenzúra és az üldözés, rögvest semmivé foszlott a szellemi rokonság.”⁵¹

A hagyományos liberalizmus különféle változatainak kritikája lehetőséget ad, hogy a félelem liberalizmusa egy eddig kevésbé becsült filozófiai hagyomány folytatója legyen. Az általa javasolt megközelítés nem az erkölcsi pluralizmus elméletéből indul ki, és nem is a *summum bonum* (a legfőbb jó) elérését tűzi ki célul, amire szerencsés esetben a politika aktorai törekednek, hanem a *summum malum* (a legnagyobb rossz) elkerülését célozza meg. „A legnagyobb rossz pedig az a kegyetlenség és az a félelem, amelynek végső kiteljesedése maga a félelem a félelemtől.”⁵²

Szembesülnünk kell aztán azzal is, hogy a félelem mélyen az emberi természetben gyökerező érzület, s ebben osztozunk az állatvilág magasabb rendű fajaival. A félelem egyszerre testi és szellemi reakció, ami olykor előnyös, hiszen a rémület gyakran megóv minket a veszélytől. De meg kell különböztetni a félelem „normális” formáit (például a betegségtől, a fogorvosi kezeléstől, a balesettől és haláltól való félelmet) attól a félelemtől, hogy mások megkínózhatnak vagy akár meg is ölhetnek bennünket. Ezek „nem a vélelmezett fájdalomtól óvnak meg minket. A politikailag

⁵⁰ A Fareed Zakaria invenciójának tekintett és az utóbbi időben nálunk is nagy karriert befutott illiberalizmus fogalmát Judith Shklar is használta, legalább egy évtizeddel korábban, mint az amerikai újságíró.

⁵¹ Shklar, *Der Liberalismus...*, 36.

⁵² I. m. 43.

értelmezett félelem esetében nem is csak önmagunkért félünk, hanem polgártársainkért is. Magát a társadalmat féltjük a félelmetes emberektől.”⁵³ A társadalomban a félelem akkor válik „félelmetes erővé”, ha intézményesedik, és a szisztematikus kegyetlenség formájában jelentkezik. Némelyek persze azt mondják, érdemes megkülönböztetni a privát és a nyilvános kegyetlenséget. Olyan esetek tartoznak ide, amikor a kisebbik rossznak tekintett állami erőszak vagy kegyetlenség (például az elfogott terroristák kínvallatása) megengedhető a nagyobbik rossznak tekintett „privát” kegyetlenségnél (például a terroristák békés polgárok ellen elkövetett merényletei). Shklar nem fogadja el ezt az érvelést: a félelem-liberalizmusból az következik, hogy a „jogállami kegyetlenség” ugyanúgy elfogadhatatlan, mint a privát kegyetlenség.

De mi az, ami minden kegyetlenségben közös, teszi fel a kérdést. „A kegyetlenség azt jelenti, hogy az erősebbek a gyengébb személyeknek vagy csoportoknak szándékosan fizikai, illetve érzelmi fájdalmat okoznak, hogy elérjék anyagi vagy immateriális céljaikat.”⁵⁴ A kegyetlenség és a félelem Shklar-féle definícióján nagyon jól érzékelhető a szerző elkötelezettsége az emberi lét érzelmi meghatározottsága iránt. „Ahelyett, hogy az igazságosság fogalmának racionalista elméletét dolgozná ki, Shklar sokkal inkább azon fáradozik, hogy megrajzolja az igazságtalanság fiziológiáját. Ahelyett, hogy felvázolná a tökéletes republikánus polgári lét világát, inkább a megalázottakra veti tekintetét, azokra az embertársainkra, akiket kirekesztettek a polgári létből.”⁵⁵ Seyla Benhabib szerint Shklar ugyan éles elméjű, „nem-racionalista” gondolkodó volt, de sohasem vált harcos antiracionalistává. A politikai filozófia racionalista képviselői általában azokra az eseményekre koncentrálnak, amelyek a nyilvános és közösségi tereken jelennek meg, és amelyek jól artikulálhatók, racionális érvekkel igazolhatók vagy éppen cáfolhatók. Shklar viszont leginkább a társadalmi élet perifériájára szorult embertársainkra figyel, azokra, akiknek szenvedése és nyomora általában nem éri el a „centrumra fixáltak” ingerküszöbét. Noha nem azonosult a

⁵³ I. m. 44–45.

⁵⁴ I. m. 44.

⁵⁵ Benhabib, i. m. 71–72.

posztmodern gondolkodók szélsőséges relativizmusával, ő maga sem igen hitt a történelem „nagy elbeszéléseiben”.

Heidi Salaverría tanulmányában érdekes fejtegetésre bukkanhatunk Judith Shklar politikai filozófiájának „pszichologizáló” természetéről. Itt és most épp csak felvillantom, milyen nehézségekkel kell szembenéznie a „filozófiai elkötelezettségű emóciókutatásnak”.

Ha valaki kicsit is járatos a társadalom- és szellemtudományok módszertani kérdéseiben, jól tudja, milyen gyakran előkerül a dilemma, hogy a kutatók számára a résztvevői vagy inkább a megfigyelői perspektíva termékenyebb-e. Némi leegyszerűsítéssel: az empirikus társadalomtudományok (néprajz, kulturális antropológia és részben a pszichológia) hajlamosak a résztvevő perspektívát előnyben részesíteni, a szellemtudományok többsége (történelemtudomány, filozófia, elméleti szociológia stb.) inkább a megfigyelői perspektívára szavaz. A megfigyelő perspektíva távolságtartó, az eseményeket és a folyamatokat objektíven, mintegy a dolgok fölött álló „isteni álláspontból” írja le, illetve alkot értékítéleteket. A résztvevői perspektíva viszont azt jelenti, hogy a kutató „azonosul a kutatás tárgyával”, például a cigányság életét kutató szociológus X ideig maga is beköltözik egy cigányközösségbe, hogy megtapasztalja, milyen a mindennapokat cigány emberként megélni. Mindkét felfogásnak vannak előnyei és hátrányai. A megfigyelői perspektíva képviselője, aki az igazságosságot csupán absztrakt eszmének tekinti, talán szándéka ellenére, de fokozatosan átcsúszik a rideg, részvétlen ember pozíciójába, közömbös a kegyetlenségtől sújtottak szenvedése iránt. Csakhogy, figyelmeztet Shklar, ez a közömbösség korántsem „ártatlan”, hiszen a civilizációs katasztrófák jó része éppen az általánossá váló „kölesönös közömbösség” miatt következett be. Heidi Salaverría idézi Kershaw kijelentését: „Az Auschwitzhoz vezető utakat ugyan gyűlölettel kövezték ki, de közömbösséggel aszfaltozták.”⁵⁶

⁵⁶ Salaverría, Heidi: *Ungeregelte Zweifel und politische Urteilsbildung bei Judith Shklar und Jacques Rancière*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2014/4. 711.

A résztvevői perspektíva azzal a veszéllyel fenyeget, hogy „saját korlátozottságában elfeledkezik saját korlátozottságáról”. Tendenciózsá lesz, illetve csak annyi telik tőle, hogy újra és újra hangot ad „személyes megdöbbenésének”. Ez a perspektíva kivált politikai szempontból bizonyul deficitessnek, mert megreked egy feltételezett közös *Mi* ráolvasásszerű ismételtetésében. Szinte minden politika, írja Shklar, amely az osztatlan és egységes közösség eszméjére orientálódik, elnyomóvá lett a történelemben. Mégpedig úgy, hogy a közösség egységére hivatkozó uralmi formák fokozatosan megfosztották az embereket még a legelemibb jogaiktól is; s a végén az egyes ember hangjának nem volt semmilyen súlya. „Amíg a megfigyelői perspektíva hajlamos, hogy egy elvont, megfoghatatlan Én-ként pozicionálja magát, azaz a dolgok fölött álló instanciaként jelenjen meg (amivel a végén egybe is olvadhat), a résztvevői perspektíva egy vak affektív Én-né lesz, amely végül teljesen szétesik. Mindkét álláspont az önhitt és elvakult, önmagát mindenhatóként tételező perspektíva szélsőséges formájában találkozhat, amelyben – a látszólag egymást kizáró fikcióik ellenére – végül is ugyanott kötnek ki. Mindkét esetben megsemmisül a vele ellentétes álláspont.”⁵⁷

Újabb veszélyforrás a kegyetlenség tettesével vagy áldozatával azonosulás kapcsán jelenik meg. A tettessel azonosulás mizantropiába is torkollhat, amennyiben a harag az egész emberiségre irányuló gyűlöletbe csap át.⁵⁸ Az efféle attitűd a legtisztább formában a szadista tettesekben vagy nézőkben jelenik meg, akik élvezik a szenvedés látványát. De az áldozattal azonosulásnak is vannak veszélyei. „Az áldozati oldallal azonosulás ismét csak abban csúcsozódik ki, hogy a másik ember szenvedésében osztozni kívánó személy az áldozat szenvedését a saját szenvedésévé transzformálja, és így önnön részvétének élvezőjévé válik.”⁵⁹ Mindez gyakran együtt jár a szenvedés áldozatának idealizálásával, illetve instrumentalizálásával. Vagyis a szenvedővel együtt érző személyt, talán eredeti szándéka ellenére, a végén már nem is az áldozat szenvedése érdekli, csak az, hogy saját önbecsülését

⁵⁷ I. m. 711.

⁵⁸ Lásd Salaverría, i. m. 712.

⁵⁹ I. m. 712.

táplálja. „Az áldozattal való (látszólagos) résztvevői azonosulás ismét csak átcsap a megfigyelői perspektívába, amelyben az idealizált áldozatok legfeljebb a megfigyelő 'identitásának' kiteljesedését szolgálják.”⁶⁰ Az áldozat szenvedésével azonosulni nemcsak dicstelen, de veszélyes is, mert a kínzóra irányuló gyűlölet vagy az együttérzés a szenvedővel paralizálja az ítélőerőt, rosszabb esetben „a kínzók és az áldozatok közötti végtelen kegyetlenség-cirkulációt támogatja.”⁶¹ Előfordulhat, hogy az áldozat azonosul kínzójával, és önmagára csökkent értékű lényként tekint, aki voltaképpen rászolgált a kínzásra. Akárhogy is van, az erőszak identifikációs változataiban, állítja Shklar, az ideologizálás a legnagyobb veszély. Amikor azt mondják nekünk, hogy *gyűlöl-nünk kell a gyűlölködést*, illetve ezt az „ellengyűlölködést” elméleti érvekkel támasztják alá, beindul a kegyetlenkedés körforgása, amely úgyszólván megállíthatatlanul eszkalálódik.

De ha sem a megfigyelői, sem a résztvevői perspektíva, sem az áldozattal, illetve tettessel azonosulás nem vezet eredményre, milyen irányban keressük a megoldást? A választ nem könnyű megadni, mindenesetre Seyla Benhabibnak van egy találó megjegyzése, amely segíthet. Antonio Gramsci javaslatát idézi: „Az értelem pesszimizmusát kell az akarat optimizmusával egyesíteni.” A liberalizmus ilyen felfogása az univerzalizmus és kozmopolitizmus legnemesebb hagyományait követi, s többek között olyan elődökkel dicsekedhet, mint Montaigne. A reneszánsz kor nagy francia filozófusa persze nem volt liberális, de bölcséletében ott rejtőznek a félelem liberalizmusának legfontosabb tézisei. Az emberi természetet és világtörténelmet jól ismerő Montaigne antropológiai nézeteit (és az erre épülő „politikai filozófiáját”) valószínűleg a *megfontolt szkepticizmus* és az *erkölcsi minimalizmus* fogalmaival írhatnánk le. A fanatizmust tekintette az emberre leselkedő veszélyek legfontosabbikának, és elszánt hirdetője lett a toleranciának, amelyben az Isten és az emberiség ellen elkövetett kegyetlenségek leghatásosabb gyógyszerét látta. De mit jelent

⁶⁰ I. m. 712.

⁶¹ Idézi Salaverría, i. m. 712.

Judith Shklar számára a szkepticizmus? Írásaiban némi ambivalencia figyelhető meg.⁶²

Bizonykodásai mögött nyilván ott húzódik annak terhe is, hogy az amerikai mentalitásra általában a „hurráoptimizmus” jellemző, vagyis az amerikaiak nemigen kedvelik az óvatoskodó embereket. Shklar megfontolt szkepticizmusa igazából csak arra a mindnyájunkat fenyegető veszélyre figyelmeztet, hogy a világról és embertársainkról alkotott ítéleteinket mindig a „korlátozott informáltság” állapotából kiindulva fogalmazzuk meg, illetve azok a szabályok, amelyek tegnap még sziklaszilárdságúnak tunk, holnap már a bigottság és az ostobaság bizonyítékaivá lesznek. Továbbá a megfontolt szkepszis abban is segít, hogy megóvja az embert a fanatizmustól, visszariaszt, hogy szolgálai módon és elvakultan kövessünk bármilyen eszmerendszert vagy ideológiát. „Radikális bizonytalanságunkban legfeljebb tudásunk korlátozottságát fájlahatjuk, amiből persze annyi következtetés mindenképpen adódik, hogy a lehető legkevesebb kárt okozzuk embertársainknak.”⁶³

A félelem liberalizmusa ebből a hagyományból indul ki, mivel sajnálatos módon a kegyetlenség és a gonoszság napjaink történelmében sem veszítette el „aktualitását”. De Shklar sajátos liberalizmusának megértéséhez nem elegendő az általa nagyra értékelt filozófiai hagyomány (Montaigne, Rousseau, Montesquieu és Kant) aprólékos feltérképezése, mert lényege a holisztikus antropológiai felfogása, illetve az ehhez szorosan tapadó személyes élettapasztalatok.

„A félelem liberalizmusa számára a politikai élet alapegységeit nem az egymással diskuráló, egymás nézeteire reflektáló személyek (barátok és ellenségek) jelentik, de nem is patrióta polgárkatonák, illetve egymással perben álló felek, hanem a gyengék és a hatalmasok. Az a szabadság, amelyet az effajta liberalizmus biztosítani akar, lényegét tekintve a védtelen emberek hatalmi visszaélésektől és megfélemlítéstől mentes szabadsága. Valójában ebben rejlik a politikai élet alapegységeinek különbsége. Ezt az álláspontot nem szükséges olyan erőszakos ideológiák-

⁶² Erről lásd Salaverria, i. m. 708–726.

⁶³ Idézi Salaverria, i. m. 714.

hoz rendelni, mint amelyek a totalitárius rendszerekben megjelennek. Nyilvánvaló, hogy a totalitarizmus az intézményesített erőszak legszélsőségesebb formája. Éppen ezért némelyek talán úgy látják, hogy az ennél kisebb pusztító erejű erőszaknak már nem kell különösebben zavarnia minket.”⁶⁴ De a félelem liberalizmusa másképpen jeleníti meg a dolgokat. Nem tesz különbséget a hatalommal visszaélő és a félelemkeltésre berendezkedő rezsimek változatai között. Elfogadhatatlannak tekinti a hatalmi arroganciát, az államgépezet bármely szintjén. A legtöbb esetben a szegények és gyengék válnak a hatalom túlkapásainak áldozatává. A politikatörténeti munkák szinte minden lapja arról tanúskodik, hogy a hatóságok nevében fellépő személyek, így vagy úgy, a gyengékkel és a szegényekkel szemben alkalmaznak brutális erőszakot, ha ebben nem akadályozza őket senki. Shklar közel érzi magához honfitársa, a szintén Rigában született Isaiiah Berlin „negatív szabadság” fogalmát, amely ugyancsak egyfajta minimalista szabadságfelfogás, és a „nem kényszerítve lenni” értelmét foglalja magában. Shklar megfogalmazásában: „Minden felnőtt embernek olyan helyzetben kell lennie, hogy annyi döntést hozhasson élete legkülönbözőbb területein, mégpedig *félelemtől és előítélettől mentesen*, amennyi összeegyeztethető az összes többi felnőtt ember hasonló szabadságával.”⁶⁵

Sokan azt mondják, a szabadság ilyen jellegű meghatározása etnocentrikus, illetve történelmietlen eszme, amelyet korántsem lehet egyetemes érvényűnek tekinteni. Shklar itt kimondatlanul is az akkoriban (azaz a múlt század nyolcvanas éveiben) az amerikai egyetemi életben egyre nagyobb befolyásra szert tett, illetve folyamatosan radikalizálódó (és meglehetősen agresszív) multikulturalizmus érvelésére utal, amely azzal vádolja a nyugati kultúrát, hogy ráerőszakolja saját értékrendjét az Európán kívüli népekre és kultúrákra. Csakhogy, írja Shklar, azokról az embertársainkról, akik különféle elnyomó rendszerek világában – legyen az tradicionális, mint az indiai kasztrendszer, vagy forradalmi, mint Kínában a maoizmus – kénytelenek élni, és az adott helyzetüktől eltérő alternatíva nem áll rendelkezésükre, képtelenek vagyunk megál-

⁶⁴ Shklar, *Der Liberalismus...*, 41.

⁶⁵ Shklar, i. m.

lapítani, valóban elégedettek-e láncokkal. „Az abszolút, tehát nemcsak kulturális, hanem pszichológiai relativizmus, amely a félelem liberalizmusát mint absztrakt ’nyugati találmányt’ elutasítja, túlságosan önelégült és túlságosan hamar kész elfelejteni világunk szörnyűségeit, hogy ezzel hitelesítse magát. Ez mélyen illiberális álláspont, és nemcsak azért, mert aláveti magát egy idealizált hagyománynak, hanem mert dogmatikusan abból indul ki, hogy egy tetszőleges regionális gyakorlat egyúttal az általános emberi törekvéseknek is megfelel.”⁶⁶

A multikulturalista relativizmussal szemben Shklar kiáll az emberi méltóság és szabadság univerzális értékei mellett. Kétségtelen, az utóbbi évszázadban a fejlett nyugati világ számos országában a liberalizmus rendkívül sikeres eszmerendszernek bizonyult. Ennek a sikernek van egy felháborító paradoxonja: a polgárok egyetemes politikai „beleérző-képességének” jelentős károsodása. A szolidaritás és részvét érzülete egyre inkább csak a saját közösség vagy klán tagjai számára „fenntartott”. Ezért aztán kéretik mindenféle redukcionista „szolidaritás-ideológiával” óvatosan bánni. A hazáját elhagyni kényszerült Shklar megtapasztalta, milyen pusztító a szelektív együttérzés gyakorlata. A zsidók üldözését tétlenül szemlélő lettek (magyarok, lengyelek...) nem voltak „rossz emberek”, s valószínűleg a mások szenvedése iránti együttérzés sem hiányzott belőlük. Csak az embertársaik számára fenntartott együttérzés véget ért saját közösségük határainál. Éppen ezért a szabadság liberalizmusa nem adhatja fel „univerzalista” törekvését, azt, hogy a lehetőségek határain belül mindent megtegyen a politika által okozott emberi szenvedések és félelmek minimalizálására, bármilyen közösséghez tartozzanak is a szenvedők.

*

A politika és a félelem összefüggéseit boncolgatva kötelezően elvégzendő feladattal is szembesülök: legalább érintenem kell az érzelmekkel kapcsolatos újabb pszichológiai kutatásokat. Az utóbbi években számos olyan szellem- és társadalomtudományi

⁶⁶ I. m. 55–56.

munka látott napvilágot, amelyekben a szerzők rendre szóba hozzák a múlt század kilencvenes éveinek pszichológiai kutatásaiban lezajlott, úgynevezett „emocionális fordulat” jelentőségét. Jan Slaby *Az érzelmek a filozófiában* című tanulmánya az újkori filozófiában egyeduralomra szert tett „instrumentális racionalizmus” iránt megnyilvánuló és egyre inkább erősödő bizalomvesztéssel magyarázza a fordulatot, és felhívja a figyelmet, hogy a szellemtudományokban határozott törekvések mutatkoznak az ész és az érzelmek összekapcsolására, amelyet jól szemléltet, hogy divatba jött az „értékelő” vagy „emocionális ész” fogalma.⁶⁷

Nem vitás, újra fókuszba kerültek az érzelmek. A pszichológia „emocionális fordulatával” párhuzamosan számos filozófiai műben is jelentős lett az érzelmek szerepe. Charles Taylor 1989-ben megjelent, *A modern szubjektum gyökerei* című könyvében az érzelmeket olyan erkölcsi iránytűként határozta meg, amelyek nélkülözhetetlen összetevői az autentikus szubjektum formálódásának.⁶⁸ Taylor kiváltképpen a szeretetet és a hűséget emelte ki, ezek – mintegy „bennünk megszólalva” – azokról a legfontosabb vágyainkról és elvárásainkról informálnak, amelyek addig „némán” rejtőztek bennünk, de a felszínre jutva, az éppen megfelelő irányba pozicionálják a meglehetősen kaotikussá vált világban csetlő-botló embert.⁶⁹ „Az érzések megerősítik identitásunkat, miközben megüzenik nekünk, mi az, amin fel kell háborodnunk, vagy mi az, amivel nem érdemes foglalkoznunk. Az érzelmek azt is jelzik, hogy mikor legyünk bosszúsak, vagy mikor érdemes menekülőre fogni a dolgot, ha valamilyen veszély fenyeget bennünket. Taylor egyúttal azt is állítja, hogy az én-t definiáló emóciók a ’morális jó’ közösségi megvalósulását is elősegítik.”⁷⁰

Helena Flam némileg árnyalja ezt az optimista értelmezést, amikor arra figyelmeztet, hogy az érzelmekutatással foglalkozó

⁶⁷ Lásd Slaby, Jan: *Gekommen, um zu bleiben: Emotionen in der Philosophie*. Berliner Debatte Initial, 2013/3. 16.

⁶⁸ Taylor, Charles: *Sources of the Self*. Cambridge, Harvard University Press, 1989. Franciául: *Les sources du moi*. Les Éditions Seuil, Paris, 1998.

⁶⁹ Lásd Flam, Helena: *Mit groben Pinselstrichen über den Emotional Turn*. Berliner Debatte Initial, Berlin 2013/3. 11.

⁷⁰ I. m. 11.

számos szakember nem osztja Taylor álláspontját. Némelyek úgy érvelnek, hogy az érzelmek önmagukban véve se nem jók, se nem rosszak. Margaret Archer megjegyzi, hogy nehéz lenne tagadni: különféle döntéseink mögött gyakran spontán érzelmek húzódnak meg. De ezek az érzelem-embriók inkább csak homályos kiindulópontok lehetnek, mert a valódi „döntési tervek” a problémák racionális átgondolását követően alakulhatnak ki bennünk, ugyanis ekkor jön létre az erős érzelmekkel megtámogatott, „bevetésre kész állapot”. Archer úgy látja, a tapasztalat és nevelés során „emocionális kommentárok egész készlete” alakul ki pszichés struktúránkban. Ez az „érzelemvagyron” aztán „emlékezetbankként” rögzül bennünk, amelyből mindig „le lehet hívni” az aktuálisan szükséges emóciót. Érzéseink az önmagunkkal folytatott belső beszélgetésben összekeverednek, illetve kiválasztódnak, mindeközben az is eldől, hogy egyik vagy másik döntésünk milyen emocionális következményeket von maga után, illetve hogy sok vagy kevés fegyelmet, dühöt vagy örömet eredményez a döntés kivitelezése.

Számomra meglehetősen idegenül cseng az emberi érzelmek ilyen instrumentális értelmezése, amely a banki ügyletekben és az informatikai szakemberek világában megszokott szókészlettel próbálja leírni a lelki folyamatokat. Úgy tűnik, az amerikai pszichológusok hozzászórtak az effajta diskurzushoz. Bár igaz, hogy az imént idézett szerzőkhöz képest „emberbarát” pszichológusok is élnek Amerikában. Ezek közé tartozik Joseph LeDoux, aki érdekes gondolatokat fogalmaz meg a félelem-érzésről. „A félelem és a szorongás a veszélyekre adott normális reakciók (legyenek azok valósak vagy képzeltek), önmagukban ezek az érzések nem patológikusak. De ha a félelem és szorongás gyakoribb, illetve tovább tart, mint amit a körülmények indokolnak, és ha tartósan nehezíti a normális életvezetést, félelem/szorongászavar lép fel.”⁷¹ Az érzelmi rendellenességeket kutató, pszichológiai vizsgálatokat összefoglaló munka (*A mentális rendellenességek diagnosztikai és statisztikai kézikönyve*), amely LeDoux szerint az amerikai pszichológusok bibliájának is tekinthető, a

⁷¹ LeDoux, Joseph: *Das Netz der Gefühle*. Wie Emotionen entstehen. Carl Hanser Verlag, München, Wien, 1998. 246. Ford.: Friedrich Griese.

félelem és a szorongás problematikájából szinte törölte a „neurózis” fogalmát, mert a kötet szerzői szeretnék elkerülni, hogy a szorongás-szimptomákat továbbra is a freudi védekező mechanizmusok megnyilvánulásaiként értelmezzék. Számunkra most kevésbé érdekes, hogy a pszichológus-szakma mai képviselői vagy irányzatai milyen fogalmi pontosításokat végeznek a freudi elméleten, mert a lényeg mégiscsak az, hogy az újabb irányzatok többsége továbbra is a *pánik, fóbia, poszt-traumatikus zavarok, generalizált szorongás* és más, ehhez hasonló megnevezéseket használja, amikor felállítja a szorongásos betegségekkel kapcsolatos diagnózisát. A fóbia például olyan meghatározott ingerektől és helyzetektől való félelem, amely mérhetetlenül eltúlozza a lehetséges fenyegetéseket. Mivel a beteg képtelen racionálisan feldolgozni a félelmetesnek tűnő helyzeteket, mindent megtesz, hogy elkerülje a találkozást a szorongást kiváltó tárgyakkal vagy szituációkkal. A pánikrohamok esetén a szorongás legintenzívebb fázisai elviselhetetlenül rossz közérzettel párosulnak, az érintettek úgy érzik, hogy szinte elnyeli őket a félelemérzés. A fóbiákkal ellentétben, a pánikrohamok előre kiszámíthatatlanok, és egyáltalán nem szükséges, hogy kiváltódásuk meghatározott tárgyak vagy szituációk jelenlétéhez kapcsolódjon. Jól ismert az „agóra-fóbia”, amelynek kiváltódásához az is elég, ha egyszerűen csak sok ember veszi körül a beteget (például a piacon vagy a bevásárlóközpontban).

Igazságtalan és méltánytalan lenne tehát arra következtetni, hogy a politika és a félelem összefüggéseinek feltárásában a pszichológiai szempontok nem játszanak semmilyen szerepet. Például nehéz megkérdőjelezni a pszichológus szakma kompetenciáját az olyan esetekben, mint amikor a háborúból visszatérő katonák poszt-traumás sérüléseit kell kezelni, vagy amikor a családon belüli erőszak áldozatainak rehabilitációjáról van szó. De látni kell azt is, hogy az egyes ember által átélhető félelmek általában tágabb társadalmi kontextusokba szövődnek, és ha komolyan elszánjuk magunkat a félelem társadalmi összefüggéseinek feltárására, ki kell lépni az „individuális pszichológia” kereteiből. A nézőpontváltás visszavezet a politikai filozófia klasszikus szövegeihez.

Thomas Hobbes, a modern politikai filozófia úttörője, az erőszakos haláltól való félelem tényéből vezeti le, hogy csak a társadalmi szerződés szabadíthatja meg a közösséget az állandó háborúskodástól, amely az emberi nem „önkiirtásáig” fajulhat. Ez igaz, de Leo Strauss a természetjogról szóló híres munkájában írja, hogy Hobbes kétféle értelemben használja a politikai félelem fogalmát. Érdekes, hogy a politikai gondolkodás történetével foglalkozó munkák általában nem tulajdonítanak különös jelentőséget ennek a megkülönböztetésnek, pedig napjaink nagy „félelem-diskurzusainak” megértéséhez elengedhetetlenül szükséges ennek tisztázása. Strauss is abból indul ki, hogy Hobbes az *erőszakos haláltól való félelmet*, illetve a kényelmes és biztonságos élet utáni vágyat teszi meg a társadalmi szerződés (voltaképpen az állam létrehozása) elsődleges motívumának. A politikai félelemnek ez a primer formája igazából még nem politikai, hanem *pre-politikai* félelem, mert a szó szoros értelmében vett emberi politikáról csak a társadalmi szerződés megkötését *követően* beszélhetünk. Viszont Hobbes ír egy másik fajta félelemről is, amelyet jobb híján *poszt-politikai* félelemnek lehetne nevezni. Erre Leo Strauss is reflektál: „Sok esetben az erőszakos haláltól való félelem gyengébb készletnek mutatkozott, mint a pokol tüzétől vagy az Istentől való félelem. A nehézséget jól illusztrálja a *Leviatán* két különálló bekezdése. Az első bekezdésben Hobbes arról ír, hogy az ember hatalmától való félelem (vagyis az erőszakos haláltól való félelem) ’általában’ nagyobb ’a láthatatlan szellemek erejénél, vagyis a vallásnál. A második bekezdésben azt állítja, hogy ’a sötétségtől és a szellemektől való félelem minden más félelmet felülmúl’. Hobbes a következő megoldást ajánlja az elmentmondás feloldására: a láthatatlan szellemektől való félelem mindaddig erősebb az erőszakos haláltól való félelemnél, amíg az emberek hisznek a láthatatlan szellemekben, azaz ameddig tévedésben vannak a valóságról; mihelyst az emberek felvilágosultakká válnak, az erőszakos haláltól való félelem is a megfelelő helyére kerül. Ez azt jelenti, hogy a Hobbes által javasolt megoldás megköveteli a láthatatlan hatalmaktól való félelem meggyengülését, vagy inkább megszüntetését.”⁷² Strauss mindezt azzal egészíti

⁷² Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió/Attraktor Kft., Bu-

ki, hogy Hobbes a tudományos ismeretek széles körű terjesztésétől, illetve a világ „varázslat alóli feloldásától” reméli a babonás képzetek visszaszorulását, és az úgymond indokolatlan „félelemforrások” végleges megszüntetését. Ezzel csak részben értek egyet. Abban igaza van Straussnak, hogy Hobbes nehéz dilemmát próbál megoldani. Nevezetesen azt az ellentmondást, hogy a társadalmi szerződés megkötését az erőszakos haláltól való félelem motiválja, ugyanakkor az államok létrejötte nem szünteti meg teljesen az erőszakos halál lehetőségét, legfeljebb korlátok közé szorítja. És elsősorban nem a közismert tényre kell gondolnunk, hogy gyakorlatilag minden modern polgári állam büntető törvénykönyvében megtalálhatók (legalábbis a huszadik század közepéig *megtalálhatóak voltak*) a halálos ítéletek meghozatalát lehetővé tévő jogszabályok, hanem az államok között meglehetősen gyakori háborúkra, amely a katonák számára kötelezővé teszi a szembenézést az erőszakos halállal.⁷³

Hobbes számára mégsem lehetetlen a dilemma feloldása. Az „emberölés szabályozott formái” (például a nemzetközi jog és a háborús jog) meghatározott keretek között tartják az erőszakos halál kivételes eseteit. Az erőszakos halál limitált formái még kezelhetők, nem taszítják káoszba a társadalmat. Más a helyzet, ha az államban megjelennek olyan emberek vagy embercsoportok, akik a Hobbes által e világi és „halandó istenként” definiált államra úgy szeretnének tekinteni, mint ami nemcsak a földi dolgokat intézi és szervezi, hanem az államot a túlvilági üdvözülés irányító szervévé kívánják alakítani. Ha a vallásos hit szélsőséges formákat ölt magára, hogy fanatizálja a népet, illetve ha a vallás politikai ideológiává stilizálódik, beindul a félelem és az erőszak megállíthatatlannak tűnő eszkalációja. Ez a folyamat szinte szükségszerűen maga után vonja, hogy az e világi politika *politikai teológiává*, illetve félig vallásos, félig szekuláris *megváltástanná* lényegüljön. Hobbes a *démonológia*, *álfilozófia* és *mitikus sötét-*

dapest, 1999. 140. Ford.: Lánczi András.

⁷³ Hobbes nemcsak a katonák, de minden állampolgár kötelességének tekinti hazája alkotmányos rendjének védelmét. „*minden embernek természettől fogva kötelessége háború idején képességei szerint védelemben részesíteni azt a hatóságot, amely békében megvédi őt.*” Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 601. Ford.: Vámos Pál.

ség kifejezésekkel illeti a politika effajta metamorfózisát, illetve eltorzult formáját. Ami közelebbről a keresztény vallást illeti, Hobbes egyenesen a „keresztény szabadságra kötött csomóknak” nevezi a törekvéseket, amelyek egymásba szeretnék szőni a vallásos hitet és a világi törvényeket, pontosabban az utóbbiakat az előbbieket autoritása alá kívánják rendelni.⁷⁴ Leo Strauss lényegében helyesen interpretálja Hobbes differenciált félelem-felfogását, de erősen eltúlzott a feltételezése, hogy Hobbes a tudomány és a műveltség előrehaladásával biztosítottnak látja a megszabadulást a vallási és politikai fanatizmus amalgámjától. Az effajta interpretáció inkább Strauss optimizmusáról tanúskodik, mintsem Hobbes álláspontjáról. Úgy gondolom, a brit filozófus „az idők végezetéig” számolt a politika elfajulásának effajta lehetőségeivel. Persze, rögtön adódik a kérdés: mi állhat ennek a „szkeptikus optimizmusnak” a háttérében? Talán akkor kerülünk a helyes válasz közelébe, ha elfogadjuk a filozófiai/antropológiai kiindulópontot, hogy az emberi lét legalapvetőbb egzisztenciális kérdéseinek megválaszolásában erősen korlátozott szerepe lehet a politikának, a vallással összevegyített politika pedig egyenesen katasztrófális következményekkel jár. De akkor miért érez folyton kísértést az ember, hogy a vallást és a politikát egymásba fonja? Hobbes jól tudta, hogy az emberi képzelőerő messze túlnyúlik a közvetlenül megtapasztalható világ határain. Például a halál utáni „létről” nem tud senki semmit, noha vágyunk arra, hogy „megfogható” információval rendelkezünk róla. Igenis félünk a haláltól, és végső soron mindannyian úgy vagyunk vele, ha netán mégis van túlvilág, nem ártana a szerencsésebb oldalra kerülni. De nem kizárólag a személyes jövőnköt féljük. Aggódhatunk, és egyre többet aggódunk is az emberiség egészének sorsáért, az utánunk következő nemzedékek életkilátásaiért. Az apokaliptikus végkifejlet lehetőségével nemcsak a premodern világban számoltak az emberek; ebben semmi sem változott a középkorhoz képest. A félelemre továbbra is mint állandó kísérőtársunkra kell tekintenünk. Mi lesz, ha valóban százmilliók indulnak el Európa felé a demográfiai robbanás előtt álló Afrikából, ahol a népességnövekedéssel párhuzamosan drasztikusan csökken a mezőgazda-

⁷⁴ Hobbes, i. m. 595–596.

ságilag hasznosítható terület? Van-e garanciánk arra, hogy ha valamelyik totalitárius állam szorult helyzetbe kerül, nem veti-e be az atomfegyvert? Félthetjük az egész bolygónk élővilágát az esetleges klímakatasztrófától? S ha nem is visszük túlzásba a félelemmel és a rettegéssel kapcsolatos vízióinkat, azzal mindenképpen számolnunk kell, hogy a nem is olyan távoli jövőben a 2007/2008-as pénzügyi összeomlást nagyságrendekkel meghaladó gazdasági krízis következik be, amely kontrollálhatatlan gazdasági/politikai/katonai folyamatokat indíthat el.

Hobbes maga is számolt az emberi természet esendőségével és azzal az evidenciával, hogy az ember és a külvilág összefüggéseiről mindig korlátozott és bizonytalan ismeretek állnak rendelkezésünkre. Mindenfelől veszély fenyeget. A tudomány és a racionális előrelátás ugyan képes a fenyegetések némelyikét ártalmatlanítani, de ez csak pillanatnyi fellélegzéshez elegendő, mert az időleges nyugalom után szinte azonnal megjelennek az újabb veszélyek és fenyegetések. Hans Blumenberg Montaigne szkepticizmusát kommentálva írja: „Ha az ember el is kerüli, hogy hajótörést szenvedjen, még mindig ott vannak azok a nagy katasztrófák, amikor államok pusztulnak el vagy a világ egésze lesz semmivé, hogy ő is velük pusztul.”⁷⁵

Paradox módon nem is a „világvégétől” való félelem a „legfélelmetesebb”, hanem ha erre a félelemre rátelepednek a fanatikus „válságmenedzselő” eszmék, valláspótlékok, illetve szektavezérek, akik könnyű és gyors megoldással kecsegtetik a rettegőket. Ez a sajátos válságmenedzselés egyenesen megköveteli, hogy a szektavezérek közel kerüljenek a politikai hatalomhoz. Hobbes a *Leviatánban* szinte kétségbeesetten igyekszik cáfolni a keresztény eszkatológia minden változatát, amelyek azt állítják, hogy már „úton van” a világvége, és a megváltás már meg is kezdődött Krisztus megtestesülésével és feltámadásával.⁷⁶ Noha Hobbes kritikájának célkeresztjében leginkább a római pápa áll, ugyanakkor – nevek említése nélkül – a Kálvin nézeteit követő angol puri-

⁷⁵ Blumenberg, Hans: *Hajótörés nézővel. Metamorfológiai tanulmányok*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2006. 18. Ford.: Király Edit.

⁷⁶ Erről lásd Föessel, Michaël: *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*. Éditions du Seuil, Paris, 2012.

tán szerzőket is erősen bírálja. Abból az alaptézisből indul ki, hogy a „modern politikáról kizárólag attól a pillanattól beszélhetünk, amikor az emberek megfelelő távolságtartással viszonyulnak a világ végét meghirdető eszmék pátoszához.”⁷⁷ Ezzel együtt azt is be kell látnunk, hogy – sajnálatos módon – az örök üdvösség elérésének mikéntje a politikai konfliktusok színtere, állandó viták tárgya. Az emberek soha semmiért nem küzdenek nagyobb elszántsággal és lelkesedéssel (és legalábbis potenciálisan a legváltozatosabb erőszakos eszközök igénybevételével), mint az örök üdvösség elnyeréséért. De ha a világi társadalomban a jutalmak és büntetések kiosztása kikerül az állami szuverenitás hatóköréből, ez szükségszerűen vezet az állam pusztulásához, hiszen nyilvánvaló, hogy „nem maradhat fenn az olyan állam, ahol az uralkodón kívül másnak jogában áll az életnél nagyobb jutalmat és a halálnál súlyosabb büntetést kiosztani.”⁷⁸ Hobbes nem tagadja, hogy a félelem a társadalmi szerződést követően is jelen lesz a politikában. A francia filozófus, Michaël Föessel úgy fogalmaz, hogy a társadalmi szerződés megkötése után a természeti állapot *horizontális* félelmét a szuveréntől való *vertikális* félelem váltja fel. De míg a szuveréntől (azaz az állam törvényeitől) való félelem természetes, a természeti állapotban meglévő, illetve a vallási fanatizmus által felkorbácsolt *apokaliptikus* félelmek roncsolják a társadalmi együttélés normáit, és teljesen összezavarják a polgárokat, mert egy idő után képtelenek átlátni, hogy voltaképpen miféle szabályoknak kell engedelmeskedniük. Hobbes írja: „Abból a téveszméből, hogy a jelenlegi egyház Krisztus országa, ered a feltevés, hogy kell egy olyan embernek vagy gyülekezetnek lennie, amelynek ajkával most a mennyekben levő Megváltónk beszél, törvényt hoz, s amely személyét valamilyen keresztény előtt képviseli, illetve hogy lenniök kell különféle embereknek vagy gyülekezeteknek, amelyek a kereszténység területein ugyanígy képviselik Őt. Mivel pedig ezt a Krisztus fennhatósága alatti királyi hatalmat egyenesen a pápa, bizonyos országokban az ottani papi gyülekezetek igénylik maguknak (hott a Szentírás csak a világi uralkodóknak juttatta), ezért most

⁷⁷ I. m. 35.

⁷⁸ Hobbes, i. m. 381.

olyan szenvedélyes viszály dúl, amely kioltja a természet fényét, és az emberek gondolkodásában olyan sötétséget teremt, hogy nem ismerik fel, ki az, aki iránt engedelmességre kötelezték magukat.”⁷⁹

A Hobbes politikafilozófiájával foglalkozó irodalomban gyakran megfogalmazódik a nézet, hogy a brit filozófus talán nem is a katolicizmusban, hanem kora puritán teológusainak munkáiban látja a legveszélyesebb apokaliptikus és chiliasztikus eszméket megjelenni. Az egyik presbiteriánus szerző, Richard Baxter *A szentek örök nyugalma* (1649) című könyvében olvasható, hogy már el is kezdődött Krisztus országának eljövetele, és „még csak néhány nap, és már nem is ebben a világban találjuk magunkat.”⁸⁰ Baxter – csakúgy, mint a huszadik század közepén Günther Anders – azt állítja, hogy mi már szinte szó szoros értelemben a „világ végén” élünk, legfeljebb kaptunk egy kis haladékot az új világ eljöveteléig. Hobbes leginkább azt kifogásolja az apokaliptikus gondolkodásmódban, hogy az effajta víziók ki akarják *törölni* az aktuálisan fennálló világot egy olyan bizonytalan jövő nevében, amelyről lehetetlen ellenőrizhető kijelentéseket tenni.⁸¹ Hobbes sem a *Leviatánban*, sem a többi munkájában nem állítja, hogy a *félelemtől* (akár a világ pusztulásától való félelemtől) végérvényesen meg lehet szabadítani az emberiséget. Ebben a tekintetben Pascal és Hobbes ugyanazt vallották: a félelem az emberi

⁷⁹ Hobbes, i. m. 523–524.

⁸⁰ Idézi Fössel, i. m. 37.

⁸¹ Fössel szerint a puritánok messianizmusa és Günther Anders katasztrófizmusa ugyanannak az éremnek a két oldala. „A primitív kereszténység eszkatológiai koncepciói azt állítják, hogy 'a jövő már elkezdődött', és az emberi életnek meg kell hajolnia eme szükségszerűség előtt. Az atomkorszakban, a primitív keresztények modern megfelelői, ha lehet, még drámaibban erősítetik, hogy mi már a 'jövő hiányának' horizontján élünk. Mindkét esetben minden úgy történik, mintha a jövő már a jelenben adott lenne, akár a hit formájában, akár kézzel foghatóbb jelenséggé, mint a tudomány pánikeltetőinek biztosnak tűnő előrejelzései.” Fössel, i. m. A remélt és a félelmetesnek mutatkozó apokalipszis is megegyezik abban, hogy a „cselekedetek már megtörténtek”, innentől az ember nem tehet semmit, csak várja a vég beteljesedését. Az ilyen helyzetekben már semmi értelme a politikai cselekvésnek. Mindezt Hobbes jó előre megmondta: ha az ember „láthatatlan dolgokkal kerül szembe”, nem marad számára más lehetőség, mint „berendezkedni a csendes várakozásra.”

természet szükségyszerű velejárója, és nincs az a világi bölcsesség, amely véglegesen megszabadítana minket tőle.

Ellenkezőleg, Hobbes maga „arra igyekszik rávilágítani, hogy ezeknek a félelmeknek a forrása soha nem látott erővel törhet fel a modernitás korában, mert a természettudományos ismeretek fejlődése újra életre kelti a kozmológiai tradíciót. Hobbes nagyon jól látja, hogy a modern időket a radikális nyugtalanság olyan formái jellemzik, amelyek az apokaliptikus szorongások új formáit szülik meg.”⁸² Lehetetlen nem szembesülni a „végső dolgokkal”. Például az olyan, valószínűleg minden ember számára fontos kérdésekkel, mint hogy mi végre vagyunk a világban, és mi lesz velünk a halál után. Ami Hobbes számára igazán fontos, az az evidencia belátása, illetve beláttatása, hogy a társadalmi együttélés normáiról szóló diskurzust válasszuk el a végső kérdésekről szóló vitáktól.

A Hobbes politikafilozófiájával foglalkozó munkák többségében azzal a megállapítással is gyakorta találkozhatunk, hogy a filozófus ateista meggyőződésű és „ultra-realista” ember volt. John Gray úgy látja, hajlamosnak mutatkozott a politikát a „jó értelemben vett megváltás” egy fajtájának tekinteni. Gray *Az apokaliptikus politikája* című könyvében továbbgondolja Hobbes álláspontját: „Az a kép, amit Hobbes az anarchia veszélyéről rajzol, ha lehet ezt mondani, manapság még nagyobb erejű, mint az ő korában. Napjaink liberális teoretikusai a fő veszélyt ugyanúgy, mint hajdanán, az egyén szabadságának veszélyeztetésében látják, ami mögött, legalábbis szerintük, az állam fékezhetetlen hatalmi ambíciói állnak. Hobbes ezt még jobban tudta: a szabadság legnagyobb ellensége az anarchia, amely igazán destruktív hatását akkor fejt ki, ha az állam az egymással rivalizáló hitközösségek színterévé válik. A vallási csoportok Bagdadon végigvágató osztagain⁸³ világosan láthatóvá vált, hogy a fundamentalizmus maga is az anarchia egy neme, amelyben a próféták az általuk éppen

⁸² Fössel, i. m. 42.

⁸³ Erről lásd Bíró Noémi–Wagner Péter: *Felkelők, terroristák és halálbrigádok az iraki konfliktusban*. Külügyi Szemle, 2007. nyár-ős.

favorizált hatalmi rendszert isteni tekintéllyel próbálták igazolni.”⁸⁴

De ne gondoljuk, hogy a vallási fanatizmus „érvrendszerkénti” használata manapság már csak az iszlám fundamentalisták privilégiuma. Olykor a félelem némely formája (például mint „tehetlenségre ítélt jóakarát”) még a szabadságszerető és humanista embereket is képes meggondolatlan döntésekre sarkallni. Húsz éve a NATO légierője nemzetközi jogi felhatalmazás nélkül bombázta a Slobodan Milošević vezette Jugoszláviát. Az akkori jugoszláv elnököt, illetve az általa irányított országot ugyan a legjobb indulattal sem lehetne demokratikusnak nevezni, de a nemzetközi jog megsértése enyhén szólva is zavaró momentum a történetnek. Mégis voltak, akik igazolva látták az akciót. Például Václav Havel, aki egy angol nyelvű folyóiratban úgy érvelt, hogy az emberi jogok az állam jogai fölött állnak. Havel aztán pontosította ezt a „magasabb” törvényt. „Az emberi jogok, az emberi szabadság és az emberi méltóság lényege mélyebben található annál, mint amit a tapasztalati világban fellelhetünk. (...) Közben az állam emberi teremtmény, az emberek Isten teremtményei.”⁸⁵ Ha Havel két premisszáját ítéletként olvassuk, mindenképpen arra a következtésre jutunk, hogy a NATO ugyan megsértette az érvényben lévő nemzetközi jogot, de mint Isten „magasabb törvényeinek” eszköze, helyesen cselekedett. Ha ez nem maga a vegytiszta vallási fundamentalizmus, mondja Žižek, akkor ennek a fogalomnak nincs is semmi értelme. Akkoriban az ismert német szociológus, Ulrich Beck, a „militarista humanizmus”, illetve „militarista pacifizmus” önellentmondó fogalmaival illette az effajta álláspontot.

*

Az emberiség múltját feltáró művek többsége a háború és az erőszak véget nem érő sorozataként mutatja be a történelmet. Köz-

⁸⁴ Gray, John: *Politik der Apokalypse*. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt. Klett-Cotta, Stuttgart, 2009. 286–287.

⁸⁵ Idézi Žižek, Slavoj: *Das fragile Absolute*. Warum es sich lohnt das christliche Erbe zu verteidigen. Verlag Volk & Welt. Berlin, 2000. 96–97.

helyszerű, de ettől még sajnós, igaz az effajta interpretáció, hiába állítja ennek ellenkezőjét korunk néhány divatfilozófusa, például Yuoval Noha Harari.⁸⁶

A korábbi évszázadokban leginkább az államok hódító törekvéseiben látták a szervezett erőszak okát (Condorcet), napjaink véres eseményei mögött sokan a vallási fanatizmus változatos formáit vélik felismerni. S úgy gondolják, hogy jobbára a monoteista vallások gerjesztette fanatizmustól kell félnünk. Alain de Benoist, a francia „Új Jobboldal” vezéralakja már az ezerkilencszáznyolcvanas évek elején megjelent munkájában a monoteista vallások (főként a zsidó-keresztény vallás) eredendően erőszakos természetét hangsúlyozta, és az úgymond „jóval toleránsabb”

⁸⁶ Harari, Yuval Noah: *Homo Deus*, Ford.: Torma Péter. Animus Kiadó, Budapest, 2018. Harari jócskán alábecsüli a napjainkban is zajló helyi háborúk és terrorcselekmények áldozatait. Slavoj Žižek joggal hívja fel a figyelmet a furcsa ellentmondásra, hogy a média rendkívül nagy teret szentel a terrorizmus nyugati áldozatai iránt érzett szolidaritásnak (gondoljunk a New York-i ikertornyok lerombolása után megjelenő „Mindannyian New York-iak vagyunk!” feliratokra vagy a Charlie Hebdo elleni véres merényletet követő világméretű tiltakozás jeleként milliók által hordott *Je suis Charlie* pólókra). Ugyanakkor látott-e valaki „Mi mindannyian Bagában élünk!” feliratú pólót viselni? „Aki esetleg nem tudná: Baga kisváros Nigéria északi részén, ahol a Boko Haram nevű terrorszervezet két év alatt ötször hajtott végre véres terrorakciót. 2015-ben felgyújtották a várost, és a tömegmészárlásnak legalább 2000 lakos esett áldozatul.” Žižek, Slavoj: *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2017. 208. Ford.: Frank Born.

pogány politeizmus rehabilitálását javasolta.⁸⁷ Ekkortájt nemigen vették komolyan ezt az „eretnek” javaslatot, de az iráni iszlám forradalmat követő évtizedekben fokozatosan erősödő és alig egy évtized alatt világméretűvé terebélyesedő terrorizmus a vallástudományokban járatos szakemberek figyelmét is felkeltette. Napjaink „erőszakdiskurzusai” arról tanúskodnak, hogy egyre többen gondolják: a monoteista vallások „belső természetének feltárása” révén lehet eljutni az erőszak újjáéledésének valódi mozgatórugóhoz. Ha pedig a világban folyó véres eseményeket tisztán politikai kontextusban vesszük szemügyre, általában az iszlámra szokás mutogatni mint „genetikusan és generikusan erőszakos” vallásra, és közben elegánsan elfeledkezni a tényről, hogy – legalábbis a múltban – a többi monoteista vallás gyakorlata sem nélkülözte a véres erőszak transzcendens igazolását.

A monoteista vallások és az erőszak összefüggéseinek kutatásában Jan Assmann munkái hozták az áttörést. Assmann első ilyen tematikájú könyve 1997-ben jelent meg, *Mózes, az egyiptomi* címmel. A 2003-as *A mózesi megkülönböztetés – avagy a monoteizmus ára* kifejezetten a zsidó vallás (mint minden monoteista

⁸⁷ Benoist, Alain de: *Hogyan legyünk pogányok?* Ford.: Gazdag István. Európa Authentica, Budapest, 2008. De Benoist másik tanulmányában olvashatjuk: „az biztos, hogy az antikvitástól minden nép gyakorta alkalmazott erőszakot anélkül, hogy mögöttük vallási imperatívusz állt volna. Az effajta erőszakcselekedetekben még nem jelent meg a parancs, hogy az embernek az istenek szándékát kell megvalósítania. Ebből a nézőpontból nehezen vitatható, hogy a monoteizmus új típusú gyűlöletet hozott a világba: a pogányok, az eretnekek, a fétisimádók és az ő templomaik, rítusaik és isteneik iránt megnyilvánuló gyűlöletet.” Benoist, Alain de: *Violence sacrée, guerre, et monothéisme*. *Krisis*, avril, 2010. Részben ehhez hasonlóan gondolkodik Maurizio Bettini is, amikor *A politeizmus dicsérete* című könyvében felteszi a kérdést: vajon mi, a nyugati kultúrkörben szocializálódott emberek, miért nem mondjuk sohasem, hogy Homéroszt vagy Vergiliust „meghaladta az idő”. Miközben természetesnek tartjuk, hogy a zsidó/keresztény monoteizmus kizárólag történeti érdekességként tekint a görög és a római sokistenhitre. Lásd Bettini, Maurizio: *Éloge du polythéisme*. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques. Les Belles Lettres, Paris, 2018. 13. Ford.: Vinciane Pirenne-Delforge.

vallás ideáltípusa) „erőszakkulturáját” mutatja be.⁸⁸ Assmann központi fogalma az úgynevezett *mózesi megkülönböztetés*, amellyel – legalábbis a német tudós szerint – teljesen eredeti vallási/kulturális jelenség lépett az emberiség történetébe. Ugyanis a Mózes nevével szorosan összekapcsolódó egyistenhittel polarizálódott először vallási térben az egész emberiség. Ekkor következett be, hogy az igaz/hamis megkülönböztetés mentén lettek zsidók és nem-zsidók, keresztények és pogányok, muszlimok és hitetlenek, majd egyre kifinomultabb változatokban: zsidók és szamaritánusok, keleti és nyugati keresztények, katolikusok és protestánsok, siiták és szunniták és így tovább.⁸⁹

A történelmi hűség kedvéért el kell ismerni, írja Assmann, hogy az erőszak nem a fokozatosan diaszpóra létre kényszerült zsidóság körében teljesedett ki (a rabbik jól kezelték az agresszív energiákat), hanem a kereszténységben és az iszlámban. De bár-hogy is nézzük, mégiscsak a mózesi radikális monoteizmus horizontján keletkezett a különbség, az igaz és a hamis vallás elválasztása, illetve hogy „meg lehetett különböztetni egymástól az igaz Istent a hamis istenektől, és ezzel együtt a hamis vallások híveit megtérésre készíteni, míg az igaz vallástól elfordulókat ki lehetett taszítani a közösségből.”⁹⁰ Assmann ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ezt nem tekinthetjük a tisztán politikai értelemben vett barát/ellenség megkülönböztetésnek. Noha Jahve a zsidó néppel kötött szövetségen keresztül nyilvánvalóvá tette, hogy a zsidóságot kiemelt figyelemben részesíti, de ez nem jelentette, hogy ne gondoskodna a többi népről is. A szövetségkötésen belül, egyfajta „belső szférában” azonban mégiscsak létrejöhett az oppozíció, amely már a barát/ellenség megkülönböztetést is tar-

⁸⁸ Magyarul Assmann, Jan: *Mózes, az egyiptomi*. Ford.: Gulyás András, Ábrahám Zoltán, Görföl Tibor, Tóth Péter. Osiris Kiadó Budapest, 2003. A másik munka még nem jelent meg magyarul.

⁸⁹ Lásd Assmann, Jan: Mose und der Monotheismus der Treue. Eine Neufassung der „mosaischen Unterscheidung. In: Tüek, Jan-Heiner (Hg.): *Monotheismus unter Gewaltverdacht*. Zum Gespräch mit Jan Assmann. Herder Verlag, Freiburg, Basel Wien, 2015. 16.

⁹⁰ I. m. 16. „A mózesi monoteizmus kifejezett ellenvallás, amelynek ahhoz, hogy önmagát meghatározza, szüksége van ellenképre. Ezért őrizte meg a Biblia Egyiptom képét saját ellenképeként. Az ellentét központi fogalma a bálványimádás vagy idolátria.” Assmann, *Mózes...*, i. m. 261–262.

talmazta. „Ez a megkülönböztetés a képtilalomhoz és az idegen istenek imádatához kapcsolódik, és központi szerepe van a Második Törvénykönyvben. „Ne borulj le ezek előtt a képek előtt és ne imádd őket; mert én, az Úr, a te Istened féltékeny Isten vagyok. Az atyák vétkét megtorlom gyűlölőim fiain, sőt fiainak fiain és azok fiain is.” (5Móz 5,9) Isten abszolút hűséget követel választott népétől, és nem tűr semmiféle elhajlást a parancsolatoktól. Az idézett szövegben a „féltékeny Isten” kifejezés a leginkább talányos. Némelyek egyenesen narcisztikus vonásokat fedeznek fel benne, azaz Istent kizárólag az önmaga számára megkövetelt feltétlen és kizárólagos tisztelet érdekli, s minden egyéb emberi cselekedet csak másodlagos jelentőségű számára. Ezt a feltételezést látszik igazolni a Kivonulás Könyvében (2Móz 32,1-6) található „aranyborjú sztori”. Történt, hogy miután Mózes az Úr társágában túl sok időt töltött a Sínai hegyen (negyven napot), a vezér és irányítás nélkül maradt zsidóság alternatív vallást (vagy közösségi „ideológiát”?) kreált magának. Áron főpap vezetésével egy aranyborjút öntöttek a nép által összeadott arany ékszerekből, és ezt tekintették istenüknek. Az „árulás” annyira feldühítette az Urat, hogy haragjában Mózes kivételével ki akarta irtani az egész zsidó népet. Szerencsére a zsidóság érdekében elmondott védőbeszéddel Mózesnek sikerült jobb belátásra bírnia („Miért gerjedne fel, Uram, haragod néped ellen, amelyet kihoztál Egyiptom földjéről, nagy erővel és hatalmas kézzel?” 2Móz 32.11).⁹¹ De miután Mózes visszatért az övéi közé, magának is szembesülnie kellett az aranyborjút körbetáncoló, extatikus örömben úszó tömeg látványával. Ettől rettenetes haragra gerjedt, és rögvest büntetőkommandót szervezett a hívekből. A csapat pedig valóságos vérfürdőt rendezett a „hitehagyott” zsidók között. A kommandósok legalábbis a bibliai történet szerint azon a napon huszonháromezer zsidót öltek meg, mégpedig válogatás nélkül. Testvért, rokont és barátot egyaránt lemészároltak. A vérengzést követően Mózes így szólt a kommandó tagjaihoz: „Ma az Úrnak szenteltétek kezeteiket, mindenki a fia és a testvére által, így ő nektek adja majd áldását.” (2Móz 29)

⁹¹ A bibliai idézetek forrása a *Szentírás*. Szent Jeromos Bibliatársulat kiadása. Budapest, 1997.

A zsidó monoteista vallás mintegy „genetikusan erőszakos” természetéről, illetve a kollektív büntetésről szóló diskurzus másik gyakran emlegetett példája az Ószövetség Második Törvénykönyvében (a református Bibliában ez Mózes Ötödik Könyvéként szerepel) található „hadijog” problematikájához kapcsolódik. Az *Egy város eleste* (5Móz 13,13–18) versekben a hittől eltántorodott városokra váró kemény büntetésekről olvashatunk. Ha megállapítható a tény, hogy az ellenséges városok lakói idegen isteneket imádnak, „rögtön hányd kardélre annak a városnak a lakóit, s töröld el azt és mindazt, ami benne van, a jószággal együtt. Minden holmiját, amije csak van, hordd össze utcái közepére, s gyűjtsd fel a várossal együtt, és égesd el teljesen az Úrnak, a te Istenednek tiszteletére, s a város romhalmaz legyen mindörökre: fel ne építsék többé.” De a Bibliában az ember még sincs teljesen alávetve az isteni önkénynek, hiszen olykor éppen az ember az, aki józan eszével és a benne rejlő „szolidaritás-érzületre” támaszkodva még Istent is képes jobb belátásra bírni. Gondoljunk például Ábrahám Szodoma melletti bátor kiállítására, amikor meggyőzi Istent, hogy nem helyénvaló a kollektív büntetés eszközével élni, és mindenkit (bűnöst és bűntelent) egyaránt elpusztítani. Ha csak időlegesen is, de Ábrahámnak sikerült Szodomát megóvni a megsemmisüléstől. Ez rendkívül fontos szövegrész, hiszen arról tanúskodik, hogy a zsidó/keresztény vallásban a teremtménynek (az embernek) is igaza lehet a teremtővel (Istennel) szemben. A „forradalmi tett” megérintette Pilinszky Jánost is: „Gyönyörű passzus. Ábrahám szavai épp azzal, hogy annyira emberiek, hatolnak egyenesen Isten szívébe.”⁹² Kérdés, rábukkanhatunk-e a Koránban ehhez hasonló helyekre, azaz biztosít-e valamiféle autonómiát az emberi döntések számára az iszlám vallás szent könyve? A vallástörténészek többsége úgy véli, az ember döntési szabadságának szinte semmilyen helye sincs a Koránban. Nyilvánvaló, hogy a Bibliához hasonlóan a Korán is kegyetlen sorsot szán a hitetleneknek. „Öljétek meg őket, ahol csak rájuk letek, és úzzétek ki őket onnan, ahonnan kiűztek benneteket. A megkísértés rosszabb, mint az ölés (...), hogyha harcolnak ellenetek, akkor öljétek meg őket! Ez lesz a hitetlenek fizetsége.” (2. Szúra, 191–

⁹² Pilinszky János: *Szög és olaj*. Vigilia, Budapest, 1982. 155–156.

192)⁹³ Illetve: „a hitetleneknek Allahhal szemben fabatkát sem érnek a javaik és a gyermekeik. Ők (akkoron a Pokol) tüzét (táplálják) tüzelő gyanánt.” (3. Szúra, 10).

A Koránban azonban olyan verseket is találhatunk, amelyek elítélik az ártatlanok megölését, illetve helytelenítik a kollektív büntetést. „Emiatt írtuk elő Izrael fiai számára azt, hogyha valaki megöl emberi lényt, anélkül, hogy (annak halála bosszú lenne) valaki másnak (a megöléséért), vagy (megtorlás lenne azért), hogy a (megölt) romlást (okozott volna) a földön – akkor az olyan, mintha az összes embert ölte volna meg.” (5. Szúra, 32).

A Jan-Heiner Tüek által szerkesztett *Meghalni istenért – ölni istenért* című kötet tanulmányai ugyancsak az iszlám és erőszak kérdéseit járják körbe.⁹⁴ Az egyik karakterisztikus álláspontot Martin Rhonheimer, a római Santa Croce Egyetem etikaprofesszora képviseli, aki szerint az iszlám nem a *béke*, hanem a *háború vallása*. Rhonheimer úgy látja, hogy a Korán alapvetően „történelmietlen” szellemiséget és erkölcsöt sugall, mivel a betű szerinti értelmezés parancsa feleslegessé teszi Mohamed szavainak újrainterpretálását. Az ugyan tény, hogy léteztek és léteznek iszlám tudósok, akik időről időre megkísérlik történetileg és filológiaiailag „korszerűsíteni” a Koránt. De, mondja Rhonheimer, nem elég csak a történeti-kritikai olvasat fontosságát hangsúlyozni, „arra is rá kellene kérdezni, hogy egy kritikai interpretáció, túl az iszlám tudósok szűk akadémiai körein, megérint-e még valakit, és mennyire tekintik irányadónak ezeket a munkákat a korániskolákban, illetve a muszlim/arab országok vallástudósai (*ulama*) körében.”⁹⁵

A muszlim országok reformteológusai gyakran az életüket veszélyeztetik, amikor történeti-kritikai exegézisnek vetik alá a szent szövegeket. A szó szerinti értelmezéssel az a legnagyobb baj, hogy – a látszat ellenére – éppenséggel a legnagyobb önkénynek és tetszőlegességnek ad teret, hiszen nincs szükség semmilyen „szakértői diskurzusra”, amely korrigálhatná az egyé-

⁹³ A Koránból vett idézetek forrása: *Korán*. Helikon Kiadó Budapest, 1995. Ford.: Simon Róbert.

⁹⁴ Tüek, Jan-Heiner (Hg.): *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*. Herder Verlag, Freiburg, Basel, Wien, 2015.

⁹⁵ Rhonheimer, Martin: *Töten im Namen Allahs*. In: Tüek: *Sterben...*, 25.

ni interpretációk önkényességét. Az iszlám szó jelentése „alávetés”, mégpedig olyan feltétlen engedelmesség az isteni akaratoknak, amelyet lehetetlen az emberi ész szabályaival mérni, éppen ezért minden ember kitett a manipuláció és az önkény iránti engedelmességnek. Az iszlám, hangzik Rhonheimer ítélete, nem is egyszerűen csak vallás, hanem olyan szabálygyűjtemény, amely kultikus, politikai és a társadalmi viselkedést meghatározó elemeket foglal magában, és amely átfogó politikai-vallási totalitásigénnyel lép fel. Ezért lehetett az iszlám születése pillanatától expanzív, és tekinthetett úgy a háborúra, mint a vallás terjesztésének természetes eszközére. Rhonheimer szerint nem meggyőzőek az érvek, amelyek megpróbálnak párhuzamot vonni a kereszténység és az iszlám nevében elkövetett erőszakos és háborús cselekedetek között. A kereszténység eredeti forrásaiban, az evangéliumokban, Jézus olyan kijelentéseket fogalmaz meg, amelyek a vallás és a politika szétválasztásának fundamentumául szolgálnak. „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré, és az Istennek, ami az Istené” (Mt. 22,21), illetve „Tedd vissza hüvelyébe kardodat! Aki kardot ragad, az kard által vész el” (Mt. 26,52). Ezek a mondatok nemcsak azt jelentik, hogy a keresztények között a béke tekinthető normális állapotnak, hanem érintik a keresztények viszonyát a nem keresztényekhez. „A kereszténység alapító karizmájához szorosan hozzátartozik a vallás és a politika szétválasztása, továbbá a fizikai erőszak megvetése és az ellenség szeretetének parancsa. A kereszténység a szent szövegekből nem vezetett le semmiféle jog- és társadalomrendet, csak asszimilálta a római jogot és a pogány antik kultúrát. A politika és a vallás összekapcsolásának különféle változatai nem az egyházból indultak ki, hanem a világi hatalmaktól.”⁹⁶ Ha bizonyos részgazságokat tartalmaz is ez a megállapítás, a katolikus teológus Rhonheimertől nem áll távol a törekvés a történetek utólagos megszépítésére.

Ezekre az egyoldalúságokra és elfogultságokra mutat rá vitapartnere, Katajun Amirpur, aki a hamburgi egyetemen az iszlám teológia professzora (és nem melleleg: nő!). Amirpur először is idézi a nyilatkozatokat és tiltakozó leveleket, amelyeket 2014-ben több száz nyugaton élő és tevékenykedő iszlám teológus írt alá, és

⁹⁶ Rhonheimer. i. m. 30–31.

amelyek címzettje az Iszlám Állam és annak (akkor még élő) önjelölt kalifája, Abu Bakr al-Baghdadi voltak. Az aláírók egyértelműen elutasították az iszlám nevében elkövetett agresszív terrorcselekedeteket, és úgy érveltek, hogy „az iszlám olyan értelmezése, amely azt a gyűlölet és az erőszak archaikus ideológiájává akarja züllesztetni, teljesen elfogadhatatlan számunkra.”⁹⁷ Egyébként az aláírók többsége az iszlám konzervatív szárnyához tartozik, mondja Amirpur, de közös a szándékuk, hogy „az iszlám teológiát egyértelműen a terrorizmussal szemben pozicionálják.”⁹⁸ Amirpur és a tiltakozó levelek aláíróinak legfontosabb érve, amellyel az iszlám úgymond genetikusan erőszakos természetét igyekeznek cáfolni, a Korán szó szerinti értelmezésének cáfolatán nyugszik: a Korán „egyetlen versét sem szabad úgy interpretálni, hogy közben nem vesszük tekintetbe a Korán egészét és a hozzá kapcsolódó teológiai hagyományt.”⁹⁹ Másik érve a mai iszlám gondolkodók törekvése, hogy a nők helyzetén javítsanak. Amirpur arra a tényre is felhívja az olvasók figyelmét, hogy a Korán megszületése pillanatában kifejezetten „feminista” műnek számított, hiszen megtiltotta a leánycsecsemők megölését, ami az arab törzsek akkori életében megszokott jelenségnek számított. Továbbá bizonyos kötelezően adandó örökséget is előírt a lányok részére, illetve Amirpur arra a – ma már megmosolyogtató – tényre is emlékeztet, hogy a próféta sohasem verte meg a feleségét. Végezetül Amirpur rámutat, hogy a fundamentalisták és az iszlámkritikusok „egy hajóban eveznek”, hiszen mindkét szélsőség ugyanazokkal az eszközökkel operál: egy-egy verset kiragadnak a Koránból, és ezeket hol az erőszak igazolására, hol ijesztgetésre használják fel.

Hogy Amirpur és a hozzá hasonlóan gondolkodó iszlám teológusoknak mekkora a befolyásuk a döntően muzulmán hívők által lakott országokban és régiókban, nemigen tudom megítélni. Mindenesetre nemcsak a manapság divatos „politikai korrektség”, de a jó ízlés és keresztény univerzalizmus erkölcsi parancsa is meg-

⁹⁷ Amirpur, Katajun: *Islam und Gewalt. Der Fundamentalismus der Krieger und der Kritiker*. In: Tüek, *Sterben...*, 44.

⁹⁸ I. m. 45.

⁹⁹ I. m. 47. „Nem lehet a Korán versei között úgy szemezgetni, hogy ezeket a verseket ne az egész mű kontextusában helyezzük el.” Uo.

követeli, hogy helyt adjunk a „másik oldal” álláspontjának is. Nyilvánvaló, hogy Amirpur megpróbálja összeegyeztetni a maga iszlám hitét és tradícióit a nyugati demokráciák értékrendjével. Ezért mindenképpen megérdemli, hogy szurkoljunk neki.

A kétezres évek elején az amerikai neurológus és filozófus, Sam Harris is figyelemre méltó gondolatokat fogalmazott meg az ábrahámi vallások (kiváltképpen az iszlám) erőszakos jellegéről. A filozófust Richard Dworkin és Daniel Dennett mellett az úgynevezett új ateizmus legismertebb képviselőjének tekintik az Újvilágban.¹⁰⁰ *A hit vége – vallás, terror és az értelem világossága* című könyvének eredeti kiadása példátlan sikert ért el a könyvpiacra (270 000 vásárlót regisztráltak a könyvesboltok), ami filozófiai munkák esetében valóban rendkívülinek számít.¹⁰¹ A szerző a második kiadáshoz írt utószavában Richard Dworkinnak az emberi erőszak természetéről vallott álláspontját foglalja össze: „Az emberi psziché kétféle betegségben szenved: egyrészt az a kényszer mozgatja, hogy generációról generációra vérfürdőket rendezzen, másrészt az a hajlam munkál benne, hogy az embereket csoport-hovatartozásuk szerint ítélje meg, ahelyett, hogy individuumokként venné tekintetbe őket. Az ábrahámi vallások mindkét betegséget nagymértékben súlyosbítják, és veszélyes robbanóeleget kevernek össze belőlük. Szándékosan vaknak kell lenni, hogy ne vegyük észre a polarizáló szándékot, amely nemcsak jelen van ezekben a vallásokban, de a szembenállást igen gyakran

¹⁰⁰ Megszokhattuk, hogy a rendszerváltozás óta a meglehetősen felszínes és haszonelvű politikai publicisztikában egyfolytában az egykori marxista ideológia és filozófia úgymond radikális materializmusáról és harcos ateizmusáról olvashatunk – döntően megvetéssel és undorral teli írásokat. Csakhogy a valóság ennél sokkal árnyaltabb volt. Például az 1960-as és 70-es évek szovjet filozófiai vitáiban, amelyek a tudat és szellemi létezés ontológiai státuszát próbálták értelmezni, komoly gondolkodók véleményei sokszor kifejezetten idealistának tűnnek a kortárs amerikai elmefilozófusok kérlelheterlen ateizmusához képest. Például Evald Iljenkov kitarzott felfogása mellett, hogy a tudat tényeit (a gondolatokat) nem lehet az agysejtekben végbemenő anyagi folyamatokra visszavezetni.

¹⁰¹ Harris, Sam: *Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft*. Edition Spuren, 2007. Ford.: Oliver Fehn. A mű eredeti címe: *The End of Faith – Religion, Terror and the Future of Reason*, W. W. Norton & Company, New York.

(hacsak nem mindig) az erőszakos gyűlölködésig fokozzák. És jelenleg a gyűlölködés uralkodik a világon.”¹⁰²

Harris maga is azt vallja, hogy a vallásos hit nem pusztán helytelenül értelmezi a természeti és társadalmi folyamatokat, hanem antiszociális és agresszív viselkedésre ösztönöz. Igazság szerint a szerző a hit nem minden formáját utasítja el, mert – s ezt az álláspontját többször is megismétli – vitathatatlan, hogy a hit a mindennapi életben, sőt a tudomány világában is az eredményes emberi cselekvés konstitutív előfeltétele. Például hiszünk abban, hogy holnap is felkel a nap, vagy mondjuk érdemes elkerülni a személyes kontaktust a mérgeskígyókkal, továbbá hiszünk abban is, hogy megbízhatunk barátaink ígéreteiben, illetve hogy a megfelelő statikai szabályok betartásával felépített hídon majd biztonságosan lehet közlekedni stb. Elismerő gondolatokat fogalmaz meg a misztikáról, amelyet – szemben a vallással – értelmes vállalkozásnak tekint. „A misztikus elismer valamit a tudatnak a tiszta fogalmi gondolkodást megelőző természetéből, és nyitva hagyja az utat az effajta tudás racionális megvitatása előtt. A misztikusnak jó okai vannak, hogy ebben higgyen, és ezek az okok empirikus természetűek. Világunk felkavaró titkait lehetséges a fogalmak segítségével analizálni (ezt teszi a tudomány), de a fogalmi gondolkodástól függetlenül is lehetséges értékes tapasztalatokat szerezni (s ebben segít a misztika). A vallás a jó fogalmak tartós elfojtása a rossz fogalmak segítségével. A vallással tagadjuk, hogy az ember korlátozott ismeretei okot adhatnak a reményre és a félelemre is.”¹⁰³

A vallásos hit lényege azonban teljesen eltér a hit „pozitív változataitól”. Mert amíg a mindennapi élet hit-tartalmait olyan „csekknek” tekinthetjük, amit a halál előtt be lehet váltani, tehát előbb-utóbb el lehet dönteni, hogy „jó befektetés” volt-e vagy sem, addig a vallásos hittel nem ez a helyzet. Például a hídról kiderül, hogy valóban jól építették-e meg, az orvos által beadott penicillininjekció hatásos volt-e a betegséggel szemben és így tovább.¹⁰⁴ Továbbá azt is érdemes hangsúlyozni, hogy a tudo-

¹⁰² Harris, i. m. 239.

¹⁰³ Lásd i. m. 231.

¹⁰⁴ Lásd i. m. 67.

mány szféráiban tevékenykedő embertársaink nem tarthatnak valamiféle kritikán felül álló respektusra igényt. Egy tudósnak vagy egy mérnöknek az elismeréshez kontrollálható teljesítményt kell produkálnia. Ellenben a vallásos hitnek nincs szüksége tapasztalati igazolásra, mondja Harris.

Noha Harris kritikájának centrumában az iszlám vallás áll, olykor saját hazája vallási fundamentalizmusát sem kíméli. Az egyik szellemes példája George W. Bush 2001. szeptember 20-án elmondott beszédének parafrázisa. Harris csak kicserélte a Bush-beszédben elhangzott Isten nevet Apolló nevére. S ekkor a következőképpen hangzott a beszéd: „A szabadság és a félelem, az igazságosság és a kegyetlenség háborúban állnak egymással, s mi jól tudjuk, hogy Apolló nem lehet semleges egy ilyen háborúban.”¹⁰⁵ Bush retorikájában a középkori keresztes háborúk frazeológiája elevenedik meg, s az elnök beszédét követő sok millió tévénéző joggal érezhette úgy, hogy egy bibliaórán vesz részt. „És ez legalább annyira nyugtalanító, mint a félelem az iszlám világ fanatikusaitól.”¹⁰⁶ Az iszlám monoteizmussal kapcsolatban azonban felhagy a tréfálkozással, és kíméletlen hangra vált. Szerinte semmi értelme az iszlámot az iszlám fundamentalizmustól megkülönböztetni, mert a legtöbb muszlim hívó a szó nyugati jelentésében igenis „fundamentalista”, még ha önmagukat a „mérésékelték” közé sorolják is, hiszen a Korán parancsainak betű szerinti követése nem is tesz lehetővé másfajta opciót. „A fundamentalisták és a mérsékelték közötti különbségtételt – és ez érvényes a ’szélsőségesek’ és a ’mérésékelték’ közötti különbségre is – csak abban a mértékben érdemes tekintetbe venni, hogy mennyiben követelik meg tőlük a politikai és katonai cselekvést, ami egyébként az iszlám hit gyakorlásának lényeges alkotórésze. Akik valóban hisznek, azoknak az iszlám az emberi élet minden dimenzióját áthatja, beleértve a politikát és a törvényalkotást. Lehet mondani, hogy ezek az emberek nem fundamentalisták vagy ’extrémisták’, hanem csak ’iszlámisták’, de ez a lényegen nem változtat semmit.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ I. m. 45.

¹⁰⁶ I. m. 45.

¹⁰⁷ I. m. 111.

Ám a vallástudomány számos képviselőjét lehetne idézni, aki az iszlám méltányos megítélésének fontosságát hangsúlyozza. Ezek egyike Oliver Roy, aki *A globalizálódott iszlám* című könyve bevezetőjében írja: „A kérdés természetesen nem az, hogy mit mond a Korán valójában, mert a szent szövegek mindegyike ambivalens értelmű, és szinte minden az értelmezéstől és az interpretációtól függ. Ezek mögött pedig mindig emberek állnak. A Bibliával ugyanúgy lehet az inkvizíciót igazolni, mint Assisi Szent Ferencet.”¹⁰⁸

Szokás úgy is érvelni, hogy az iszlám csak látszatvallás, mert „minimális célja”, hogy a nagyobb termékenység „biológiai fegyverével” legyőzze a „nyugati világot”. Az érv első pillanatra nagyon hatásosnak tűnik, csak hogy valójában nem lehet kimutatni, hogy a kiemelkedően magas demográfiai adatok és az iszlám vallás között összefüggés lenne. Például 2000-ben Indonéziában, ahol a lakosság kilencven százaléka muzulmán hitű 2,6 gyermek jutott egy nőre, a döntően katolikus Fülöp-szigeteken 3,6.¹⁰⁹

Úgy vélem, azoknak az álláspontját érdemes elfogadni, akik szerint mégiscsak érdemes az iszlám mint *vallás* és az iszlamizmus mint *agresszív politikai eszme* között különbséget tenni.¹¹⁰ Így jár el egyébként napjaink egyik legismertebb történésze, az eredetileg szíriai bevándorlóként Németországba érkezett Bassam Tibi is, aki így határozza meg az iszlám és az iszlamizmus közötti különbséget: „Ha az iszlámról, a migrációról és a németországi iszlám diaszpóráról beszélünk, meg kell különböztetnünk egy-

¹⁰⁸ Roy, Olivier. *L'islam mondialisé*. Éditions du Seuil, Paris, 2004. 15.

¹⁰⁹ I. m 17.

¹¹⁰ Marcel Gauchet a pakisztáni Abu al-A'la Mawdudi (vagy Abu al-Máudúdi) nevéhez köti a modern radikális iszlám megszületését, aki már a múlt század harmincas éveiben harcot indított az angol gyarmati uralom és a hinduizmus ellen. Mawdudi nem a „muzulmánok államát”, hanem „iszlám államot” akart létrehozni, és igazából ő alkotta meg magát a fogalmat is. Lényegében az iszlámot „politikai filozófiává” alakította. Tagadta a vallás és a polgári élet elválasztásának lehetőségét, mert „az iszlám a szó valódi értelmében nem is egyszerűen monotheista vallás, hanem a társadalmi-közösségi élet egyedül hiteles szervező elve”. Lásd Gauchet, Marcel: *Les ressorts du fondamentalisme islamique*. Le Débat, 2015/6. 72–73. Továbbá Póczik Szilveszter: *Radikális politikai iszlám eszmevilága*. Magyar Tudomány, <http://www.matud.iif.hu/2011/05/09.htm> 1-7.

mástól az *iszlámot* és az *iszlamizmust*. Az európai civilizációs identitás a szekuláris értékek által meghatározott és egyetemes, tehát nem lehet sem etnikai, sem vallási alapon leírni. Az iszlamizmus párhuzamos társadalmak létrehozását tűzi ki célul, amelyeket etnikai és vallási jegyekkel definiálhatunk, így az integráció gyakorlatilag kivitelezhetetlen vállalkozás. Szeptember 11. után kötelességünk az iszlámot és az iszlamizmust megkülönböztetni. A merénylők iszlamisták voltak, a migránsok többsége viszont egyszerű muszlim ember.”¹¹¹

Tehát Tibi határozott álláspontja, hogy *az iszlám a monoteista vallások egyike, míg az iszlamizmus egyfajta politikai ideológia*. Aki ezt a különbséget nem teszi meg, azzal nem lehet racionális vitát folytatni. Lehetséges, hogy a jó szándék mozgatja azokat, akik tartózkodnak, hogy megtegyék ezt a különbséget. Csakhogy nagy baklövés a politikai korrektségre hivatkozva eltagadni az igazságot. Ezt a hibát követi el a német CDU politikusnője, Barbara John is, aki szerint az iszlamizmus „csak gondolatkonstrukció, és semmi értelme komolyan beszélni róla.” Ez a posztmodern konstruktivizmus „vulgarizáló játéka”, mondja Tibi, amely csak „konstrukciónak” tekinti az objektív valóságot. A radikális iszlamisták persze nagyon leleményesek, mert az anti-iszlamizmust folyton az antiszemitizmussal állítják párba, mondván: „ez a muzulmánok elleni rasszizmus.” Csakhogy a párhuzamnak nincs valóságos alapja. A német zsidók szinte teljesen asszimilálódtak, betartották a német állam törvényeit, és sokszor németebbek voltak a németeknél. Bassam Tibi úgy látja, az iszlám összeegyeztethető a demokratikus jogállam normáival, mert az iszlám voltaképpen nyitott vallás; flexibilitását és egykori gyors elterjedését éppen ennek a rugalmasságnak köszönheti.

Végül is mit válaszoljunk a kérdésre, hogy a monoteista vallások erőszakosak-e vagy sem? Úgy gondolom, sok szempontból még ma is iránymutatóak lehetnek a német felvilágosodás nagy zsidó gondolkodójának, Moses Mendelssohnnak a vallás és a

¹¹¹ Tibi, Bassam: *Islamische Zuwanderung und ihre Folgen*. Der neue Antisemitismus, Sicherheit und die ‚neuen Deutschen‘. ibidem-Verlag, Stuttgart, 2018. 216. Tibi a demokratikus jogállam normáival összeegyeztethető, úgynevezett *euroiszlám* felfogásáról lásd Jany János: *Az iszlamizmus*. Eszmetörténet és geopolitika. Typotex Kiadó, Budapest, 2016. 105–106.

politika kapcsolatát elemző írásai. A *Jeruzsálem, avagy a vallási hatalomról és a zsidóságról* című könyvében Hobbes és Locke politikafilozófiai fejtegetéseit továbbgondolva Mendelssohn világosan kifejti, hogy a politika csak korlátozott idejű boldogságot garantálhat a polgároknak. A vallás ugyan az örök üdvösség elnyerésével kecsegtet, de ez a „felhőtlen boldogság” már a látható világ határain túl található. Ezért aztán lényegi különbség van az állam és az egyház között, és a két szférát el kell egymástól választani „Az állam parancsol és kényszerít, a vallás tanít és meggyőz. Az állam *törvényt* alkot, a vallás pedig *erkölcsi utasításokat* ad. Az állam fizikai erőszakkal rendelkezik, és azt alkalmazza is, ha szükségesnek látszik. A vallás hatalma a *szerepet és a jóakaratot*.”¹¹²

Az egyházak szerepe, hogy erkölcsi közösségekként működjenek, de politikai hatalommal nem rendelkezhetnek. Ugyanez fordítva is áll: ha az állam, illetve az állam nevében fellépő politikusok azt ígérik, hogy már a földi világban is paradicsomot tudnak teremteni, ez szükségszerűen despotizmushoz vezet. Ugyanakkor sem az egyház, sem az állam nem vindikálhatja magának a jogot, hogy hitbeli kérdésekben a társadalom tagjai fölött erkölcsbírói szerepben tűnjön fel. Általában a hitbeli meggyőződések is az „ész belátásain” nyugszanak, noha Mendelssohn azt is állítja, hogy végső soron nem a morál alapozza meg a vallást, hanem az erkölcsnek a vallási meggyőződés talaján kell kisarjadnia. Vagyis akik a vallást a politika eszközévé akarják silányítani, beláthatatlan következmények folyamatát indítják el. Az általuk útjára indított erőszak-cunami legelőször őket fogja elsöpörni.

*

Ulrich Beck egyik nagy hatású könyvében írja, hogy a kockázattársadalom egyúttal *katasztrófa*-társadalom is. Ezt a világot „az a veszély fenyegeti, hogy a kivételes állapot válik benne normális

¹¹² Mendelssohn, Moses: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Union Verlag, Berlin, 1989. 365.

állapottá.”¹¹³ Beck diagnózisa sokkolóan pontos: olykor valóban úgy tűnik, innentől annak „biztos tudatában” kell berendeznünk mindennapjainkat, hogy bármikor bekövetkezhet egy globális méretű összeomlás. A félelem a jövőtől szinte sejtjeinkbe ivódott. (Persze, a kínos kérdés továbbra is munkál a háttérben: voltaképpen hogyan lehet normálisan élni az általánossá lett szorongás és félelem világában?) De a helyzet még ennél is rosszabb, tudniillik a „katasztrófa-irodalomban” tájékozódó olvasó szembesül azzal, hogy ma már bármikor bekövetkezhet a katasztrófa, ráadásul az „összeomlásról” és „apokalipsziszról” folytatott társadalomtudományi, filozófiai és közéleti viták elképesztően zűrzavarosak. A „katasztrófa-diskurzusokban” bármit és bárminek az ellenkezőjét ki lehet jelenteni – minden következmény nélkül.

Mindezt tetézi az eléggé el nem ítéhető gyakorlat, hogy a szellemtudományok világában az egymástól radikálisan eltérő álláspontot képviselők nem ütköztetik nézeteiket – legtöbbször tudomást sem vesznek a másféle álláspontról. Ez az átlagnál is jobban érvényesül a klímaváltozás lehetséges következményeit vizsgáló szakirodalomban.

Kivételek azért akadnak. Például Alain de Benoist *Nemnövekedés* című munkája, amelyben az „Új Jobboldal” vezető teoretikusa furcsa módon éppen a baloldalinak tekintett szerzők könyveire támaszkodva áll ki a klíma- és környezetvédelem szükségessége mellett. Benoist több helyen hangsúlyozza, hogy az utóbbi évtizedek ökológiai vitái mutatták meg legvilágosabban, hogy a hagyományos baloldal/jobboldal megkülönböztetés napjainkra elveszítette magyarázó erejét, és beköszöntött a „keresztfrontok” kora.¹¹⁴ „Pontosan az utóbbi évtizedek ökológiai vitáiból lehet levonni a következtetést, hogy ezek már nem értelmezhetők a fősodorba tartozó politikai irányzatok mentén, és hogy a baloldal és a jobboldal közötti különbségtétel végképp semmitmondóvá lett. Mert nemcsak a politikai irányultságú környezetvédelmi mozgalmak, tehát az úgynevezett ’zöld’ pártoknál érzékelhető

¹¹³ Beck, Ulrich: *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitáshoz*. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég Kiadó, Budapest, 2003. 33. Ford.: Berényi Gábor és Kerékgyártó Béla.

¹¹⁴ Lásd Kiss Lajos András: *Kultúrharc és hegemonia – keresztfrontok kora*. Ebben a kötetben.

jelenség, hogy különféle tartalmú politikai programokkal lépnek fel, hanem – és ez a fejlemény talán még nagyobb jelentőségű az is evidencia, hogy a környezetvédelemhez bevallottan ellenségesen viszonyuló erők is különféle politikai táborokhoz tartoznak.”¹¹⁵

A továbbiakban – mintegy az ördög ügyvédjének szerepét magamra véve – jórészt három francia filozófus radikálisan „ökológia-ellenes” munkájának összefoglaló elemzésével szeretném érzékelhetővé tenni, hogy nem tartható a meglehetősen elterjedt vélekedés, amely a zöld gondolkodást, illetve az ökológiai mozgalmakat a baloldalhoz köti.

Az ökológiai mozgalmakat élesen bíráló filozófusok közül elsőként Luc Ferry munkájának néhány fontosabb tézisének mutatom be, ezt az is indokolja, hogy a szerző könyve magyarul is olvasható.¹¹⁶ A másik munka szerzője Stéphane François, akit hazájában az egyik legismertebb „populizmus szakértőként” tartanak számon.¹¹⁷ A harmadik szerző Pascal Bruckner (az úgynevezett „új filozófusok” meghatározó képviselője); ő *Az apokalipszis fanatizmusa* című könyvében baloldali és „marxista találmányként” jellemzi az ökológiai mozgalmakat.

Abban mindhárman egyetértenek, hogy az ezerkilencszázhetvenes években fellendülő ökológiai mozgalmak mögött a radikális ’68-asok csalódottsága áll. „Ha már nem sikerült a kapitalizmus legyőzésére hivatott világforradalmat kiobbantanunk, akkor menjünk neki az egész nyugati civilizációnak.” Luc Ferry és Stéphane François szerint az új forradalmi romantika bizarr szövetségre lépett az addig inkább csak „alvó életre” berendezkedett szélsőjobboldali populizmussal, amely maga is nehezen leírható szerkezet: az újkonzervatív forradalmároktól a gnosztikusokon át a neonáci csoportokig mindenféle irányzat megtalálható soraik-

¹¹⁵ Benoist, Alain de: *Abschied vom Wachstum*. Für eine Kultur des Maßhaltens. Edition Junge Freiheit, Berlin, 2009. 109–110. Ford.: Silke Lührmann. Eredetileg: *Demain, la décroissance!* Penser l’écologie jusqu’au bout. Éditions du Cerf, Paris, 2007.

¹¹⁶ Ferry, Luc: *Új rend: Az ökológia*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994. Ford.: V. Tóth László.

¹¹⁷ François, Stéphane: *L’Écologie politique. Une vision du monde réactionnaire?* Les Éditions du Cerf, Paris, 2012.

ban. „Ebből is sejthető, hogy a modern világnak az ökológiában felvonultatott kritikái egymásnak mennyire ellentmondóak lehetnek. A liberális világ valódi vagy feltételezett bűneinek leleplezése történhet egyfajta nosztalgiából, vagy ellenkezőleg, valamilyen közelebről meg nem határozható remény nevében. Az egyik az elveszett múlt utáni romantikus sóvárgás, a megtiportnak tartott nemzeti identitás-vágy, a másik egy osztályok és korlátok nélküli ragyogó jövőbe vetett forradalmi hit.”¹¹⁸ Luc Ferry sorra veszi a különböző ökoetikai irányzatokat, s határozottan elutasítja azok felvilágosodás- és haladásellenes populizmusát. Kiváltképpen az ökofeminizmussal és a mélyökológiával nincs kibékülve. Az ökofeminizmus voltaképpen éppen az ellenkezőjét teszi annak, mint amit a hagyományos baloldali vagy egzisztencialista feminizmus. Mert az utóbbiak a „természeti meghatározottságok” uralma alól szabadítanak fel a nőket, az ökofeministák meg valamilyen ősi, „eredendő női természet” jogait állítanak helyre. „Az ökofeminizmus szempontjából ez az állítólagos ’emancipáció’ csalóka, valójában a lehető legnagyobb becsapás, mert a nőiségről és a természetiségről való lemondással együtt jár egy tipikusan férfijellegű szabadságmodell elfogadása.”¹¹⁹ Világos, mondja Luc Ferry, hogy miután a természet önmagától nem képes „nyilatkozatot tenni”, rá hivatkozva mindent és mindennek az ellenkezőjét be lehet bizonyítani. Olykor persze egészen engedékeny: „a mélyökológia igazi kérdéseket is fölvet. Hiába fedezi fel rajtuk a jó szimatú kritika a pétainizmus és a baloldaliság szagát, ettől még érvényes kérdések maradnak. Senki sem képes elhíttetni a közvéleménnyel, hogy az ökológizmus – legyen mégoly radikális is – veszélyesebb, mint többtucatnyi Csernobil fenyegetésében élni.”¹²⁰ Ferry nem kedveli az ökológiai gondolkodást, de nem tartja lehetetlennek, hogy dialógust folytasson az antropocentrikus ökoetikai álláspont „lágýabb” és kompromisszumképes változataival.

Stéphane François – legalábbis Luc Ferryhez képest – a teljes engesztelhetetlenség hangján szólal meg. „A radikális naturaliz-

¹¹⁸ Ferry, i. m. 39.

¹¹⁹ I. m. 258.

¹²⁰ I. m. 261.

mus tekinthető a jobboldali, konzervatív és a baloldali progresszív ökológia között található konvergencia-pontnak. Mindkét naturalizmus kritikusan viszonyul a fejlődéshez, értve ezen a technika és az instrumentális ész korlátlan hatalmi ambícióit. Hogy erről meggyőződünk, elegendő újragondolnunk jelentős ökológusok szövegeit, mint André Gorz, Bernhard Charbonneau és Jacques Ellul műveit. Igaz, bizonyos különbség kimutatható a mindenféle technikai és politikai haladást visszautasító 'jobboldali', illetve olyan 'baloldali' ökológiai politika között, amely szintén visszautasítja a technikai haladást, de a társadalom működését illetően bizik a haladásban. Az ökológiai gondolkodás e két változata azonban spirituális szinten konvergál, s kiváltképpen érvényes ez a mélyökológiára.”¹²¹ François mindezt azzal egészíti ki, hogy az „ökológiai diskurzus” lényegét tekintve reakciós, hiszen a premodern agrártársadalmak életformáját élesztené újjá. A tradicionális, illetve aszketikus életmódhoz kapcsolódó fantáziálásokból ugyanis szükségszerűen antimodern világ képe bontakozik ki, amelyet teljes joggal nevezhetünk konzervatívnak. „De hát ki szeretne manapság folyó víz, hűtőszekrény és villanyáram nélkül élni?” – teszi fel az álnaiv kérdést.¹²² Az ökológizmus hívei tehát jórészt konzervatívok, akik a hagyományos identitások és kultúrák védelmében lépnek fel.¹²³ „Az ökológiai gondolkodás némely elkötelezettje, nemcsak konzervatív, de egyenesen reakciós, illetve szélsőjobboldali körökben mozog. Az etnicizmus és ökológiai regionalizmus értékeire hivatkozva szemben áll a multikulturalizmussal és egyúttal antiglobalista elveket vall. Egyik első teoretikusuk, Herbert Gruhl eredetileg a német CDU tagja volt, majd

¹²¹ François, i. m. 111.

¹²² I. m. 53.

¹²³ A konzervatív szerzőket automatikusan besorolni a környezetvédők táborába, még ha jóindulatúan fogalmazunk is, erős csúsztatás. A nemrégiben elhunyt brit filozófus, Roger Scruton, kőkemény konzervatív gondolkodóként határozta meg önmagát, és ezzel együtt tagadta a klímaváltozás tényét, továbbá erősen ostromozta a környezetvédő mozgalmakat. Scruton konzervativizmusa ugyanis jól megfér a liberális kapitalizmus profitmaximalizáló hitvallásával, és a brit filozófus a környezetvédő mozgalmakat olyan baloldali és „poszt-marxista” képződményeknek tekintette, amelyek szembe mennek a vállalkozói szabadsággal. Lásd Scruton, Roger: *Zöld filozófia*. Akadémiai Kiadó, 2018. Ford.: Dr. Zsélyi Ferenc.

1980-ban a Zöld Párt alapítója lett. Gruhl konzervatív és autoritárius nézeteket vallott, és az 1980-as években nagy befolyása volt a német zöldmozgalmakra.”¹²⁴ François szerint mindig a „szélsőségek találkoznak”. Az ökológia szélsőjobboldali és szélsőbaloldali változata voltaképpen ugyanazt mondja, legfeljebb a baloldaliak szirénhangja kellemesebb. Olykor közös kiadványokban publikálnak, mint az inkább baloldali Serge Latouche és az egyértelműen jobboldali nézeteket valló amerikai filozófus, Edward Goldsmith.

Stéphane François a szélsőjobb ökológiai értékrendjét épp Edward Goldsmith kapcsán katalogizálja: „a jelen gyűlölete, vágyakozás az elveszett aranykor iránt, a mozdulatlanság apológiája, a szakralitás iránti nosztalgia, félelem a genetikai degenerációtól és a demográfiai összeomlástól, végezetül antiindividualizmus.”¹²⁵

François elsősorban a frankofón, illetve a Franciaországban „népszerűnek” számító mélyökológiai irányzatokat és szerzőket veszi sorra, s a neonáci vagy legalábbis szélsőjobboldali szimpátiával „gyanúsítható” művekre koncentrálnak. Néha igaza is van. A francia neonácik és negacionisták sokkal nyíltabban hirdethetik eszméiket, mint a jóval nagyobb értelmiségi (és büntetőjogi) ellenállással szembesülő német kollégáik. Közülük számosan a környezetvédelem élharcosainak szerepében tetszelegnek. A szélsőséges figurák közé tartozik a francia identitárius mozgalom egyik ősteoretikusa, Robert Dun (eredeti nevén Maurice Martin), aki fiatalon a Charlemagne SS páncélosadosztály tagja volt, az etnicista Saint-Loup vagy a szintén neonáci Jean Mabire.¹²⁶ François még azt is állítja, hogy részben ezek a szélsőjobboldali eszmék élnek tovább, persze jóval szelídebb formában, az „Új Jobboldal” vezéralakjának számító Alain de Benoist újpogány ökológizmusában is.

¹²⁴ I. m. 53.

¹²⁵ I. m. 71.

¹²⁶ Megint mások, például a francia identitárius mozgalom egyik vezérfigurája, Guillaume Faye, élesen szemben áll az ökológiai mozgalom minden változatával, mert az egészet „szélsőbalos intrikának” tekinti. Lásd még: http://epa.oszk.hu/00400/00458/00638/pdf/EPA00458_korunk-01-2018_003-015.pdf

Máskor Stéphane François túllő a célon. Hiszen szélsőséges eszmék hirdetőinek tünteti fel a francia szellemi élet olyan nagyságait is, mint a szélsőjobboldali beállítottsággal legkevésbé sem vádolható Michel Serres, Serge Latouche vagy éppen a marxizmussal szimpatizáló André Gorz. Ezeknek a szerzőknek legfőbb bűne Stéphane François szemében, hogy kritikával illetik a neoliberais kapitalizmus „fejlődésmániáját”. Élesen bírálja a német „Zöldeket” is; jórészt a német *konzervatív forradalmárok* (Ernst és Friedrich Georg Jünger, Oswald Spengler és mások) utódainak tekinti őket. Például szemére veti Antje Vollmernek (ismert német zöld politikus), hogy kiáll a „föderalista Európa” eszméje mellett, támogatja a regionális kultúrák, a helyi dialektusok és szokások ügyét. François ebben annak bizonyítékát látja, hogy egyfajta „ideológiai konvergencia figyelhető meg a szélsőjobboldali, militáns és etno-nacionalisták politikai koncepciója, illetve a szélsőbalosok államellenessége között.”¹²⁷

Nem osztom Stéphane François szigorú ítéletét, amely rendre a zöld- és környezetvédő mozgalmak „genetikusan és generikusan” szélsőjobboldali (olykor szélsőbaloldali) természetének igazolásánál köt ki. Valójában még Alain de Benoist nézeteit is igazságtalan szélsőségesnek bélyegezni pusztán azon az alapon, hogy a filozófus érveket sorakoztat fel a nem-növekedés gazdaságfilozófiája mellett, és felhívja a figyelmet a klímaváltozás katasztrofális következményeire.

Könnyen belátható, hogy a radikális gondolatokra adott még radikálisabb válaszok nehezen vezethetnek el a kompromisszumok lehetőségét is magában rejtő „termékeny” dialógushoz. De nem segíti elő a környezetvédelmi, illetve ökológia mozgalmak objektív megítélését az sem, ha kivétel nélkül mindegyikre a baloldali vagy egyenesen a „kommunista” címkét ragasztják, mi több, folyamatosan a „totalitárius”, „intoleráns” és „antidemokratikus” jelzőkkel illetik őket. Ezt teszi például Pascal Bruckner, aki az *apokalipszis fanatikusa*inak nevezi a környezetvédő és zöld mozgalmak tagjait, akik állandó szorongásra és önostorozásra készítetik a nyugati kultúra emberét. A mazochista környezetvédők legfontosabb axiómája, hogy „mi vagyunk felelősek a világ

¹²⁷ François, i. m. 94.

minden bajáért, akár akarjuk, akár nem.”¹²⁸ Bruckner, ellentétben François és Ferry álláspontjával, az ökológiai fundamentalizmust teljes egészében a baloldali tradíció újabb kóros kinövészeként értelmezi, és totalitárius vonásokat lát bennük. Bruckner szerint a szovjet típusú rendszerek összeomlása után a defenzívába szorult baloldal az ökológizmusban találta meg a felforgató, radikálisan antikapitalista és forradalmi eszmék megújításának lehetőségét. Kétségtelen, szellemes példákkal illusztrálja a zöldmozgalmak némely képviselőjének mértéktelen intoleranciáját és meggondolatlan cselekedeteit. Első példája a közgazdász végzettségű Rajenda Pachauri bizarr kijelentéséhez fűződik, aki egy ízben Adolf Hitlerhez hasonlította a dán Bjorn Lomborgot, a közismert ökoszkeptikust. Másik példája Ellen Goodman meghökkentő kijelentése (a Boston Globe kiadójáról van szó) 2008-ban: „A globális felmelegedés tagadói pontosan ugyanazt a helyet foglalják el, mint a holokauszt-tagadók.”¹²⁹ Harmadik példája Yves Cochet, francia zöld képviselő (egykori környezetvédelmi miniszter) 2006-os politikai akciójához kapcsolódik. A Cochet által rendezett demonstráció rá akarta venni a francia nőket a „harmadik gyermek meg nem születésére”, illetve azt javasolta a francia államnak, hogy a három vagy ennél több gyermeket vállaló házaspárok büntetőadót fizessenek. Cochet szerint egyetlen gyerek felnevelése több környezetszennyezéssel jár, mint amit 620 Páris–New York közötti légjárat produkál.¹³⁰

Bruckner és a klímaváltozás tényét visszautasítók egyik hatásonak tűnő érve, hogy a klímaváltozás következményeivel riogatók összevissza beszélnek, mert negyven évvel ezelőtt még az „örök jég” eljövetelét vizionálták, manapság pedig a Föld átlaghőmérsékletének és az óceánok vizének folytonos emelkedését vetítik előre. Szerintem akkor járunk el a leghelyesebben, ha komolyan vesszük Jean-Pierre Dupuy szellemes példáját. Dupuy megkérdézi: vajon a tudomány képviselői sohasem tévednek? De, igen! Csakhogy: „a tudomány bizonytalansága olyan, mint a

¹²⁸ Bruckner Pascal: *Le Fanatisme de l'Apocalypse*. Sauver la Terre, punir l'Homme. Éditions Grasset Fasquelle, Paris, 2011. 48.

¹²⁹ Idézi Bruckner, i. m. 54.

¹³⁰ Lásd Bruckner, i. m. 31.

sportban rejlő termékeny bizonytalanság. Még a legjobban felkészült futballcsapat is gyakorta elveszíti a meccset, ha a minden felkészültség mögött munkáló véletlen a saját meccsét játssza.”¹³¹ Hosszú távon mégiscsak azzal érdemes számolni, hogy a legjobban felkészült csapat nyeri meg a bajnokságot, és a tudomány világában is a valódi tudósok előrejelzései válnak valósággá, nem pedig a tenyérjósok jövendölései.

Bruckner olykor racionális vagy racionálisnak tűnő érveket sorakoztat fel, hogy leleplezze a környezetvédők katasztrófa-vízióinak „belső ellentmondásait”. Az egyik érvét Hans Jonasnak címezi, aki *A felelősség elve* című munkájában a jövő nemzedékek sorsáért érzett felelősséget hangsúlyozza. Pascal Bruckner szerint problematikus a jövő nemzedékek feltételezett érdekére hivatkozva szabályozni a jelenben élő emberiség életét. Szerinte ugyanis az etika a reciprocitáson alapul, azaz A azért cselekszik erkölcsösen B-vel, mert A feltételezi, hogy B is erkölcsösen fog cselekedni vele. Csakhogy a környezetvédők etikája a nem-reciprocitáson alapul. „Nekünk mindent meg kell tennünk utódaink jóléte érdekében anélkül, hogy nekik bármilyen kötelességük lenne velünk szemben. Ez olyan szent kötelezettséget ruház ránk, ami elől nem tudunk kibújni.”¹³² Véleményem szerint ez az okoskodás nem állja meg a helyét. Az igazán komolyan veendő etikai rendszerek, mint amilyen Immanuel Kant etikája is, alapvetően és lényegszerűen nem a reciprocitáson alapulnak. Kant úgy tartja, erkölcsi kötelességeinket az „ész belátása szabályozza”, s nem azért kell a „jó”-t cselekednünk, mert ebből hasznunk származik (azaz mások is hasonlóan cselekednek velünk), hanem mert egy észlény nem cselekedhet másként. Ha soha senkitől sem kapnánk viszonzást „jó cselekedeteinkért”, akkor is a „jó”-t kellene cselekednünk.

¹³¹ Dupuy, Jean-Pierre: *Pour un catastrophisme éclairé*. Quand l'impossible est certain. Éditions du Seuil, Paris, 2002. 23. A klímaváltozás és az ökológiai katasztrófák pontos előrejelzése szinte megoldhatatlan feladat, amit jól mutat, hogy „a modernizáció kockázatai egyszerre jelentkeznek helyhez kötött és helyhez nem kötött módon, egyetemes formában, másrészt azt is mutatja, mennyire kiszámíthatatlanok, előreláthatatlanok a károsodás módjai.” Beck, i. m. 39. A fordítást némileg módosítottam.

¹³² Bruckner, i. m. 91.

Bruckner másik érve viszont valóban megfontolásra méltó. Ez egyfajta episztemológiai argumentum, hogy a jövő nyilvánvalóan nincs a birtokunkban, ezért a jövőre vonatkozó kijelentéseink csak találgatások. Idézi Jean de Kervasdouët: „Azt állítani, hogy képesek vagyunk megvédeni a lakosságot olyan jelenségtől, amelynek nem ismerjük a természetét, abszurd állítás lenne, illetve azt a látszatot keltené, hogy ezt a védelmet a politikai szükség-szerűség követeli meg tőlünk.”¹³³ Igaz, hogy a nem létező dolgokról tett kijelentéseink tetszés szerint lehetnek igazak vagy hamisak, mint a logikakönyvekben „a jelenlegi francia király kopasz” állítással szokás példázni. Az utánunk száz vagy kétszáz évvel megszülető generációk preferenciáiról, értékrendszeréről, esztétikai ízléséről, étkezési szokásairól stb. természetesen nem rendelkezünk megalapozott ismeretekkel, legfeljebb ilyen-olyan vélekedéseink lehetnek, ezért a jövő generációk érdekeire hivatkozó környezetvédő mozgalmak, valóban a „sötétben tapogatóznak”, saját vágyaikat vagy inkább félelmeiket vetítik a jövőbe. A mértéktartás itt sem árt, de jó okunk van feltételezni, hogy egészséges ivóvízre, belélegezhető levegőre és fogyasztható élelmiszerekre a száz évvel ezután születő generációnak is szüksége lesz, ezért jelenlegi cselekedeteinket mégiscsak a jövő nemzedékek iránti jó szándéknak kell mozgatnia, illetve konkrét döntéseinket a tudomány jelenlegi állása szerint „hitelesnek tekinthető” információkra támaszkodva kell meghoznunk. Jórészt hasonlóan érvel Hans Jonas is: a távoli jövőre irányuló prognózisok *bizonytalansága* nem ad számunkra felmentést, hogy mai döntéseinket ne az erkölcsi értékek *bizonyosságába* vetett hit alapján hozzuk meg.¹³⁴

Nem könnyű a különböző szekértáborokhoz tartozó szerzők álláspontjairól megalapozott véleményt formálni. Ráadásul nehezíti a többé-kevésbé „objektív ítélet” kialakítását, hogy a tömeg-médiumok – sokszor csak a nézőszám növelése kedvéért – szándékosan keltik az általános félelem és bizonytalanság légkörét azzal, hogy szinte napi rendszerességgel szólaltatják meg az egyik

¹³³ Idézi Bruckner, i. m. 92–93.

¹³⁴ Jonas, Hans: *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. 76.

vagy a másik szélsőség képviselőjét. Jean-Baptiste Fressoz össze-számolta, hogy 2005 és 2017 között Luc Ferry 1221 alkalommal, Pascal Bruckner 237-szer szerepelt valamelyik francia televízió „környezetvédelmi vitaműsorában”.¹³⁵

Csakhogy joggal tehető fel a kérdés: az úgynevezett „ökológi-ai totalitarizmust” oroszlós szerzők nem esnek-e maguk is a teljes intolerancia és szélsőségesség csapdájába. De igen, hiszen szinte reflexszerűen kommunistának vagy fasisztának bélyegzik azokat, akik kiállnak a környezetvédelem ügye mellett. Még akkor is, ha a legnagyobb rosszindulattal sem lehet a szerzők demokratikus elkötelezettségét megkérdőjelezni. Számomra nem egészen érthető, pontosabban nem tartom indokoltnak, miért is kellene felháborodnunk, mondjuk Jan Patočka higgadt, a józan észre apelláló érvein, amelyekkel a technokrata észjárás túlzásait bírálta, illetve a környezetvédelem szükségességét hangsúlyozta, még a múlt század hetvenes éveiben. „Az ipari civilizáció óriási növekedése olyan fejlődési iránynak látszik, amelynek semmilyen külső vagy belső akadály nem képes gátat vetni. A külső akadályok, ahogy ezt talán a legélesebb és legmodernebb formában a Római Klub elméletei megfogalmazták, a világ nyersanyagkészleteinek kimerülésére, a demográfiai robbanásra, a környezetszennyezésre, valamint az élelmiszerforrások további növekedésének lehetetlenségére vonatkoznak, miközben a növekedési tendenciák exponenciális jellege a nem túl távoli katasztrófák lehetőségét vetítik előre. Ezek a riasztó szempontok, amelyeket mind ez idáig még senki sem cáfolt meg, alapvetően mégsem keltették föl a mai társadalom érdeklődését, ahogyan azt a racionalisták szerették volna.” Pedig, folytatja néhány oldallal később: „Valódi, autentikus létünk abban áll, hogy képesek vagyunk minden körülöttünk lévő dolgot elfogadni, hogy van, és ahogyan van, nem torzítjuk, nem vitatjuk el létét és jellegét.”¹³⁶

Patočka megfontolt szavai újra csak arra sarkallnak, hogy eltávolodjunk a szélsőséges nézetektől, mérsékelt és racionális társa-

¹³⁵ Fressoz, Jean-Baptiste: 'Quand la catastrophe suit son cours'. In: Birnbaum, Jean (szerk.): *De quoi avons-nous peur?* Éditions Gallimard, Paris, 2018. 64.

¹³⁶ Patočka, Jan: 'Eretnek esszék a történelem filozófiájáról'. In: Uő: *Mi a cseh?* Esszék és tanulmányok. Kalligram Kiadó, Pozsony, 1996. 329., 331. Ford.: Kiss Szemán Róbert és Németh István.

dalomtudósok álláspontjáról gondolkodjunk, mint amilyen Niklas Luhmann. Ő is szkeptikus az ökológiai mozgalmak törekvéseinek hatékonyságát illetően, de kritikája megmarad a „józan ész” határain belül. Luhmannak valószínűleg igaza van abban, hogy önálló és „holisztikus ökopolitika” egyszerűen nem létezik, hiszen a politika csak egyike a modern társadalom részrendszerének, „következésképp nincs értelme annak, hogy a politikai rendszernek különös pozíciót tulajdonítsunk a társadalomban, például valami-féle vezető szerepet vagy pedig általános felelősséget az ökológiai problémák megoldásáért.”¹³⁷ A politikai részrendszer rezonanciája csak azokat a külső irritációkat képes érzékelni, amelyeket a „hatalomban maradni” vagy „hatalomra kerülni” szempontjából értékeseknek és hasznosaknak tekint. Így a zöld- és más protestmozgalmak, amelyek a természeti környezet súlyos károsodására, netán az élővilág teljes pusztulására irányítják a figyelmet, jórészt félelemkeltésen alapulnak, és csak kevés gyakorlati információt kínálnak. „Ezért nem véletlen, hogy a ’zöld’-politika, amennyiben ezen az alapon működik, nem próbál racionálisan hozzáállni az ökológiai kérdésekhez, hanem közvetlenül hivatkozik aggodalmainak tárgyára. Ez az elutasítás politikájában végződik: le az atomenergiával, le a repterekkel, ne vágjuk ki a fákat, ne bontsuk le a házakat.”¹³⁸ Luhmann azt vallja, hogy a politika csak „döntései elvszerűségéért vállal felelősséget” (azaz megfelelnek-e a szóban forgó döntések a jogállami normáknak), de a következmények már nem rá tartoznak. Szerinte a többi társadalmi részrendszerhez hasonlóan a politikának is megvan a maga kódpárja, mégpedig a hatalmon lenni/ellenzékben maradni dichotómiája. A modern polgári demokráciákban más lehetőség nincs. Éppen ezért értelmetlennek és politikátlannak tekinti a német zöldek törekvését, hogy „egyidejűleg legyenek jelen a hatalomban és az ellenzékben.”¹³⁹ A politikai pártok programját a

¹³⁷ Luhmann, Niklas: *Ökológiai kommunikáció*. Képes-e felkészülni a modern társadalom az ökológiai veszélyekre? Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest, 2010. 107. Ford.: Brunzel Balázs.

¹³⁸ I. m. 109.

¹³⁹ Luhmann szerint egyébként minden *protestmozgalom* éppen az ilyen irányú törekvésen bukik el: mert lehetetlen egyszerre hatalmon lenni és ellenzékben maradni.

pártok által alkotott és képviselt programok adják; a hatalmon lévő pártok programja aktuális, az ellenzéki pártoké potenciális. Az esetleges programcseréről a választópolgárok döntenek X időintervallumokban. A politikai részrendszerrel csak a saját nyelvén lehet beszélni, ahogy a gazdaság, a jog vagy a tudomány is csak a saját kódrendszerének felhasználásával tud kommunikálni.¹⁴⁰ De az ökológia és a környezetvédelem kérdéseit mégsem lehetetlen bevonni a politikába. Hosszú távon nem elképzelhetetlen olyan politikai program sikere, amely képes az ökológiai szempontokat, mondjuk a gazdasági növekedés lelassulása árán érvényre juttatni. A politikát tehát lehetséges irritálni, rávenni programja megváltoztatására. Ekkor viszont a polgároknak olyan pártokra kell szavazniuk, amelyek a környezetkímélő, de a termékeiket jóval drágábban előállító vállalkozásokat támogatják, azaz a befizetett adók terhére kompenzálják a szóban forgó vállalatok piaci veszteségét. Mert – állítja Luhmann – a gazdaság nyelve vagy médiuma a pénz. A gazdaságban csak a pénz nyelvén lehet kommunikálni. Minden kifizetéshez újabb kifizetésnek kell kapcsolódnia. Az állam tehát támogathatja a nem rentábilisan működő vállalkozásokat is. Csakhogy valakinek ilyenkor is fizetnie kell! – az adózó állampolgárnak mindenképpen. A gazdaság ökológiai érzékenységét csak úgy lehet fokozni, hogy közben a rentabilitás elve ne sérüljön meg. Vagyis Luhmann szerint *nem az ökonómiát kell ökológizálni, hanem az ökológiát ökonomizálni.*

De amíg a környezetvédelem szempontjait szem előtt tartó vállalatok állami *támogatása* valószínűleg helyes célkitűzés, addig a környezetszennyező cégek *büntetése* gyakran kontraproduktív következményekkel jár. Alan de Benoist a huszadik század első felében alkotó angol közgazdász, Arthur Cecil Pigou javaslatát említi olyan példaként, amely – minden jó szándékával együtt – a gyakorlatban több kárt okoz, mint hasznot. Pigou szerint büntetőadóval kellene sújtani azokat a cégeket, amelyek a jelenben, illetve a még belátható jövőben „pénzben is kifejezhető” környezeti károkat okoznak. Az Egyesült Államokban próbálkoztak

¹⁴⁰ Erről részletesebben lásd Kiss Lajos András: Létezik-e ökológiai diskurzus? In: Kiss Lajos András: *Az eltűnt lelkiismeret nyomában.* Liget, Budapest, 2001. 130–144.

ezzel a megoldással – kevés eredménnyel. Mert hiába tűzték ki azt a célt, hogy a környezetvédelem profitáljon a befizetett adókból, az eredmény az lett, hogy a nagy konszernek különösebb nehézség nélkül kifizették a büntetőadókat, és a megnövekedett költségeiket ügyesen beépítették az előállított termékek áraiba. Vagyis a „szabad kereskedelemre” alapozott gazdaság működésének „normális velejárója”, hogy a „környezetszennyezés szabályozása” címén felcserélődik a tettes és az áldozat szerepe, a játszma végén mindig a „tettesek” járnak jól. „Mindig lesznek olyan áldozatok, akik a beigért jóvátétel fejében meggyőzhetőek. Ki vethetné a szegény országok szemére, hogy úgy tesznek szert jövedelemre, hogy közben segítik a multinacionális konszerneket természetes élőviláguk korlátlan birtokba vételében?”¹⁴¹

A környezetvédelem iránt elkötelezett francia gondolkodók az amúgy nálunk is divatba jött „fenntartható fejlődés” doktrínájával sincsenek kibékülve. Benoist például azt mondja, hogy a „fenntartható fejlődés” szalagcímként kétségtelenül jól mutat az újságokban, de a valóságban legfeljebb az ökológiai katasztrófa bekövetkezésének időpontját odázza el. Idézi Michel Serres szellemes hasonlatát: képzeljünk el egy utasszállító hajót, amely huszonöt csomó sebességgel halad a tengeren. A kormányos hirtelen hatalmas sziklát vesz észre a hajó előtt, amelynek nekiütözve minden valószínűség szerint izzé-porrá törne a hajó. Szól a kapitánynak, aki sürgősen kiadja a parancsot a gépésznek, hogy két csomóval csökkentse a hajó sebességét *anélkül, hogy irányt változtatna*.¹⁴² Pedig a hajótörés előbb-utóbb be fog következni, és nagyon nehéz nem egyetérteni Kenneth Boulding csípős megjegyzésével, hogy „aki azt hiszi, egy véges világban lehetséges a végtelenségig folytatni az exponenciális gazdasági növekedést, az bolond – esetleg közgazdász.”¹⁴³

*

¹⁴¹ Benoist, i. m. 50–51.

¹⁴² Lásd Serres, Michel: *Le contrat naturel*. France Loisirs, Paris, 1990. 56.

¹⁴³ Idézi Benoist, i. m. 60.

A huszadik század nagy gondolkodói (Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Günther Anders, Jacques Ellul, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer és mások) meglehetősen szkepticizmussal viszonyultak a modern világ visszafordíthatatlannak tűnő „elgépiesedéséhez”, amelyet a szellem, a kultúra és az erkölcs általános hanyatlásával kapcsoltak össze. A humán műveltségű emberek körében egészen a mai napig ezek a filozófusok adják az ember/gép diskurzusok alaphangját. Munkáikat olvasva nehéz nem arra következtetni, hogy a technika által uralt világ félelmetes. Ugyanakkor ma már korántsem ennyire egységesek az ember/technika viszonyát firtató filozófiai és szociológiai gondolatmenetek. Például Isabelle Stengers és Bruno Latour több évtizede olyan etika szükségessége mellett érvelnek, amely egyfajta univerzális „kozmpolitizmusból” kiindulva nemcsak az ember és az élő természet (növények, állatok) „szerződését” tartalmazná, hanem a különböző gépek, robotok, kiborgok, mesterséges intelligenciák világát is. Latour és Stengers úgy vélik, a „kozmpolitika” fogalmát ki kell szabadítani a tisztán politikai megközelítés szűkös ketrecéből, amelybe egykor Arisztotelész és Kant zárták. A hagyományos kozmpolitikai megközelítés kizárólag az emberek személyközi kapcsolatait foglalta magában. Ezzel szemben Serres azt vallja, hogy dialógust kell teremtenünk a nem emberi szférával is, amelynek végső soron maga az emberi kultúra is csak egyfajta kései „meghosszabbítása”.¹⁴⁴ Az ember és a kozmosz egységes egészet alkotnak, így a szubjektum–objektum ellentét (a nyugati filozófia voltaképpen fundamentuma) csak viszonylagos érvényű.

Az effajta „kozmpocentrikus” megközelítés nem teljesen eredeti; már a huszadik század első évtizedeiben is voltak gondolkodók, akik az „intelligencia korlátlan kiterjesztésének” ötletével álltak elő. Az októberi forradalmat követő években számos orosz író, képzőművész és filozófus próbált élni a kínáló történelmi lehetőséggel, és komolyan hitte, hogy a radikális újrakezdés programjával egészen eredeti irányt adhatnak a történelmi fejlődésnek. Ezek közül az úgynevezett „biokozmisták” vagy más néven „örök

¹⁴⁴ Lásd Besnier, Jean-Michel: *Demain les posthumains*. Le futur a-t-il encore besoin de nous? Hachettes Littérature Paris, 2009. 30.

élet pártiak” kis csoportja állt elő a legmeghökkenőbb ötletekkel. Nézeteik a hagyományos orosz anarchizmusból is táplálkoztak, amelyet jól mutat a csoport 1922-es első manifesztumának vezérgondolata. „Követeljük a létezéshez való jogot, amely magában foglalja a halhatatlanság, a feltámadás, a megfiatalodás jogát, továbbá annak szabadságát, hogy benépesíthessük a kozmosz egészét, vagyis azt a lényegi és valós emberi jogot követeljük, amelyről még szó sem volt az 1789-es polgári forradalom meghirdette emberi jogokban.”¹⁴⁵ A biokozmisták egyik vezető teoretikusa, Alekszandr Szvjatogor a kommunista társadalom elengedhetetlen előfeltételének tekintette a halhatatlanság elérését, mivel ennek hiányában nem beszélhetünk valódi szolidaritásról sem. A halál elválasztja az egyik embert a másiktól, továbbá a magántulajdont sem lehet addig megszüntetni, ameddig minden ember csak „kis részét tulajdonolja” a világidőnek.

„Az örökkévalóságban az egyén és a közösség közötti konfliktus azért lesz kiiktatható, mert az idő is kollektivizálódik.”¹⁴⁶ A halhatatlanságot „interplanetárisá” kell tenni, ehhez pedig kozmikus társadalom létrehozása szükséges, mert csakis ennek révén válik az ember a világmindenség urává.

A biokozmisták fantazmagóriáinak előzménye néhány évtizeddel korábban Nyikolaj Fjodorov *A közös ügy filozófiája* című munkájában már megjelent. A halottak feltámasztásának és a kozmosz meghódításának ötletét persze ő még nem kötötte össze a kommunista társadalom felépítésével. Az evangéliumok üzenetét szerette volna a „kozmosz minden értelmes lénye számára hozzáférhetővé tenni”. Fjodorov szerint az erkölcsi és vallási kontextusból kiszakított technológiai fejlődés eszméje nem méltó olyan lényhez, aki Isten arcát viseli. Furesának tűnhet, de Fjodorov is Martin Heideggerhez hasonlóan gondolkodott: a *technika lényege nem technikai*. A magasabb rendű céltól megfosztott technikai fejlődés csak „eszközöket” produkál, amelyet vagy a háború, vagy a divat céljai érdekében lehet felhasználni, írja az orosz filozófus. Végző soron mindkét változat egy alacso-

¹⁴⁵ Idézi Groys, Boris: Kosmisch werden. In: Groys, Boris/Vidokle, Anton (szerk.): *Kosmismus*. Matthes Seitz, Berlin, 2018. 13.

¹⁴⁶ I. m. 13.

nyabb rendű célt, az emberi lényeg organikus reprodukcióját szolgálja. Ez a nők esetében a divat és a szépségipar, a férfiak inkább háborús célokra használják a technológiai újításokat.¹⁴⁷ A Fjodorov nézeteit korszerűsítő biokozmisták szövetségesekre leltek az orosz avantgárd legismertebb képviselői körében is. Egyébként Malevics már 1913-ban rendezett egy tíz művész alkotását bemutató kiállítást, amelynek a hagyományos művészet halála, illetve az új művészet feltámadása volt a vezérgondolata. A *0.10* nevet viselő kiállítás alkotói szerint az új művészet azért halhatatlan (*immortális*), mert már a művészet halála után született (*posztmortális*).¹⁴⁸ A forradalmat követő években az anarchista Valerian Muravjov, aki eleinte a bolsevizmus harcos ellenségének számított, később „megtért”, és fokozatosan kiegyezett az új rendszerrel. Rövidesen az „idő romboló erejének” legyőzőjét látta az új szovjethatalomban, és megpróbálta a politikai hatalomgyakorlás folyamatát egyfajta avantgárd művészeti modellé transzformálni. Muravjov az embert és ezzel együtt az egész kozmoszt a művészi alkotófolyamat nyersanyagaként fogta fel, amelyben a művészek és a bolsevik hatalom képviselői valamiféle *dizájner klub* tagjaiként békésen együttműködnek. „Muravjov a feltámadást a sokszorosítási folyamat logikus következményének tekintette. Már Walter Benjamin előtt arra a belátásra jutott, hogy a technikai reprodukálhatóság korszakában nem lehet különbséget tenni az *eredeti-ember* és az utánzat között. Muravjov számára az ember nem több, mint bizonyos kémiai elemek specifikus kombinációja – ugyanolyan, mint a világ maradék része.”¹⁴⁹ Ezekből az előfeltevésekből kiindulva Muravjov abban is reménykedett, hogy a jövőben még a nemi különbségeket is ki lehet iktatni, és mesterséges eszközökkel létre lehet hozni *nem-független embereket*.¹⁵⁰ A halhatatlanság elérése megadja a kegyelemdőfést a vallásos

¹⁴⁷ Lehetséges, hogy Fjodorov az *Iliászt* vagy néhány hasonló tematikájú görög drámát tekintette modellnek.

¹⁴⁸ Lásd Groys, i. m. 16.

¹⁴⁹ Muravjov nézetei lényegében egybecsengenek a kortárs elmefilozófusok (például Daniel Dennett) felfogásával.

¹⁵⁰ Groys, i. m. 23.

hitnek is, hiszen mi más mozgató az istenhitet, mint a halálfélelem.¹⁵¹

Persze, miként Groys briliáns logikával megállapítja, inentől a félelem új formája lép működésbe: a *kozmosz szorongás*. Noha a szorongás a kozmosz része, mégsem tudja kontrollálni a kozmoszt. Napjaink tömegkultúrájának rendre visszatérő víziója, hogy a kozmosz mélyén található „fekete lyukból” aszteroidák indulnak útnak, hogy megsemmisítsék a Földet. De léteznek a szorongásnak ezeknél kifinomultabb formái. Ilyen például a Georges Bataille által kidolgozott „elátkozott rész” elmélete. „Ez az elmélet azt mondja, hogy a Nap mindig több energiát áraszt a Földre, mint amennyit az, a felszínén található összes élő organizmussal együtt, el tudna nyelni. Minden fáradozás ellenére, hogy ezt az energiát az ártermelés és a lakosság életszínvonalának fejlesztésére fordítsák, mindig megmarad egy nem abszorbeált, nem hasznosított része a napenergiának. Ez az energiamaradék szükségszerűen destruktív – olykor az erőszak vagy a háború formájában hasznosul. Néha eksztatikus ünnepek vagy szexorgiák formájában jelenik meg, amelyek ezt az energiamaradékot

¹⁵¹ Muravjov álláspontja azért is különleges, mert sok szempontból „kilóg a sorból”. Ahogy Gilbert Hottois belga technikafilozófus írja, a mesterséges „embertökéletesítés” kapcsán két „nagy elbeszélés” figyelhető meg az európai kultúrában. Az egyik a kereszténységhez, a másik a baloldali/szociáldemokrata állásponthez kötődik. E két változat a lényeg tekintve nemigen különbözik. Mert a keresztények és a baloldali szociáldemokraták is ugyanazon az oldalon állnak: az úgynevezett *bio-konzervativizmust* képviselik. A kereszténység eredeti (pre-darwinista) álláspontja szerint az Isten hat nap alatt teremtette meg a világot, és a biológiai evolúció folyamata ezzel véget is ért. A szociáldemokraták szintén úgy gondolják, hogy az emberiség haladása kizárólag a társadalmi-politikai szférában (gazdaság, jog, politika) megy végbe, és a fejlődés ténye az emberi kapcsolatok fokozatos differenciálódásában és az életviszonyok folyamatos javulásában érhető tetten. Lásd Hottois, Gilbert: *Humanismo, Transhumanismo, Posthumanismo*. Universidad El Bosque Revista Colombiana de Bioética. Vol.8. No 2 Julio-Diciembre de 2013. 147. Csakhogy a valóság ennél összetettebb. Láthatóan Hottois nem ismeri azokat a vitákat, amelyeket a 19. század második felében a német munkásmozgalom teoretikusai folytattak az ember genetikai tökéletesítésének lehetőségeiről. A „baloldali eugenikáról” lásd Mocek, Reinhard: *Biologie und soziale Befreiung. Zur Geschichte des Biologismus und der Rassenhygiene in der Arbeiterbewegung*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2002.

kevésbé veszélyes tevékenységekké transzformálják. Vagyis az emberi kultúra és politika mindig kozmikus energiák által determinált – folyamatosan a rend és a káosz között cirkulálunk.”¹⁵²

*

A technika moralizálása, illetve a mesterséges intelligenciák jogi státuszának problémája már jó félévszázada komoly tudományos viták tárgya. 1965-ben az UNESCO által szervezett genfi konferencián Roger Caillois mondta: „Szilárd meggyőződésem, hogy az emberi és az állati univerzum testvérisége mindenképpen túlnyúlik a szűkebb értelemben vett biológiai szférán.”¹⁵³ Guido Calogero mintegy Caillois álláspontjához csatlakozva ugyanitt arról beszélt, hogy előbb vagy utóbb biztosan eljön a korszak, amikor az ember már nem tekint rabszolgaként az általa létrehozott technikai eszközrendszerre, hiszen viszonyunk a gépekkel többé nemcsak logikai és ontológiai, hanem morális természetű lesz.¹⁵⁴ A múlt század hatvanas éveiben, amikor a robotika és a mesterséges intelligencia-kutatás még csak gyerekcipőben járt, ezek igen bátor kijelentéseknek számítottak.

A huszadik század végétől aztán a *kiborg* lett a felgyorsult folyamat szimbóluma, amelynek eredményeképpen egyre inkább elmosódnak a határok, az ember, az állat és a gép között. A géntechnológia, a bionika és a biotika eredményei olyan posztbiológiai korszak eljövételét vetítik elénk, ahol az élő rendszerek technikai hibridizációja úgyszólván normáljelenség.

A nanotechnológiai eszközök rövidesen lehetővé teszik, hogy az ember egyfajta „próteuszi lényként” folyamatosan változó identitásra tegyen szert, s miként Pokol Béla írja: „mivel változtatni tudjuk megjelenésünket, és sikeresen más személlyé válhatunk, a virtuális valóságban nem korlátozódunk egyetlen személyiségre. Egyszerre válogathatunk különféle testek között,

¹⁵² Groys, i. m. 25.

¹⁵³ Caillois, Roger: *Le robot, la bête et l'homme*. Éditions de la Baconnière, Genève, 1966. 25.

¹⁵⁴ Vö. Besnier, 32.

különféle személyek részére. Szüleink valamilyennek látnak, míg párunk egy más testtel él át élményeket.”¹⁵⁵

A posztmodern irányultságú filozófiai elméletek amúgy is jó ideje megkérdőjelezik a hagyományos emberfogalom használhatóságát, s noha ezek az irányzatok bizonyos fokú naivitással és vaksággal viszonyulnak a modern technikához, mert a technika hatalmában inkább csak a hatalom technikáit hajlandók észrevenni (Foucault, Deleuze), mégis megnyitották az utat a poszthumanizmus irányzatai előtt, amelyek kritikai/igenlő beállítódással fogadták a változásokat. Az őket követő poszt-humanisták már rehabilitálják az emberré válás több évezredes története során elnyomott valós vagy fikciós „lényeket”, az állatokat, a démonokat, a monstroomokat és a szörnyek minden fajtáját. „Ugyanakkor félreértés lenne, írja Volker Demuth, a poszthumanizmusban az ember kiiktatásának ambícióját látni. Ez a törekvés sokkal inkább az ember-mivolt lényegi továbbfejlesztésére irányul. Mert ha az effajta radikális metamorfózisok révén a kiborg emberibb lényé lesz, nagyon úgy tűnik, hogy az új, dualisztikus kultúra segíthet megérteni azt is, hogy az animális, a démonikus, a monstroomos magában az emberben lakozik. Mi magunk vagyunk ördögiek, s nem más 'lények', és az ember ettől az ördögittől mindig csak valamilyen ördögüzéssel szabadulhat. Ha készek vagyunk ezt elfogadni, azt is megérthetjük, hogy mi magunk vagyunk a technika, amit létrehoztunk, és amiben élünk.”¹⁵⁶

Ez a felfogás lényegében nem tér el Bruno Latour tételétől: a modernitás nagy tévedése, hogy megkülönböztethetőnek véli a társadalmat és a természetet, illetve az ember és nem-ember világát. Mintha az orosz biokozmisták által kitaposott ösvényen haladna tovább, Latour azt állítja, hogy *sohasem voltunk modernekek*, mármint abban az értelemben nem, hogy a természet/kultúra „nagy felosztása” valójában sohasem létezett. Hiszen minden emberi kultúra egyfajta „barkácsolás”, hibridizációs művelet, amelyben idővel megkülönböztethetetlené válik a természetes és

¹⁵⁵ Pokol Béla: *A mesterséges intelligencia társadalma*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2018. 36.

¹⁵⁶ Demuth, Volker: *Der nächste Mensch*. Matthes & Seitz, Berlin, 2018. 94.

a mesterséges.¹⁵⁷ Kétségtelen, hogy az eredendően isteni rendként megjelenő „természet” átformálására vagy meghaladására tett kísérlet jelentette az első igazi kulturális sokkot az ember életében. Így gondolta ezt Bataille és Foucault is. Mindketten a tiltások *megszegésében* vagy *áthágásában* vélték felfedezni az ember társadalmi lényegét. „A tilalmak igazsága emberi magatartásunk kulcsa. Pontosan tudnunk kell és tudhatjuk, hogy a tilalmakat nem kívülről kényszerítik ránk. Ez világossá válik a szorongásban, amely akkor tör ránk, amikor megszegjük a tilalmat, főleg abban a megdermedt pillanatban, és amikor mégis engedünk a készletésnek, amelyre a tilalom vonatkozik (...) De a megszegés pillanatában szorongást érzünk, és enélkül nem volna tilalom: ez a bűn tapasztalata.”¹⁵⁸ A határsértés vagy áthágás problematikája Michel Foucault munkáiban is rendre megjelenik: „A határ és a határsértés egymás adósai létünk sűrűségéért: nem létezik határ, amely tökéletesen áthághatatlan volna (...) a határ erőszakosan utat nyit a határtalan felé, hirtelen magával ragadja a tartalom, amit kivet magából, elárasztja ez az idegen teljesség, ami a szívéig hatol. A határsértés létének határáig juttatja a határt; ráébreszti közletről leleselkedő eltűnésére, arra, hogy abban fedezze fel önmagát, amit kizár önmagából”.¹⁵⁹

A huszadik században lassan, de biztosan hozzászoktunk, hogy inkább az ember lett az, aki a gépi-technikai világhoz alkalmazkodik, és ezt a változást a *hús-vér* alapú emberi testtől távoldódás folyamatként is leírhatjuk. A hús dologi testté degradálódott, amelyet többé nem lehet szellemi/lelki/testi egységként megragadni. A huszadik század első évtizedének Amerikájában megszületett, és a második világháború után világszerte viharos sebességgel terjedő testépítő divat már az *instrumentalizált test* újabb lehetőségeit vetítette előre. Évtizedek óta vitatkoznak arról, hogy sportnak tekinthető-e a testépítés. Jörg Schneller úgy érvel, hogy „nagyon hosszú ideig élt az a téves hit, hogy a testépítés

¹⁵⁷ Latour, Bruno: *Sohasem voltunk modernek*. Ford.: Geceer Ottó. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

¹⁵⁸ Bataille, Georges: *Az erotika*. Ford.: Dusnoki Katalin. Nagyvilág, Budapest, 2001. 45–46.

¹⁵⁹ Foucault, Michel: Előszó a határsértéshez. In: Uó. *Nyelv a végtelenhez*. Ford.: Sutyák Tibor. Latin Betűk, Debrecen, 1999. 74–75.

valamiféle sport. Valójában ez egészen más, talán az egyik legradikálisabb 'művi vágy' azok közül, amelyeket az újkor óta kieszeltek. Ez lett a liberális demokrácia vezéreszméje: az ember nem az, ami, hanem amivé teszi magát."¹⁶⁰ Vagyis a testépítő más, mint az eddig megszokott emberi lények. Testét nem valamilyen égi *readymade*-nek tekinti, hanem egy e világi énműalkotásnak; egyfajta *work in progress*-ként viszonyul hozzá, amelyet mindig tökéletesíteni kell.¹⁶¹

Ez a felfogás jelenik meg Donna Haraway több mint harminc évvel korábbi tanulmányában, a *Kiborg kiáltvány*ban is. „A kiborg kibernetikus organizmus, gép és élő szervezet hibridje, éppannyira a társadalmi valóság szülötte, mint amennyire elképzelt teremtmény.”¹⁶² A poszthumanizmus problematikájának francia kutatója, Jean-Michel Besnier így érvel: ha a kiborg fogalmán a biológiai organizmus és az önszabályozó kibernetikai eszközök mixtúráját értjük, akár már az 1960-as évek asztronautáinak szenzorokkal és detektorokkal „feljavított” testét kiborgoknak is tekinthetjük.¹⁶³ Újabban azt a lehetőséget is tanulmányozzák, hogy miként lehetne olyan nanorobotokat beépíteni az emberi testbe, amelyek ott folyamatosan cirkulálva kiszűrnek, illetve kiirtják a rákos sejteket, hogy helyreálljon a DNS normális állapota. A „kiborgkorszak” itt van a nyakunkon, mert miként Pierre Lévy írja, testünk jórészt ma is hatalmas hibridtest, egyszerre biológiai, pszichológiai, társadalmi és techno-biológiai.

¹⁶⁰ Idézi Demuth, Volker: *Fleisch*. Versuch einer Carneologie. Matthes Seitz, Berlin, 2016. 256.

¹⁶¹ Lásd még Kiss Lajos András: *Az emberi test konstrukciói*. A sztriptíz táncostól a testépítőig és még tovább... Korunk, 2018/11.

¹⁶² Haraway, Donna J.: *Kiborg kiáltvány: tudomány, technika és szocialista feminizmus az 1980-as években*. Ford.: Kovács Ágnes. Replika, 2005. 11. (51–52. szám), 107.

¹⁶³ Alexandre, Laurent / Besnier, Jean-Michel: *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*. Dunod, Paris, 2016. 46. Laurent Alexandre, Besnier beszélgetőtársa emlékeztette kollégáját, hogy Franciaországban 2013. december 18-án a *société Carmat* orvosai mesterséges szívet implantáltak egy terminális állapotban lévő szívbetegetbe, így őt lehet az első valódi kiborgnak tekinteni. I. m. 46.

„Testünk voltaképpen a lángra hasonlít. Gyakran kicsire összehúzódik, izolálódik, a környezeti világtól elkülönül, szinte mozdulatlan. Kicsivel később hirtelen nekiindul, hatékonyabb lesz a sport, illetve a drogok segítségével. Ezt követően úgyszólván egy bolygó sebességére kapcsol, virtuális karját az ég felé emeli (...). Hozzákapcsolódik a közösség testéhez, ugyanolyan fényel csillog, mint a többi lángoló test. Majd újra visszafordul, visszahúzódik a privát szférába (...). Egy nap aztán teljesen leválik a hipertestről és kialszik.”¹⁶⁴

Ray Kurzweil, a poszt- és transzhumanizmus hirdetője feltételezi, hogy idővel nem a számítógép vagy robot veszi át a hatalmat az ember fölött, hanem maga az ember alakul át apránként gondolkodó géppé. Kurzweil víziójában fordított előjelet kap Günther Anders egykori kritikai megjegyzése a technokrata kor emberének „prométheuszi szegényéről”. A prométheuszi szegény az ember megszegyenülése az általa létrehozott technikai eszközrendszer teljesítőképessége előtt. Vagyis a gépek jobbak lettek, mint mi magunk vagyunk! Napjainkra a Günther Anders-féle álláspont fokozatosan a perifériára szorult. A komfortos életre berendezkedett nietzschei *utolsó emberrel* szemben a *következő ember* már a kockázatos életvitel előre nehezen kalkulálható következményeit is vállalja, és energiái jó részét annak szenteli, hogy minél inkább meghaladja saját természetének immanens esetlegességeit, és minél jobban függetlenítse magát környezeti világa külső feltételeitől. „Elsősorban egyfajta dizájnobjektumként viszonyul önmagához.”¹⁶⁵ Nyilvánvaló, hogy a biológiai tökéletesedés és biomedialis autarkia révén a társadalmi kultúra is a techno-kultúra részévé vált. Az is jól érzékelhető, hogy az ökológia lassan elveszíti vezető szerepét a világcivilizáció válságjelenségeinek megoldásában. Az új képlet rendkívül egyszerű: ha nem tudjuk megállítani a környezetszennyezés mértéktelen eszkalálódását – márpedig láthatóan nem tudjuk –, akkor az élőszerzeteket (és elsősorban az emberi szerzetet) kell az új feltételekhez igazítani. A posztökológiai kultúra ilyen irányú törekvéseit csak felerősíti a 21. század biokapitalizmusa, amely nem fukar-

¹⁶⁴ Idézi Besnier, i. m. 69.

¹⁶⁵ Demuth, *Der nächste...*, i. m. 155.

codik tőkebefektetésekkel a bioemancipatív piac egyre szélesebbre táguló területein. A modernitás nagy elbeszélései nem tűntek el, csak radikálisan átalakultak. A világ és a társadalom átalakításának átfogó projektjeit az öntökéletesítés privátprojektjei váltották fel.

A poszt- és/vagy transzhumanizmus vezéreszméjét a legvilágosabban Peter Sloterdijk fogalmazta meg: mára egyértelművé vált, hogy a több ezer éves kulturális, vallási és erkölcsi domesztikáció nem tette jobbá az embert. Sloterdijk úgy látja, a nyugati kultúrát magával ragadó technikaellenes hisztéria közvetett beismerése, hogy csődöt mondott a metafizikai/erkölcsi alapokon nyugvó embertökéletesítés.¹⁶⁶ A huszadik század véres történelme látványosan bizonyította, hogy a humanizmus atlétái, azaz a reneszánsz és a felvilágosodás filozófusai végképp „leszerepeltek”. Az „ön-transzformációs” ideológiáknak nincs szükségük olyan korábbi „nagy elbeszélésekre”, amelyek továbbra is az emberiség emancipációjának hagyományos formáival operálnak. A poszt- vagy transzhumanisták számára az általános boldogságkeresésnek már nem kell a társadalmi, a politikai és az erkölcsi viszonyok tökéletesítéséhez kapcsolódnia: a jövőben az igazi boldogság kizárólag abból keletkezhet, hogy az ember kilép a biológia által meghatározott nyomorúságos keretből, és a technika vezérelte fejlesztésekkel átformálja az egyes individuumok életét. Volker Demuth némi szkepszissel viszonyul ehhez a radikális fordulathoz. Mint írja, ebben a kultúrában „egyfajta vízió-szerű transzhumanista projekt áll az első helyen, amelyet épeszű ember nem utasíthat el. Ehhez azonban az is szükséges, hogy az ember annak a jó öreg *American spirit*-nek megfelelően gondolkodjon, amely mégiscsak megőrizte magában a hippi-lázadás kiberkultúra-

¹⁶⁶ Sloterdijk, Peter, *La Domestication de l'Être*. Pour un éclaircissement de la clairière. Ford. Olivier Mannoni. Éditions Mille Et Une Nuits. Paris, 2000. Másik könyvében Sloterdijk arról értekezik, hogy az eljövendő történelem hőse az úgynevezett *homo immunologus*, a *homo repetitivus* és a *homo artista* lesz, aki a Rilketől jól ismert *Változtasd meg életed...!* imperatívuszának engedelmességgel, mintegy posztnietzscheianus lény, a legváltozatosabb eszközöket veszi igénybe önmaga tökéletesítésére. Lásd Sloterdijk, Peter: *Du musst dein Leben ändern*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009.

utópiájának némi maradékát, amely most a kaliforniai 'mindent megoldunk fixáltság' mentalitásaként született újjá."¹⁶⁷

Mindebből pedig az következik, hogy a filozófusoknak és a humántudományok képviselőinek át kell adniuk a terepet a géntechnológusoknak, az informatikusoknak és a posztbiológiai korszak különféle dizájnereinek. Mert ahogy Julian Huxley, az evolúciós humanizmus képviselője írta: az evolúciós humanizmus azzal a naturalista meggyőződéssel lép fel, hogy az emberi intellektus egészen új irányokat szabhat a biológiai fejlődésnek.

Daniel Dennett sem zárja ki, hogy eljöhét egy korszak, amikor az emberek dialóguspartnerként, azaz beszámítható identitással rendelkező lényekként kezelik az intelligens gépeket és mesterséges intelligenciákat. Az amerikai filozófus abból indul ki, hogy az emberi alkotótevékenységet legkifizetődőbb a természeti és a kulturális evolúció funkcionális teljesítményeként értelmezni. Darwinhoz csatlakozva vallja, hogy nincs igazuk a kreacionistáknak, akik isteni beavatkozásból eredeztetik az emberi tudatot (például úgy, hogy Isten „lelket lehelt” Ádám agyagtestébe). De azok is tévednek, akik karteziánus módon feltételezik, hogy minden szándékos cselekedet mögött rejtőzik valamilyen identikus „én-szubsztancia”. Mindez nem így van, mondja Dennett, mert az ember „én-identitása” végső soron különleges „software”, egyfajta képesség, amellyel egy „számítógépprogram” képes egy másik programmal ellátni egy újabb számítógépet, majd egy harmadikat és így tovább, a végtelenségig. A társadalmi normák, a jogszabályok és az erkölcsi értékek maguk is csak programok, amelyek az evolúció során egyre differenciáltabb funkciókat teljesítenek. Az ember narratív identitásának nincs egyetlen térben és időben rögzíthető helye. „Hol található az a dolog, amit az *én tulajdon narratív önreprézencióm*nak nevezhetek? Sehol. Vagy éppen ott, ahol akarjátok.”¹⁶⁸ Ebből pedig egyenesen következik, hogy nem tátong áthatolhatatlan szakadék az ember és a mesterséges intelligencia intencionális teljesítménye között. „Tény, hogy napjainkban a komputereknek még nem jut központi szerep az irodalmi

¹⁶⁷ Demuth, i. m. 116.

¹⁶⁸ Lásd Julina, N. Sz.: *Golovolomki problemi szoznanyija*. Konceptija Denneta. KANON, Moszkva, 2004. 196.

alkotások létrehozásában, noha már van mesterséges játékos a sakkozás világában, ez pedig az IBM Deep Blue, továbbá létezik mesterséges zeneszerzője is az EMI-nek, amelyet David Cope hozott létre. Ezek a mesterséges intelligenciák olyan eredményeket produkálnak, amelyek egyenértékűek az emberi értelem teljesítményeivel. Ki győzte le Kaszparovot a híres sakkvilágbajnokot? Az biztos, hogy nem Murray Campbell vagy valaki más az IBM csapatából. A Deep Blue győzte le a világbajnokot! A gép jobb, illetve más játékstratégiát eszelt ki, mint amit dizájnerei, azaz az IBM csapat specialistái beleépítettek. Ezért a csapat egyik tagja sem állíthatja magáról, hogy ő győzte le Kaszparovot.”¹⁶⁹ Az persze nyilvánvaló, hogy a Kaszparov fejében lévő agysejtek más anyagokból vannak és másképpen strukturáltak, mint a Deep Blue architektúrája. Végül is, mondja Dennett, miért ne lehetne ugyanúgy mesterséges elmét létrehozni, mint ahogyan műszívet készítünk. „Ha egyszer rájövünk, mit tesz az elme (mit tesz a fájdalom, a hiedelem stb.), akkor képesek leszünk, hogy alternatív anyagokból elméket (vagy elmerészeket) készítsünk, amelyek ugyanarra képesek.”¹⁷⁰ Az „érző lélek” – amit rendszerint az emberi lét specifikumának tekintünk – ez esetben feloldódna a tiszta funkcionalitásban: ha a mesterséges elektrokémiai folyamatok végső soron ugyanazt tudnák, mint az „emberi testbe zárt elme”, akkor mi értelme a természetes és a mesterséges intelligenciák megkülönböztetésének? Ezek a gondolatok újabb kérdéshez vezetnek, hogy legalábbis távlatilag miféle együttélésre kell berendezkednünk a robotokkal és mesterséges intelligenciákkal, vagyis milyen jogi és morális szabályokat kell kidolgoznunk ahhoz, hogy lehetőleg minél kevesebb konfliktus keletkezzen ebben a különös kapcsolatrendszerben. Japánban és Dél-Koreában egyre többen gondolják, hogy a lakosság gyors ütemű elöregedéséből adódó gondok akár már a közeljövőben orvosolhatók robotok segítségével. A kórházakban és öregotthonokban robotok végeznék el az idősgondozás feladatait, amelyek jelentős emberi „élőmunkát”

¹⁶⁹ Dennett, Daniel: In Darwin's Wake, Where Am I? (oroszul). In: Julina, N. Sz. i. m. 417.

¹⁷⁰ Dennett, Daniel: *Micsoda elmék. A tudatosság megértése felé.* Ford.: Orosz István. Kulturtrade Kiadó, Budapest, 1996. 73.

igényelnek. A robotok adják be a gyógyszert, kicserélik a lepedőt, sőt, akár meg is mosdatják a betegeket, miután az ágytálatat kiürítették. Egyáltalán nem elképzelhetetlen, hogy mindez hamarosan napi valóság lesz, de azért néhány kínzó kérdés motoszkál az ember fejében. Vajon egy ilyen robotápoló képes lesz-e, hogy „humánusan szelektálja” a szellemileg és fizikailag leépült aggastyánhoz érkező látogatókat? Beengedi-e a kórterembe a beteg évtizedek óta nem látott barátját, akivel ugyan egykor csúnyán összeveszett, de aki most, az életük alkonyán, békülési szándékkal látogatja?

Volker Demuth *A következő ember* című könyvében különbséget tesz a nietzschei *utolsó ember* és a biokapitalizmus *következő embere* között: „a természetet immár alapvetően megváltoztattuk. A következőkben nem inkább arra kellene törekednünk, hogy a saját természetünket változtassuk meg? A terv, ami körül minden forog, és ami talán segítségünkre lehet, biológiai sorsunk korrigálása. S ennek a korrektúrának a neve: a következő ember.”¹⁷¹ A Nietzsche-féle *utolsó embert* a poszt- és transzhumanizmus *következő embere* váltja fel, akit nem lehet csak biológiai és társadalmi fogalmakkal definiálni. Némelyek alapvetően pozitívan fogadják a posztbiológiai korszak beköszöntét, és annak esélyét látják benne, hogy a bioszféra általában, de kiváltképpen maga az ember talán mégis túlélheti a szinte biztosan bekövetkező ökológiai katasztrófákat. Ha már a biológiai szférát nem tudjuk megmenteni, mondják a posztbiológiai korszak élharcosai, akkor alkalmazkodjunk mi az új környezethez. „A jövőben az élet értéke alapvetően a posztbiológiai adaptációtól függ.”¹⁷² A genetikai fitness, a szervezet biomedikális optimalizálása és ennek sikeres összekapcsolása a környezeti intelligenciák médiumaival: ez az, amit *következő embernek* nevezünk. Ez a változás nemcsak az egyes individuumokat érinti, hanem végső soron társadalmi, politikai létünket is radikálisan átalakítja. „A következő ember esetében az élet színjátéka már nemcsak szimbolikus formákban és terekben játszódik le, hanem a techno-tudományos valóság színpadán. A reprodukciós medicina, a molekuláris- és sejtbiológia, az idegtu-

¹⁷¹ Demuth, Volker: *Der nächste Mensch*. Matthes & Seitz, Berlin, 2018. 43.

¹⁷² I. m. 152.

domány, a biotechnológia, a bio-protetika és más tudományos iniciatívák összjátéka (azok a kutatási területek, amelyek az egyetemeken és a kutatóintézetekben mindenütt óriási nyomásnak kitéttek, hogy mihamarabb 'eredményeket produkáljanak'). Ezek a kutatási területek aztán összefonódnak a biomédiumokkal, és végül összekapcsolódnak a mindennapok olyan újszerű életmódgyakorlataival, mint a fitneszipar, az esztétikai-plasztikai sebészet, az egészséges táplálkozás és más effélék. Mindezek érdekes kulturális alakzatokat adnak ennek a Deep Play-nek.”¹⁷³

*

Az emberi természet géntechnológiai optimalizálása is számos erkölcsi kérdést vet fel. Michael J. Sandel a *Védőbeszéd az embertökéletesítés ellen* című munkáját érdekes történettel indítja. A kétezres évek elején az USA-ban egy siket pár gyermeket szeretett volna. Fontos, hogy egynemű (leszbikus) pár volt. A pár mindkét tagja, név szerint Sharon Duchesneau és Candy McCullough ragaszkodtak ahhoz, hogy nemcsak „úgy általában” gyereket, de kifejezetten siket gyereket szeretnének, mivel ők maguk saját siketségüket speciális kulturális identitásként, nem pedig fogyatékoságként élik meg. „Siketnek lenni nem más, mint meghatározott életstílussal rendelkezni”, mondták.¹⁷⁴ Duchesneau ezt azzal egészítette ki, hogy párjával együtt teljes értékű embereknek érzik magukat, és mint a siketek közösségének tagjai, joguk van, hogy utódaik is hasonló emberek legyenek, mint ők maguk. Hogy tervük sikerüljön, olyan spermadonort kerestek, akinek felmenői öt nemzedékre visszamenően siketek voltak. Tervüket sikerült is megvalósítani, és Gavin nevű fiuk valóban siketen született. De a frissen szülővé avanszált pár csodálkozhatott a legjobban, amikor a Washington Postban egy sor felháborodott olvasói levél jelent meg, amelyekben a levélírók szemére vetették a párnak, hogy önző céljuk megvalósítása érdekében közreműködtek egy fogya-

¹⁷³ I. m. 142.

¹⁷⁴ Idézi Sandel, Michael J.: *Plädoyer gegen die Perfektion*. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Ford.: Rudolf Teuwsen.

tékos gyermek megszületésében. Duchesneau azt válaszolta a vádakra, hogy „mi viszont úgy látjuk, hogy amit tettünk, az lényegét illetően nem különbözik attól, amit a heteroszexuális párok tesznek, amikor gyermeket akarnak.”

Talán az a legérdekesebb az egészben, hogy a tudomány képviselői közül számosan megértéssel fogadták a siket pár döntését. „Az a siket házaspár, amelynek egyik tagja in-vitro kezelésnek vetné alá magát, hogy siket gyermekük legyen, valószínűleg elfogadható döntést hozna. Mi legalábbis támogatnánk egy ilyen döntést”¹⁷⁵ – mondta az angol Siketek Királyi Nemzeti Intézetének (The Royal National Institute for Deaf People) szövívője. Ugyanakkor a német morálfilozófus, Robert Spaemann a *Nemzeni, nem legyártani* című írásában kommentálta a nyilatkozatot: „Az örültség láthatóan nem ismer határokat.”¹⁷⁶

Sandel maga is bizonytalan, miként foglaljon állást az ügy erkölcsi megítélésével kapcsolatban. Első lépésként azt tanácsolja, hogy a tisztánlátás kedvéért vegyünk szemügyre egy másik, az előbbivel látszólag szöges ellentétben álló esetet. A siket gyerekről folytatott vitával nagyjából egy időben történt, hogy az egyik ismert amerikai egyetem diákújságjában különös hirdetés látott napvilágot. Egy terméketlen, de minden valószínűség szerint tehetséges házaspár petesejt-donort keresett, de nem akármilyet. „A hölgynek legalább 178 centiméter magasnak kell lennie, továbbá legyen atletikus alkatú, olyan családból származzon, amelyben nem fordultak elő öröklött betegségek, illetve átlagon felüli intelligenciával rendelkezzen. A hirdetés azzal zárult, hogy az ezeknek a szempontoknak megfelelő donornak 50 000 ezer dollár üti a markát.”¹⁷⁷ A hirdetés szövegét olvasva úgy tűnik, a házaspár nem egyszerűen olyan gyermeket szeretne, aki hasonlít rájuk, hanem aki jóval magasabb és sokkal intelligensebb, mint ők maguk. Ez az eset is hasonló felháborodást váltott ki: valóban van valami félelmetes abban, hogy a természet szerencsejátékát kiiktatva, a szülők a saját preferenciáikra hagyatkozva, meghatározott

¹⁷⁵ Spaemann, Robert: Gezeugt, nicht gemacht. In: Geyer, Christian (Hg.): *Biopolitik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 2001. 43.

¹⁷⁶ I. m. 43.

¹⁷⁷ Sandel, i. m. 24.

genetikai adottságokkal rendelkező utódokat tervezhetnek „maguknak”.

Sokan fogalmazzák meg vádként, hogy a modern ember „isten helyét szeretné elfoglalni”, s a természetet, természetesen elsődlegesen a *saját természetét*, a maga kedvére és ízlésére próbálja átformálni. Ez a vád jórészt igazságtalan, hiszen – Bruno Latour kapcsán is láttuk – az emberi kultúra lényegéhez tartozik, hogy a természet ellenfogalmaként definiálja magát, illetve az ember jogot formál arra, hogy tetszése szerint húzza meg a kultúrát a természettől elválasztó határokat. De ez a tény nem iktatja ki az embernek mint morális lénynak a felelősségét, hogy esetről esetre mérlegelje döntései hosszú távú következményeit.

Sandel a *nemek kiválasztása* című projekt kapcsán nagyon meggyőzően szemlélteti ezt az „alapigazságot”. A szülők köztudottan évezredek óta próbálkoznak azzal, hogy tetszésük szerint válasszák meg utódaik nemét. Arisztotelész például azt tanácsolja a fiú utódokra vágyó férfiaknak, hogy a nemi aktus előtt madzaggal kössék el bal heréjüket, s akkor a feleségük bizonyosan fiút fog szülni. A Talmud azt tanítja, hogy a nemi érintkezés során a férfinak „vissza kell tartani magát”, tehát lehetővé kell tennie, hogy a nő jusson el hamarabb az orgazmushoz, s akkor az Isten fiú utóddal fogja megajándékozni. Manapság persze már a biotechnika ajánlja fel a segítséget ott, ahol ezek a házilagós módszerek nem segítenek. A nemek kiválasztásának korszerű technikája a születés előtt magzatvíz- és ultrahang-vizsgálatokhoz kapcsolódik. Ezeket eredetileg azért fejlesztették ki, hogy még időben felismerjék az olyan születési rendellenességeket, mint amilyen a nyitott gerinc, illetve a kromoszóma rendellenességre visszavezethető Down-szindróma. Csakhogy ezek a diagnosztikai eszközök arra is alkalmasak, hogy a születendő gyermek nemét megállapítsák, és adott esetben a szülők kívánságára a terhességet megszakítsák. És éppen ebből adódnak a gondok. Ugyanis egy sor kultúrában még napjainkban is továbbélnek azok a tradíciók, amelyek a lánygyermeket kevésbé értékesnek tartják, mint a fiúkat. Mindez nagyon jól érzékelhető az indiai és kínai születési statisztikák alakulásán. Például Indiában az utóbbi három évtizedben jelentősen csökkent a leány újszülöttek száma. Amíg az 1980-as években korábban 1000 fiúcscesemőre 967 lánycscesemő

jutott, addig a kétezres évek elejére ez a szám 927-re csökkent. A prenatális diagnosztika eszközeivel felszerelt radiológusok járják az indiai falvakat, és felajánlják szolgálataikat a helyi lakosoknak. „Mumbai egyik klinikája közölte, hogy a náluk elvégzett 8000 terhesség-megszakítás egyetlen eset kivételével mind a nemi kiválasztás célját szolgálta.”¹⁷⁸ A nemek közötti arányok szándékos eltorzítása hosszú távon instabil társadalmi viszonyok kialakulását eredményezheti, és ma még beláthatatlan következményekkel járhat. Nyikolaj Fjodorov talán nem is járt olyan messzire az igazságtól, amikor jó száz évvel ezelőtt azt állította, hogy a férfiak által indított háborúk mögött főként a nők megszerzésének motívuma áll.

Az is igaz, írja Sandel, hogy a nemek kiválasztásának ma már nem feltétlenül kell terhesség-megszakításhoz kapcsolódnia. Azok a párok, akik a mesterséges megtermékenyítés lehetőségével szeretnének élni, már azelőtt kiválaszthatják a születendő gyermek nemét, mielőtt a megtermékenyített petesejtet beültették az anyaméhbe. Itt viszont újabb erkölcsi kérdések vetődnek fel. Az *in vitro* *fertilizáció* (mesterséges megtermékenyítés) során a nem megfelelő genetikai minőséggel rendelkező embriókat általában megsemmisítik. Sandel joggal veti fel a kérdést: miképpen foglaljunk állást a prenatális diagnosztika és a mesterséges megtermékenyítés szédítő lehetőségeiről, amelyek már nemcsak a nemek kiválasztását, hanem a születendő gyermek hajszínét, testmagasságát, zenei tehetségét is képesek befolyásolni? Ha kékszemű utódot szeretnének a szülők, akkor a feleslegesnek ítélt „barnaszemű” embriókat el lehet pusztítani? Ráadásul azok, akik az emberi génállomány szisztematikus tökélesítésére szavaznak, képtelenek megmondani, hogy ezt a szelekciót miféle kritériumokra támaszkodva kellene elvégezni. Mert miként Robert Spaemann mondja: „Voltaképpen milyen legyen a jövő kívánatos embere? Intelligensebb legyen vagy inkább szerencsésebb? Legyen melegszívű, kreatív, szerény, robusztus és szenzibilis? Ezeket a kérdéseket azért kell feltennünk, hogy lássuk a helyzet abszurditását. Továbbá túlzott elbizakodottság (ezt nevezték a régi görögök *hübrisz*nek) lenne a jelenleg élő nemzedékek részéről, ha

¹⁷⁸ I. m. 40–41.

olyan mértékben szeretnék uralni a következő nemzedéket, hogy a még meg nem született emberek a maguk 'éppúgy létét' teljes egészében a felmenőik preferenciáinak köszönhessék."¹⁷⁹

Ugyancsak problematikusnak találok a genetikai feljavítás liberális változatát is. Az egyik képviselőjük, Allen Buchanan, az igazságosság eszméjének kiterjesztéseként értelmezi a prenatális diagnosztika és genetika szédítő teljesítményeit. Buchanan szerint a központi kérdés, hogy voltaképpen *mit jelent a mindenkit megillető egyenlő esélyek elve*. Egészen a legutóbbi időkig a redisztributív (újraelosztó) igazságosság szempontjai a társadalmi egyenlőtlenségek korrigálására irányultak. Buchanan viszont úgy látja, nemcsak a „szociális szerencsejáték” veszteseit (a szegényeket, halmozottan hátrányos helyzetűeket stb.) kellene valamiképpen kárpótolni, hanem a „természetlottó” olyan veszteseit is, mint az átlag alatti intelligenciával, illetve túlzottan alacsony termettel született embertársaink. Való igaz, eddig úgy nézett ki, hogy ezeknek az embertársainknak életük végéig együtt kell élniük hátrányaikkal, de most, hála a pozitív, vagy más néven terápiás genetikának, minden megváltozhat. Buchanan a minden iskolás gyermeket megillető, „védőoltáshoz való jog” analógiájával érvel: miért ne járna ki egy (orvosilag) bizonyítottan alacsony termettel sújtott embriónak a jog, hogy átlagos magasságú emberként lássa meg a napvilágot? Hasonlóan gondolkodik a liberális filozófus, Robert Nozick is. Ő valamiféle „genetikai szupermarketet” vizionál, amelyben a szülők úgy választanak ki jövődöbéli utódaik tulajdonságait, miként napjaink embere tetszése szerint (és persze pénztárcája lehetőségeihez mérten) tölti meg áruval bevásárlókosarát az üzletben. „Ennek a szupermarket-rendszernek az lenne a nagy előnye, hogy itt nem létezne semmiféle centralizált döntési-instancia, amely meghatározza, hogyan nézzen ki a jövő emberfaja (esetleg emberfajai).”¹⁸⁰ Annyit mindenképpen elismerhetünk, hogy ez a „liberális eugenika” kevésbé veszélyes, mint a régebbi, tehát a nyilvánvalóan rasszista változatok. Mégis úgy gondolom, hogy a felelős ember erre a változatra sem mondhat „nyugodt lélekkel” igent. Már csak azért sem, mert az effajta orvosi beavat-

¹⁷⁹ Spaemann, i. m. 42.

¹⁸⁰ Idézi Sandel, i. m. 97.

kozások minden valószínűség szerint rendkívül költségesek lesznek. Ez pedig azt jelenti, hogy a nagyon gazdag emberek talán megengedhetik maguknak, hogy „superman” utódokat „vásároljanak”, de a többség számára mindez csak álom marad.¹⁸¹

Persze vannak derülátó gondolkodók, mint például Pokol Béla. Az ő felfogása inkább a Ray Kurzweil-féle optimista változathoz áll közel, és feltételezi, hogy a költséges biotechnológiai eljárások „rövid időn belül olcsóvá válnak, hisz alig van bennük anyag- és energiaköltség, így egy idő után a legszélesebb körben bevetté és rutineljárásokká válhatnak.”¹⁸² Napjaink valóságát látva én hajlok a szkepticizmusra. Például a hiányzó fogak pótlása nemigen tekinthető extrémén bonyolult orvosi beavatkozásnak, az idősebb és rossz anyagi körülmények között élő embertársaink fogazata mégis siralmas képet mutat. Mert számukra reménytelen több százezer (esetleg több millió) forint előteremtése a szükséges beavatkozások finanszírozására.¹⁸³

Nem érdemes bagatellizálni ezeket a kérdéseket, mégis úgy vélem, a genetikai szelekció szociológiai következményeinél több fejfájásra adnak okot a morális és jogi dilemmák. S ezek nyugtalanítják Michael Sandelt is. Az világos, hogy a terápiás célzatú génebeszeti eljárások nem kifogásolhatók sem jogi, sem morális értelemben. Az összejt-kutatások területén igen látványos eredmé-

¹⁸¹ „(...) Lee Silvel, aki egyébként buzgón igyekszik elfogadtatni a génebeszetet az emberek 'javításának' eszközeként, elborzad attól a lehetőségtől, hogy génmanipuláció révén egy genetikailag felsőbbrendű csoport állítható elő. Az általa cseppet sem kívánatosnak tartott forgatókönyv szerint az úgynevezett géngazdagok osztályába tartozók céltudatosan addig fejlesztik gyermekeik kognitív képességeit, mígnem azok már olyan mértékben fognak különbözni a többi embertől, hogy valójában új faj egyedei lesznek.” Fukuyama, Francis: *Poszthumán jövődönk*. Európa Kiadó, Budapest, 2003. 208. Ford.: Tomori Gábor.

¹⁸² Pokol, i. m. 66.

¹⁸³ Pokol Béla persze nem osztja a radikális liberálisok önfinanszírozó hozzáállását. Szerinte a biotechnikai eljárások alkalmazása akár része lehetne a társadalombiztosítási projektnek is, és a társadalmi egyenlőtlenségek további növekedésétől tartó egyenlőségpártiaknak a következőket javasolja: „egyenlőségpártiként inkább azt tegye az elemző, hogy sürgesse az állami felkarolást e témában szabályozás szintjén, illetve a szegényebb rétegek számára az állami támogatások biztosítását az ilyen eljárások igénybevételére.” Pokol, i. m. 66.

nyek születtek az utóbbi évtizedekben, s a tudósok szerint minden reményünk megvan, hogy az olyan betegségeket, mint a diabétesz, a Parkinson-kór, a gerincvelő-sérülések már az embrióból kivont törzssejtekben is kimutassuk anélkül, hogy az embrió elpusztulna. Idővel talán magát az embriót is gyógyítani lehet. Más a helyzet az úgynevezett feljavító genetikában, amikor nem egy meglévő vagy potenciális betegséget szeretnének eliminálni, hanem a *genetikai optimalizálás* nevében új, a természet „szerencsejátékában” nem szereplő intellektuális vagy fizikai képességgel kívánják ellátni az újszülöttet. Sandel – csatlakozva Jürgen Habermas álláspontjához – visszautasítja a „feljavítás pártiak” érvét, hogy a szülők bizonyos értelemben eddig is uralták gyermekeik jövőjét. Igaz, egy „rámenős” szülő akár hároméves korában a zongora mellé kényszerítheti gyermekét (ha éppen zongoraművész hivatást álmódott neki), vallásos vagy éppen liberális szellemben nevelheti, és így tovább. Ezekben az esetekben a szülői akarat mégsem abszolút determináció, hiszen az így nevelt gyerek felnőtt korában akár hátat is fordíthat a szülői akaratnak, és a maga választotta hivatás és értékrend alapján szervezheti életét. Más a helyzet a feljavító genetikával. Ha valakibe embrió korában kiváló énekhangot plántáltak, de felnőve az illető éppen nem operaénekes, inkább matematikus lenne, csak átkozhatja szülei „gondoskodó előrelátását”, mert megváltoztathatatlan kényszerként nehezedik rá döntésük.¹⁸⁴ De az ellenkező esetek is problematikusak. Ha egy válogatott kosárlabdázó nem tudja elkapni az átadott labdát, mert az túl magasán repült felé, akkor a tréner ma még azért vonja kérdőre, miért nem edzett kitartóbban (akkor talán magasabbra tudott volna ugrani). Viszont a jövőben már azért is felelősségre vonhatja az edző, hogy a szülei miért nem gondoskodtak arról, hogy tíz centivel magasabbra nőjön.¹⁸⁵ Nem vagyunk könnyebb helyzetben akkor sem, ha ugyanennek a másik oldalát vesszük szemügyre. „Némely adottságunkra most

¹⁸⁴ Ha netán a kiváló énekhanggal együtt még a zene iránti fogékonyságot is be lehetne ültetni az embrióba, ez sem változtatna a helyzeten. Sőt, ebben az esetben a genetikailag feljavított ember még kevésbé tudja megítélni, hogy az általa elért teljesítményben mi az, ami „neki beszámítható”, s mi az, amit az orvostudomány helyezett belé.

¹⁸⁵ A példát Sandeltől kölcsönöztem. Sandel, i. m. 109.

úgy tekintünk, hogy azt a természetnek, Istennek vagy a sorsnak köszönhetjük, azaz nem vagyunk felelősek azért, amilyenek éppen vagyunk. De minél inkább mesterei leszünk genetikai kondícióknak, annál nagyobb teher nehezedik ránk, hogy a belénk plántált tehetségből hozzuk ki a maximumot”¹⁸⁶ – írja Sandel. Vagyis a feljavító genetikai beavatkozások végképp összezavarják az embert, hogy megítélje, mi számít a saját teljesítményének, mi az, amire joggal lehet büszke (vagy éppen mi az, amiért szégyenkeznie kell), illetve mi az a teljesítmény, amit az orvostudomány helyezett belé (és a tehetős szülei).

Más érvek is a genetikai tökéletesítés ellen szólnak. Ezek közül talán az a legfontosabb, ami a kölcsönös szolidaritás és felelősségvállalás értékeinek rombolására figyelmeztet. A társadalmi szolidaritás alapját az „egy adott kockázatközösséghez” tartozás általános elfogadása jelenti. Normális esetben az is rendesen fizeti az egészségügyi biztosítás rá eső részét, aki hetvenéves koráig még csak náthás sem volt. De mi történne, ha a genetikai feljavítás eredményeképpen az emberi faj „több részre szakadna”, ha továbbra is lennének a maihoz hasonló, átlagos adottságú „természeti emberek”, illetve megjelenének genetikailag tökéletesített „felsőbb rendű fajok” is? Vajon lenne értelme továbbra is egységes kockázat- és sorsközösségről beszélni? A genetikailag optimalizált lények mondhatnák, hogy nekik eszük ágában sincs a társadalombiztosítási járulékot befizetni, hiszen ők legalább kétszáz évig élnek úgy, hogy közben minimális az esélyük valamilyen betegségre.

Tudom, hogy ma jóval prózaibb dilemmák foglalkoztatják az embereket. Viszont az is jól érzékelhető, hogy a jelenlegi történések szédítő sebességre kapcsolnak. Már csak ezért is célszerűbb az előrelátás és óvatosság – talán jobb félni, mint megijedni.

¹⁸⁶ I. m. 109.

KULTÚRHARC ÉS HEGEMÓNIA

A keresztfrontok kora

Van-e még értelme a jobboldal/baloldal megkülönböztetésnek?

A legutóbbi időkig a legtöbb politikatörténeti és politikaelméleti munkában evidens volt, hogy a közélet szereplőit, a gyakorló politikusokat – és a mögöttük álló szimpatizánsokat – a jobboldal/baloldal mentén lehet a legegyszerűbben és a legszemléletesebben csoportosítani. A megkülönböztetés alapja pedig a politikai élet szereplőit mozgató eszmék és ideológiák sematikus leírása. A felosztás átkerült a média világába is, ahol az aktuálpolitikai kérdéseket feszegető műsorokban ma is – úgyszólván naponta – teljesen reflektálatlanul éltek/élnek vele.

Tagadhatatlan: történeti szempontból a baloldal/jobboldal megnevezés nem üres vagy értelmetlen. A baloldali perspektíva mindig a gyengék és a kiszolgáltatottak, az úgynevezett alulprivilegizált csoportok érdekeit igyekezett figyelembe venni, illetve szilárdan ragaszkodott az elméleti alapvetéshez, hogy az egyenlőtlenségek végső alapját a társadalmi struktúrában kell keresnünk. A jobboldali nézőpont a társadalmi problémákat általában az emberi gyengeségekkel, a cselekvők rossz döntéseivel és tévesen működő helyzetfelismerő képességeivel magyarázta. A nézet „vegytiszta” képviselete leginkább a klasszikus liberálisokhoz, illetve újabban az újkonzervatívokhoz (a neokonokhoz) köthető, ami mindig problematikussá tette a liberálisok besorolhatóságát a kétosztatú sémába. Mert szabadságszeretetükre gondolva a liberálisok a baloldalhoz tartoznak, de harcos individualista ideológiájuk és kollektívizmus-ellenességük inkább a jobboldal ideológiája.

A jobboldali álláspont másik változata – az úgynevezett organikus konzervativizmus – az egyéneket csak részben tekinti önálló társadalmi szereplőknek, és az individuumokat mindig egy nagyobb közösség (nép, nemzet, vallás, család stb.) részeként értelmezi. A baloldaliak általában elkötelezettek a pluralizmus iránt, a jobboldaliak inkább nem.

Armin Nassehi *Az igazság utolsó órája – Miért nem alternatíva többé a jobboldal/baloldal megkülönböztetés, és miért kell a társadalmat egészen másképpen leírni* című könyvéről írott recenziójában Uwe Helmert megjegyzi, hogy az utóbbi évszázadokban a baloldali társadalomértelmezések általában „diskurzuselőnyvel” rendelkeztek a jobboldali értelmezésekkel szemben.¹⁸⁷ Mivel a baloldali társadalom-leírásokban kéz a kézben járt a haladásba vetett hit és a társadalmi viszonyok átépítésének szükségessége, az innovatív szellem és az „új nimbusza” a politikai vitákban helyzeti előnyt jelentett számukra. Igazából senki sem szereti, ha nézeteit – esetleg őt magát – korszerűtlennek és „elmaradottnak” nevezik. Csakhogy a baloldal/jobboldal felosztás mégsem pusztán normatív szembenállás.

A megkülönböztetés lényegét a strukturális törvényszerűség adja, hogy a szembenálló nézetek kölcsönösen igazolják egymást, „jóllehet éppen nem abban, hogy ezek egyek lennének, hanem hogy a maguk ellentétes struktúrájában egyek.”¹⁸⁸ A jobboldalnak és a baloldalnak kölcsönösen szüksége van egymásra. A szembenállásban megmutatkozó egység mégis megfeneklik azon a ponton, ahol analóg módon kellene átélni, amit ma már csak digitális küzdelemként tudunk leírni. Ez a meglehetősen misztikusan hangzó kijelentés rögtön érthetővé válik, amikor Armin Nassehi arról töpreng, hogy a modern társadalmak működését csak a „társadalmi digitalizáció” fogalmával írhatjuk le, olyan fogalom segítségével, amelyből hiányoznak a mindennapi tapasztalatot jellemző analóg fogalmak. „Persze a társadalmi konfliktusokat továbbra is úgy képzeljük el, hogy mögöttük meghatározott milióval rendelkező konkrét csoportok állnak. Csakhogy a modern társadalmak olyan mértékben komplexek, hogy az egymással versengő csoportok láthatatlanok, mert digitalizálódnak. A konkurens „tapasztalatilag” már nem azonosítható társadalmi csoportok, statisztikai halmazok, absztrakt, láthatatlan és leírhatatlan

¹⁸⁷ Lásd Helmert, Uwe: Armin Nassehi: *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss.* Murmann Verlag, Hamburg, 2015.

<http://www.socialnet.de/rezensionen/19892.php>

¹⁸⁸ I. m. 2.

fenomének.”¹⁸⁹ A hétköznapi tapasztalat világában a társadalom ugyan továbbra is analóg formákban jelenik meg, de maga a társadalom „digitálisan működik”. A szociális világ feldolgozása a tiszta megszámlálhatóság formájában megy végbe (a latin *digitus* szó jelentése: ujj, hüvelyk). A digitalizáció művelete semlegesíti az értékkülönbségeket, mert az információkat nem az egy-az-egyben-korreláció formájában dolgozza fel. Nassehi szerint a fundamentális fordulat egyik legfontosabb szociológiai, politika-filozófiai következménye, hogy többé nem lehet valódi társadalom- vagy kapitalizmuskritikával előállni.

Nem céлом, hogy a radikális luhmannianus szociológusként ismert és elismert Nassehi álláspontját bíráljam. De szeretném megjegyezni, hogy a tudományban bármennyire is személytelen, rendszerjellegű és digitalizált formát öltött a modern társadalom önleírása, a fordulat csak részlegesen módosította a mindennapi élet tudásformáit, s éppen a politikai élet világában nélkülözhetetlenek a hagyományos megkülönböztetések. Valószínűleg igaza van Nassehinek, hogy a politikában a baloldal/jobboldal szembenállás tartalmi kritériumait manapság már nem lehet, illetve nem célszerű a megszokott értékötődések mentén megadni, mert az egymást keresztező és egymást metsző „elméletek” és „frontok” sokféleségével kell szembesülnünk. A felismerés döntő jelentőségű a napjainkban nálunk is egyre agresszívebb „kulturharc” értelmezésében.

Antonio Gramsci és Carl Schmitt – a radikális baloldal és a radikális jobboldal kitüntetett referenciái

Ami a francia és az olasz posztmodern politikafilozófia, illetve „államelmélet” különféle változatait összeköti – minden belső különbség ellenére –, az abban a különös fenoménban ölt testet, hogy ezek a radikálisan baloldali gondolkodók a legkülönbözőbb hagyományokat ötvözik elméleti munkáikban. Újabban ugyanez a keresztelmélet vagy keresztiszemlélet vált uralkodóvá a francia és német Új Jobboldal szellemi holdudvarához kötődő, elsősorban

¹⁸⁹ I. m. 3.

persze a fiatalabb generációkhoz tartozó szerzők munkáiban is.¹⁹⁰ Első pillanatra valóban meglepő a különös fordulat, hogy a magukat marxistának vagy legalábbis radikális baloldalinak valló gondolkodók rendre pozitív kontextusban emlegetik Carl Schmittet, aki – igaz, élete egy rövid szakaszában – a náci Németország vezető jogfilozófusának számított. De legalább annyira mellbevágó az is, hogy napjaink szélsőjobboldali gondolkodói a marxista Antonio Gramsci munkáinak tanulmányozására biztatják híveiket. Vagyis azt látjuk, hogy Carl Schmitt és Antonio Gramsci egyaránt a leggyakrabban emlegetett szerzők között szerepel az amúgy teljesen ellentétes oldalon álló szerzők munkáiban. Ez önmagában jól jelzi, hogy a korábbi sematikus és nem ritkán stigmatizáló megnevezésekkel nem sokra megyünk. Az ugyan lehetséges, hogy a baloldal/jobboldal megkülönböztetés nem vált teljesen értelmetlenné, de eddigi használata mindenképpen korrekcióra szorul, mert egyre kevesebb a magyarázó ereje, ha ragaszkodunk a politikai történések elméleti háttérének igényesebb feltárásához.

Ami Carl Schmitt jobboldali és baloldali népszerűségét illeti, sokakkal együtt osztom az álláspontot, hogy a német jogász és politikai gondolkodó életművéhez legalább háromféleképpen lehet viszonyulni. Az első megközelítés szerint – s egyébként ez a legkevésbé problematikus – Schmitt munkáit „értékmentes”, az akadémiai tudományosság szabályait érvényesítő eljárás keretében kell vizsgálni. Másképpen fogalmazva: az effajta interpretációt az őszinte (intellektuális) érdeklődés és tudományos megismerés „tisztá” érdeke vezérli. Más kérdés, hogy ez a kísérlet sikerrel végigvihető-e, vagy eleve kudarcra ítélt, de tény, hogy ilyen intenciók léteznek.

A schmitti életmű másik, ugyancsak kézenfekvőnek tűnő értelmezésére a legjobb példával az utóbbi évtizedekben látványosan megerősödő, az Új Jobboldalhoz, olykor egyenesen a szélsőjobboldali mozgalmakhoz tartozó teoretikusok munkáiban találunk remek példákat. Az ő szempontjuk döntően utilitarista és direkt módon politikai, mégpedig azért, mert elsősorban az anti-

¹⁹⁰ Ennek iskolapéldája Kaiser, Benedikt: *Querfront*. Verlag Antaios, Schellroda, 2012.

atlantista, Amerika- és liberalizmusellenes álláspontjuk igazolására keresnek igényesen kidolgozott elméleti alapokat, s ehhez Carl Schmitt gazdag életművének bizonyos részei valóban alkalmasak. A kortárs radikális jobboldal vezéralakjai, a francia Alain de Benoist és az orosz Alekszandr Dugin elsősorban a nagy „geopolitikust” látják Carl Schmittben, aki egyrészt a *Behemót* szimbolizálta *tellurgikus* (azaz szárazföldi) hatalmak civilizációs, államszervezési és morális fölényét hangsúlyozza, szemben a *Leviatán* névével fémjelezett, és véleményük szerint genetikusan és generikusan romlott *thalasszokratikus* (tengeri) hatalmak „piratokráciájával”. A thalasszokratikus rend vezérállamai természetesen Nagy-Britannia és az Egyesült Államok. Schmitt a második világháborút követően kiállt az Új Jobboldal számára elsődleges jelentőségű, úgynevezett *multipoláris* és *etnopluralista* világrend megvalósítása mellett. A multipoláris világrend hívei megint csak az atlantistákban (elsősorban persze az Egyesült Államokban) látják minden földi rossz forrását, számukra az USA által képviselt *liberális demokrácia* eufémizmus, amelynek az a célja, hogy leplezze az Amerika diktálta *unipoláris* világrend brutális geopolitikai törekvéseit.

De létezik egy harmadik értelmezési lehetősége is Schmitt életművének, amely különös módon éppen napjaink neomarxista és radikális baloldali gondolkodóihoz köthető. A baloldal és az újbaloldal aktuálpolitikai kilátásai jelenleg siralmasak, számukra leginkább a vesztes pozíció feldolgozása az elsődleges cél.¹⁹¹

Szempontjaik így egyszerre intellektuálisak és „haszonelvűek”, olykor talán az elkeseredésből adódóan a provokatív hangnemet sem nélkülözik. Mindez eléggé mehökkentő. Miként lehetséges – adódik önkéntelenül is a kérdés –, hogy a nácizmussal „nem ellenséges viszonyban lévő” német konzervatív gondolkodó elméleti teljesítménye, legalábbis némely elemében, nem egyszerűen csak eszmetörténeti érdekesség, hanem egyenesen követendő példa egy radikális marxista számára? Mi magyarázza, hogy Giorgio Agamben, Antonio Negri, Jacques Derrida, Étienne Balibar, Slavoj Žižek egyaránt inspiratív ötletekre bukkannak Schmitt

¹⁹¹ Ehhez lásd például Žižek, Slavoj: *Auf verlorenem Posten*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009. Ford.: Frank Born.

munkáiban, s végső soron a huszadik század egyik legjelentősebb gondolkodóját látják benne?¹⁹² A dolog persze korántsem annyira rejtelmes. Többek között Giorgio Agamben *Rendkívüli állapot* című könyve, illetve Jacques Derrida *A törvény ereje* című tanulmánya hozzájárulhat a zavar és érthetlenség legalább részbeni tisztázásához.¹⁹³ Agamben például Walter Benjamin mellett Schmittet tekinti a huszadik század egyik meghatározó gondolkodójának. Agamben a *Rendkívüli állapotban* egyfajta alkati rokonságot fedez fel Walter Benjamin és Carl Schmitt gondolkodásában, annak ellenére, hogy tökéletesen ellenkező politikai platformon állnak. Benjamin olyan forradalmi erőszak lehetőségét szeretné felmutatni, amely nem jogtételiző és jogfenntartó, hanem egyszerűen hatályon kívül helyezi a jogot.¹⁹⁴ Fontos tudni, hogy Benjamin és Schmitt között személyes kapcsolat is volt. Benjaminsen erősen inspirálta Schmitt néhány, a *Politikai teológiát* megelőző munkája, illetve maga a *Politikai teológia* már a Benjamin által felvetett kérdésekre adott válaszként is értelmezhető. Noha a radikálisan *baloldali* Benjamin és a radikálisan *jobboldali* Schmitt kiindulópontjai nagyon különbözőek, következtetések kísértetiesen hasonlítanak egymásra: a liberális demokrácia tehetetlenségének csak egy *forradalmi fordulat*, azaz a *rendkívüli állapot* vethet véget, amely felfüggeszti az érvényes jogrendet, és egy *jogon túli jogot* léptet életbe.¹⁹⁵ Az egyik eset a proletariátus világtörténelmi küldetéséről tesz tanúságot, a másikban a vezér (Führer) jogteremtő, *demiurgikus* ereje nyilatkozik meg. Miként Jean-Claude Monod fogalmaz: mindkettőjüknél a kivétel, az extrém, illetve a paradox normálissal szembeni felértékelődéséről van szó, ami rendkívül vonzó a liberalizmusból kiábrándult szél-

¹⁹² Néhány mondat erejéig Techet Péter egyik írása már érintette ezt a jelenséget. Lásd Techet Péter: *Carl Schmitt à la française*. Világosság, 2010 ősz, 58.

¹⁹³ Erről lásd Kiss Lajos András *Haladásparadoxonok. Bevezetés az extrém korok filozófiájába*. Liget, Budapest, 2009. Főleg a 2. és 3. fejezet.

¹⁹⁴ Benjamin, Walter: 'A történelem fogalmáról'. In: Uő. *Angelus novus. Értekezések, kísérletek és bírálatok*. Ford.: Kőszeg Ferenc. Magyar Helikon, Budapest, 1965.

¹⁹⁵ A schmitti és benjamin felfogás közötti különbség árnyaltabb értelmezéséhez lásd Kiss Lajos András *Haladásparadoxonok*, 69–83.

sóbalos (és, teszem hozzá: szélsőjobbos) értelmiségiek számára.¹⁹⁶

*

Nemcsak Carl Schmitt, de Antonio Gramsci esetében is érdemes felhagyni a sztereotip és egyoldalú címkézésekkel. Tudniillik Gramsci kapcsán is joggal állíthatjuk, hogy napjainkban az egymástól radikálisan eltérő eszmei, politikafilozófiai platformon álló csoportok képviselői a huszadik század megkerülhetetlen gondolkodójának tekintik az olasz filozófust, eszméi – állítják – természetesen befolyásolhatják a politikai programokat, amelyek nemcsak szavakban, de a valóságban is szeretnék megragadni a hatalmat. Így szembesülnünk kell a jelenséggel, hogy a radikális baloldali Ernesto Laclau/Chantal Mouffe szerzőpáros ugyanúgy követendő modellnek tekinti Gramsci hegemonia-elméletét, mint a francia Új Jobboldal vezéralakja, Alain de Benoist, illetve napjainkban a német AfD-hez közelálló értelmiségiek. Azt sem hagyhatjuk figyelem kívül, hogy Benoist több évvel korábban fedezte fel a Gramsci-féle politikafilozófia jelentőségét, mint a radikális baloldali gondolkodók.

Persze az igazsághoz tartozik, hogy – Leninnel ellentétben – a „nyugati baloldal” köreiben Gramsci munkáit mindig is bizonyos szimpátia övezte.¹⁹⁷ Ezzel ellentétben, írja Cs. Kiss Lajos, a volt szocialista országok – köztük Magyarország – társadalom- és szellemtudományi köreiben, kiváltképpen a rendszerváltást követő években „Antonio Gramsci és filozófiája a tudományos vitákban legfeljebb véletlenül került szóba, kutatási tárgyként való kiválasztódásának esélye minimális, a politikatudomány oktatási üzemében pedig jobbra csak a klasszikusok iránti kötelező tiszteletből említik nevét és művét.”¹⁹⁸

¹⁹⁶ Lásd Monod, Jean-Claude: *Penser l'ennemi, affronter l'exception*. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt. Éditions La Découverte, Paris, 2006.

¹⁹⁷ Zeiler, Moritz: *Materialistische Staatskritik*. Schmetterling Verlag, Stuttgart, 2017. 50.

¹⁹⁸ Cs. Kiss Lajos: *A hegemonia mint politikafilozófiai probléma*. LEVIATAN 1. (2004). 1.

Gramsci hegemonia-elméletében abból a feltevésből indul ki, hogy a politikai szféra hatékony befolyásolása csak a cselekvők valamilyen azonosságtudata alapján lehetséges. Viszont a burzsoá társadalomban az aktuálisan éppen hatalmon lévő osztályok az általuk kialakított és működtetett hegemoniára támaszkodva képesek megakadályozni az elnyomottak „öntudatra ébredését”. Cs. Kiss Lajos írja: „A tömegek gyakorlati cselekvésében az explicit világnézet és a neki megfelelő viselkedési formát szubjektíve érvényesen összekapcsoló hitegység az, ami elrejtí, felismerhetlenné teszi az explicit és implicit világnézet ellentmondásait. Gramsci ezzel az okfejtéssel arra az összefüggésre utal, hogy az alávetett, kizsákmányolt csoportok valóságos történelmi szükségleteit és érdekeit adekvátan kifejező világnézet (és viselkedési norma) az uralkodó csoportok szellemi, erkölcsi és politikai hegemoniájának történő alárendelés következtében nem alakulhat ki; a szellemi alárendeltség és alávetettség megakadályozza az osztálykonfliktus, a társadalmat feszítő alapvető ellentmondások tudatosítására alkalmas világértelmezések létrejöttét.”¹⁹⁹

Gramsci hegemonia-elméletének fundamentumát olyan felismerés adja, amelyet a politika vagy inkább a *politika ontikus* és *ontologikus* szféráinak megkülönböztetéseként lehetne meghatározni. A politika ontikus szintje az államapparátus működése, illetve a politikai pártok és mozgalmak felszínén érzékelhető küzdelmei. Ezeket a dinamikus folyamatokat könnyedén azonosíthatjuk a politika terében zajló pártharcokkal, a parlamenti csatározásokkal és más, a politikai élet megszokott terepein megjelenő, jól szabályozott és viszonylag könnyen érthető eseményekkel. De a mélyben, a látható felszín alatt az éles szemű megfigyelő előtt egy másik, az előzőnél lényegesebb, egyszersmind nehezebben azonosítható harci terep is kibontakozik. Hogy ez láthatóvá váljék, szólnom kell a Gramsci által előszeretettel használt fontos fogalompárról, amelyet az olasz filozófus az első világháborúban használt katonai terminológiából kölcsönzött, hogy felfogásának minél karakterisztikusabb jelleget adjon. Gramsci a politikai szférában megkülönbözteti a *mozgóháború* és az *állóháború* folyamatait. Lenin álláspontját részben akceptálva, Gramsci is azt vallja,

¹⁹⁹ Cs. Kiss, i. m. 11.

hogy Oroszországban, illetve Kelet-Európa többi országában az *állam* abszolút hatalommal rendelkezik a csak nyomokban létező *civiltársadalom* fölött, és céljai elérése érdekében szinte sohasem riad vissza a kényszer alkalmazásától. „Keleten az állam volt minden, míg a civiltársadalom megrekedt a maga embriószerű állapotában. Ezzel ellentétben Nyugaton egészséges és arányos viszony alakult ki az állam és a civiltársadalom között, és az állam bizonyos megingásait egy robusztus civiltársadalom ellensúlyozta. Az állam csak előretolt lövészárkok volt, amely mögött robusztus erődítmények és kazamaták húzódtak meg.”²⁰⁰

Gramsci tehát bizonyos megértéssel fogadta a lenini forradalomelméletet, hiszen Oroszországban a kis létszámú proletariátus valóban csak egy mozgóháború-szerű, *gyors csapással* volt képes átvenni a hatalmat az állami intézmények fölött. Egészen más a helyzet Nyugat-Európában. Erre a világra már nem érdemes kiterjeszteni a mozgóháború szabályait (és teszem hozzá: az ezzel járó kegyetlen leszámolásokat), mert a nyugati polgári demokráciákban a civiltársadalom jelentős mértékben „temperálja” az államhatalom túltengéseit, azaz mindig is jóval hatékonyabb ellenállásra volt képes, mint mondjuk Oroszországban. Így Gramsci jelentősen átalakítja a lenini hegemonia-elméletet, amit többek között az imént említett szóhasználat is kifejez, vagyis a fejlettebb nyugati világban az elnyomott és alávetett osztályoknak nem a *mozgóháború*, hanem az *állóháború* szabályai szerint kell kivitelezniük a hegemonia megszerzésére irányuló törekvéseiket. Ez azt jelenti, hogy a baloldali politikai mozgalmaknak be kell látniuk: a politikai társadalomban elérni kívánt hegemon szerephez a civiltársadalomban betöltött hegemon szerepen át vezet út. Gramsci megpróbálja összhangba hozni, illetve kiegyensúlyozni az egyén és a közösség mindig problematikus kapcsolatrendszerét. Amíg a liberálisok az egyén–közösség kapcsolatában a mértéktelen individualizmusra szavaznak (mint a régi latinok mondták: „senatores boni viri, senatus mala bestia” – „a szenátorok jó emberek, csak a

²⁰⁰ Gramsci, Antonio: *Gefängnisheften 6*. Berlin, 2012. 6. 783. Idézi Zeiler, i. m. 53–54.

szenátus gonosz bestia”), a marxista tradíció éppen fordított.²⁰¹ A hagyományos marxista felfogás túlzott mértékben alárendeli az egyént a közösségnek, és ezzel megfosztja az individuumokat a lehetőségtől, hogy önálló kezdeményező szereppel lépjenek fel a társadalmi, kulturális és politikai élet területein. Pedig, mondja Gramsci, külön figyelmet kell fordítani a civiltársadalom olyan intézményeire, mint a család, az iskola és az egyház, mivel ezek korántsem semleges területek, mert nem tartoznak ugyan a politika primer világához, mégis „uralmi és hatalmi” struktúrák szerint szerveződnek. Mindez arra vezette Gramscit, hogy jelentősen módosítsa a marxi alap–felépítmény modellt, és jóval nagyobb autonómiát adjon a szellemi/ideológiai/kulturális szférának. Értelmezésében a „civiltársadalom átfogó kultúrafogalom szinonimájává vált, és egyszerre jelentette az olyan magánszervezeteket, mint az egyesületek, de kiterjedt a tömegmédia, az egyház, az oktatási intézmények stb. szférájára is.”²⁰² A kultúrharc elsődleges terepét, mondja Gramsci, nem is az úgynevezett magaskultúra jelenti, hanem a mindennapi tudathoz kapcsolódó elemi kulturális területek. Az ökonomizmus gyámsága alól felszabadult és tágan értelmezett kulturális szférát tekinthetjük az állóháború terepének, amelyen csak lassú és kitartó küzdelemben tudnak befolyást szerezni az alávetett osztályok.

Gramsci világosan érzékeli: a *hegemon* társadalmi tudattal csak egy *ellen-hegemon* társadalmi tudat képes eredményesen megküzdeni. Ezért szükséges széles társadalmi közmegegyezésre épülő, úgynevezett *történelmi blokkot* létrehozni a szűkebb értelemben vett politikai harc szférájában. Ennek a blokknak a megteremtésében kitüntetett szerepe van az értelmiségieknek, akik valamilyen poszt-machiavellista értelemben vett „fejedelem” funkcióját töltik be a társadalmi/politikai élet alakításában és irányításában. Gramsci megkülönbözteti a *nagy* és a *kis* értelmiségieket, másrészt a *tradicionalista* és az *organikus* értelmiségieket. Az organikus értelmiségiek nem a *vita contemplativa* módján

²⁰¹ Lásd Kluzik, Vicky: Kulturelle Macht und Gesellschaft. Politik des Kulturellen bei Antonio Gramsci und der Intellektuellen Neuen Rechten – Zwischen metapolitischer Emanzipation und Anwendung der Moderne? https://epob.ubuni-munchen.de/.../144_open%20Access_V.

²⁰² Kluzik, i. m. 9.

szervezik meg életüket, azaz nem arisztokratikusan, a társadalom egyéb szereplőitől elzárva, tehát nem „szobatudósokként” léteznek, hanem a *vita activa* világát választják, hajlandóak mozgósítani szellemi/intellektuális képességeiket az alávett osztályok felszabadítása érdekében. Ahhoz, hogy tradicionalista értelmiségek organikus értelmiségiekké váljanak, szükséges valamiféle intézményi keret, amit az olasz filozófus pártnak nevez.

Alain de Benoist már a huszadik század hetvenes éveiben felismerte a Gramsci-féle hegemonia-elmélet jelentőségét (vagyis évekkal az újbaldali teoretikusok előtt!), és az olasz marxista gondolkodót követendő példaként állította a Franciaországban akkortájt megszerveződő Új Jobboldal szimpatizánsai elé. Igazat ad Gramscinak, a kommunisták tévednek, „mikor feltételezik, hogy lehetséges az államot a szimpla politikai apparátusára egyszerűsíteni. Valójában az állam ’konszenzust teremt’, vagyis nemcsak úgy irányítja az ügyeket, hogy igénybe veszi az államapparátust, hanem egyfajta implicit ideológia segítségével, amely olyan értékrenden nyugszik, amelyet magáénak vall és természetesnek tekint a társadalom tagjainak többsége. Vagyis ez a ’polgári’ apparátus átfogja a kultúra egészét, az eszméket, az erkölcsöt, a hagyományokat, azaz kiterjed az egészséges emberi értelem egészére. Ezeken a területeken az állam nem direkt módon gyakorolja a hatalmat; az, amire itt az állam támaszkodik, a kulturális hatalom maga. Másképpen: az állam itt nem a kényszer igénybevételével gyakorolja a hatalmat „(...) ez a megkülönböztetés egyébként nem áll távol attól, amit Louis Althusser az ’állam repressziós apparátusa’ és az ’állam ideológiai apparátusa’ különbségeként határozott meg.”²⁰³

Világosan látható, hogy ezen a ponton Gramsci eltávolodik Marxtól, és a „civiltársadalom” problematikáját tágabb összefüggésbe helyezi (azaz kiemeli a termelőeszközök és termelési viszonyok közötti ellentmondás redukcionista fogalomrendszeréből), és jelentős szerepet tulajdonít a néptömegek mentalitásának, vallásos meggyőződésének, kulturális beidegződéseinek. Az ezerkilencszázharminc évekre már az is világhosszá vált Gramsci

²⁰³ Benoist, Alain de: *Kulturrevolution von Rechts*. Jungeuropa Verlag, Dresden, 2017. 72.

számára, hogy a „fasizmus bukása után” nem következik be rögtön a remélt szocialista fordulat, hanem rövid „liberális intermezóval” kell számolni. Ezért egyfajta kerülő út megtételével érdemes kalkulálni, ahol a proletariátus csak széles bázison nyugvó szövetségi politika révén tud hegemon pozícióba jutni.

Benoist, amikor a Gramsci-féle hegemonia-elméletet követendő példaként állítja a francia Új Jobboldal elé, úgy véli, a liberális demokráciát, legalábbis hosszabb távon, a maga által felállított elvek fogják tönkre tenni. Ahol a világnézetek és politikai programok abszolút pluralizmusát hirdetik, de ezzel együtt a széles alapokon nyugvó konszenzus fenntartásához is ragaszkodnak, előbb-utóbb bekövetkezik a rendszer összeomlása, amire a radikális jobboldaliaknak időben fel kell készülniük. Thomas Wagner a *Félelemkeltők. 1968 és az Új Jobboldal* című, nemrégiben megjelent tanulságos könyvében található egy interjú, amelyet a szerző Alain de Benoist-val készített 2017 nyarán. Az interjúban Benoist elmondja, hogy fiatalemberként – a 68-as diáklázadások tanulságaira építve – milyen elképzelések fogalmazódtak meg benne a jobboldal megújításának lehetséges irányairól. Hogy a régi vágású jobboldaliakkal ellentétben ő egyáltalán nem állt szemben a lázadó diákokkal. „Gazdasági szempontból mindig a kapitalizmust, politikai szempontból a liberalizmust, szociológiai szempontból a polgárságot tekintettem a legfontosabb ellenségeimnek.”²⁰⁴ 1968 májusában volt Franciaországban az utolsó nagy általános sztrájk, amely fellelkesítette Benoist-t. Akkoriban Georges Sorel forradalmi eszméi álltak a legközelebb hozzá, egy olyan gondolkodóé, akit példaképüknek tekintettek a baloldali anarchista és a fasiszta eszmék iránt fogékony szakszervezetek is. Benoist egyaránt írt tanulmányt Sorelról, Pierre-Joseph Proudhonról, továbbá a Párizsi Kommünben központi szerepet betöltő Pierre Leroux-ról és Benoît Malonról.

Akkoriban lelkesen olvasta Adorno és Horkheimer könyveit, tanulmányozta a francia szituacionalistákat (Guy Debord) és Jean Baudrillard szimulációs elméletét. Ez a nyitottság napjainkban is jellemző rá, mondja az interjúban Thomas Wagnernek, hiszen

²⁰⁴ Lásd Wagner, Thomas: *Die Angstmacher. 1968 und die Neuen Rechten*. Aufbau Verlag, Berlin, 2017. 65.

manapság is nagy kedvvel olvassa a közvetlen munkádemokrácia elkötelezett hívének, Jean-Claude Michéa-nak a könyveit, illetve a „baloldali populizmus” megteremtésének szükségességét valló Ernesto Laclau és Chantal Mouffe nézetei is jelentősen befolyásolják gondolkodását.²⁰⁵

Ha azt kérdeznék tőle, hogy voltaképpen mi a politikai meggyőződése, azt válaszolná, hogy a legszívesebben „baloldali jobboldalinak” vagy „jobboldali baloldalinak” nevezné magát. Azon persze érdemes eltöprengeni, hogy mi állhat e paradox állásfoglalás hátterében, teszi fel a kérdést Wagner. Ügyesen kifundált stratégia, amivel az eredendően jobboldali eszméket baloldallivá lehet stilizálni, hogy sikeresen eladható legyen a másik oldalon álló emberek számára is? Vagy inkább igazi ráeszmélés, hogy mélyebb értelemben a „baloldali” és a „jobboldali” alkotórészek valóban összetartoznak?²⁰⁶ Valószínűleg mindkettő, mondja Wagner. Ezt a paradox következtetést támasztják alá Benoist vallomásaiban azok a részek is, ahol arról beszél, hogy már gyerekként megtapasztalta, milyen nehézségeket jelent az ellentétes családi „örökség” feldolgozása. Benoist anyai nagyszülei egyszerű vasutasok voltak, akiknél megtapasztalta, mit jelent az „osztályviszonyok realitása”. Ellenben apai nagyanyja a „polgári osztályból” érkezett, és erős ellenérzéseket táplált az „egyszerű nép” iránt. „Az a fajta arrogancia, amellyel a francia polgárság viszonyult a neki alárendelt társadalmi csoportok tagjaihoz, vagyis alacsonyabb rendű lényekként, olykor szinte tárgyakként kezelte alárendelt honfitársaikat, dühöt és haragot váltott ki belőle.”²⁰⁷ Ez baloldalinak is nevezhető szimpátiát eredményezett, meséli Benoist, ezért vett részt 1968-ban a RueGay-Lussac környékén emelt első nagy barikádok építésében.

Alain de Benoist a *Kulturális forradalom jobboldalról nézve* című könyvét újra kiadták németül.²⁰⁸ A francia filozófus a könyv első fejezeteiben arról értekezik, hogy a baloldali értelmiség Franciaországban, illetve Nyugat-Európa-szerte abszolút hege-

²⁰⁵ Ehhez lásd még Kiss Lajos András: *Nagy tér vagy nagy gondolat. Az európai identitás dilemmái*. Liget, 2018. 11–12.

²⁰⁶ Lásd Wagner, i. m. 66.

²⁰⁷ I. m. 66.

²⁰⁸ A francia kiadás 1975-ben jelent meg, az első német kiadás 1985-ben.

móniára tett szert. Ezen a helyzeten csak úgy lehet változtatni, ha az Új Jobboldal teoretikusai „leckéket vesznek” a baloldaliaktól, és végre maguk is ráeszmélnek, hogy a politikai hatalomhoz a kulturális hegemonián keresztül vezet az út. Negyven évvel a könyv megjelenése után elmondható: Benoist látnoknak bizonyult. Mára szinte visszájára fordult a helyzet. Immár a baloldaliaknak kell leckét venniük a jobboldaliaktól. Benedikt Kaiser, a német AfD egyik fiatal titánja, a nemrégiben megjelent *Keresztfront* című könyve mottójául egy Slavoj Žižek-idézetet választott: „Egy igazi leninistát és egy konzervatív embert összeköti a tény, hogy mindketten szemben állnak azzal, amit liberális felelőtlen-ségnek lehetne nevezni.”²⁰⁹

Persze egy szélsőbalos és egy szélsőjobbos összefogás meglehetősen perverz koalíció lenne. Valószínűleg ezt sem Žižek, sem Kaiser nem gondolja komolyan. De hogy az egymással szembenálló táborok híveinek és teoretikusainak igenis tanulniuk kell egymástól, az nehezen vitatható állítás. És ahogyan az utóbbi évtizedekben a jobboldal átvett és sikerrel adaptált egy sor baloldali „elmélettüredéket”, úgy most a baloldaliakon a sor, hogy tanuljanak a jobboldali populizmus sikereiből. Moritz Zeiler pontosan írja: a „társadalomkritika nem baloldali privilégium”.²¹⁰

²⁰⁹ Kaiser, i. m. 6.

²¹⁰ Zeiler, i. m. 58.

POLITIKAI TÖREDÉKEK

Kiegészítések a kultúrharchoz

A múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiben zuhogtak az abszolút viccek. Mind kérdés–válasz szerkezetűek voltak – például: *Mi az abszolút szemtelenség? – Odacsinálni valaki ablaka alá, majd bekopogni vécépapírárt.*

Ez jutott eszembe, amikor olvastam Slavoj Žižek tanulmányának elején Jože Jurančič régi szlovén kommunista forradalmár tragikomikus élettörténetének néhány epizódját.²¹¹ Žižek bevezetesként leírja, hogy Jurančič személye és különös fordulatokban bővelkedő életpályája szinte tökéletes metaforája a sztálinista totális rendszer működésének. Ugyanakkor, s ezt már én teszem hozzá, az iménti szakállas vicc változataként is értelmezhető. Amikor 1943-ban váratlanul kapitulált Olaszország, az adriai Rab szigetén őrzött jugoszláv hadifoglyok éltek az alkalommal, és Jurančič vezetésével felkelést robbantottak ki. Szinte hihetetlen, de a fogolytábor sanyarú körülményei között csontig soványodott 2000 hadifogolynak sikerült lefegyvereznie a kapituláció hírértől összezavarodott 2200 olasz katonát, és *felszabadították önmagukat.*

A jugoszláv történelem iránt érdeklődők számára ez az alap-történet is érdekes. Nekem inkább a háborút követő években vett bizarr fordulatok tanulságosak. Az időközben Sztálin első számú ellenfelévé lett Tito marsall (aki a maga „birodalmában” ugyan-csak sztálinista eszközökkel gyakorolta hatalmát) parancsot adott Jurančič letartóztatására – nyilván egyik lehetséges riválisát látta benne –, és rövidesen az Adriai-tengeren található „Kopár sziget” (Goli Otok) berendezett, hírhedt kommunista munkatáborba száműzte a nemrég még hős forradalmárt. De a valódi fordulat csak eztán következett. 1953-ban, a Rab szigeti felkelés tizedik évfordulóján, egyszer csak parancs érkezett a táborba: Jurančičot

²¹¹ Žižek, Slavoj: ‚Eine leninistische Geste heute: Gegen die populistische Versuchung’. In: Budgen, Sebastian / Kouvelakis, Stathis / Žižek, Slavoj (Hrsg.): *Lenin Reloaded*. LAIKA Verlag Hamburg, 2014. 85.

és néhány, a felkelésben részt vett társát engedjék ki, hogy Jurančič *felavathassa a felkelés évfordulójára éppen elkészült emlékművet*. S valóban: Jurančič annak rendje-módja szerint felavatta *önmaga* emlékművét – utána visszavitték a munkatáborba, ahonnan (ha hinni lehet a szlovén Wikipédiában található életrajzának) csak 1958-ban szabadult.

Žižek számára Jurančič személye nemcsak a sztálinizmus metaforája: a szlovén forradalmár sorsa a történelem iróniájának vagy – hegeli szóhasználattal – a történelmi ész cselének folyton ismétlődő, „immanens szükségszerűség” is láthatóvá teszi. Vajon az 1917-es forradalom hőse, a proletariátus mint a szingularitást és az egyetemességet magában foglaló különös társadalmi osztály, miután győzelmet aratott az *ancien régime* felett, nem merevedett-e fokozatosan *önmaga* emlékművévé?

Nem érhető-e tetten – a „sajátosan oroszos” borzalmak mellett – valamilyen általánosítható *történelmi szükségszerűség* a sztálini diktatúrában is? Mert a rendszerben időről időre felbukkanó deficiteket, a szépen hangzó, de a valóságban soha be nem teljesített ígéreteket a hatalom birtokosai úgy igyekeznek kompenzálni, hogy azokon ütnek a legnagyobbat, akik kiharcolták az aktuális állapotokat. Nem éppen Napóleon volt, aki a forradalmi agitációt erőszakkal elnyomó Thermidor bukását követően, szinte a semmiből előbukkanva, átvette a hatalmat, és maga irányította a forradalmi agitációt – igaz, már nem a saját a hazájában, hanem a Franciaországgal épp hadban álló országokban? Az októberi forradalmat követő évtizedben Trockij is ehhez hasonlót próbált: a lenini örökséghez hűen hozzákezdett a forradalom világméretű exportjához. Miután a Vörös Hadsereg csúfos kudarcot szenvedett a lengyelországi hadjárat során, és Trockijjal együtt elbukott a világforradalom nagy kísérlete, Sztálin immár otthon folytatta a „forradalmat”: a kulákok, a középparasztok, az értelmiségiek, s végül a nép ellenségének kikiáltott *bárki* ellen.

Csakhogy, mondja Žižek, a világpolitika újabb történései is bizonyítják, hogy a hegeli dialektikus törvény továbbra is érvényben van. Az egymással szemben álló blokkok mindig a másik oldaltól elcsent eszközökkel teljesítik be saját törekvéseiket. „A néhány évtizeddel ezelőtt populista programmal argentin elnökke választott Carlos Menem a hatalom megszerzését követően na-

gyon szigorú pénzügyi politikát folytatott, s az IMF által irányított privatizálást sokkal radikálisabban vitte végbe, mint azt a 'liberális' és piacorientált ellenfelei szerették volna."²¹² De megemlíthetjük a konzervatív De Gaulle-t is, akinek 1960-ban volt bátorsága – ellentétben a szocialistákkal! –, hogy elvágja a gordiuszi csomót, és beleegyezzen Algéria függetlenné válásába. Vagy talán nem ugyanebbe a körbe tartozik a „héjaként” ismertté váló izraeli Menachem Begin, aki mindenki meglepetésére Camp Davidben békét kötött az egyiptomiakkal? A legmegdöbbentőbb példákat mégis a szovjet történelem kínálja. Az ezerkilencszázhuszas évek közepén koalícióra léptek egymással a sztálinisták és a buharinisták, hogy egyfajta pacifikált és visszafogott politikát folytassanak a magánparasztokkal szemben. A radikálisan baloldali trockisták és a zinovjevisták villámgyorsan összefogtak a sztálinisták és a buharinisták ellenében. Utóbbiak ugyanis az erőltetett iparosítás szükségességét hangsúlyozták, továbbá kemény intézkedéseket akartak életbe léptetni a parasztokkal szemben (magasabb adók, kényszer-kollektívizálás stb.) „Könnyen el tudjuk képzelni, írja Žižek, mennyire meglepte a baloldali ellenzék, amikor 1928-ban Sztálin hirtelen 'baloldali fordulatot' hajtott végre, és most már ő volt az, aki gyors iparosítást és a mezőgazdaság brutális kényszer-kollektívizálásának szükségességét követelte. Mindez ekkor már nemcsak a programok szintjén jelent meg, hanem nagyon gyorsan vért követelő, brutális valósággá lett. Olyan valósággá, amelyről a trockisták korábban még csak álmodni sem mertek. Viszont az addig hangoztatott kritikájuk, hogy Sztálin jobboldali (azaz *thermidori*) elhajló, hirtelen jelentésnélkülivé és értelmetlenné vált.”²¹³ Nem csoda, hogy ezt követően Trockij hívei tömegesen álltak át Sztálin táborába, amit nem sokkal ezután véres leszámolás követett a trockista frakcióval. Mindez mutatja, hogy a kommunista pártok nagyon hamar megtanulták a technikát, amit a katolikus egyház már két évezrede meglehetősen sikerrel gyakorolt. Az egyház jól tudta, hogy azok politikáját kell átvenni, akiket korábban éppen az egyház ítélte el, viszont azok

²¹² Žižek, i. m. 87.

²¹³ Žižek, i. m. 87.

nézeteit kell kanonizálni, akiktől semmit sem akart átvenni.²¹⁴ Mert a politikában mindig az a megoldás tűnik kifizetődőnek, ha az idealizált példaképet anyagi magasságokba emelik, ellenben a prózai hétköznapokban az ellenfél fegyvertárából elcsent brutális eszközöket használgák.

Nézzünk a közelmúlt magyar politikai történéseire! A jelenlegi kormánypártok, nem kis részben az úgynevezett „multi-ellenes” retorikájuknak köszönhetően, látványos győzelmet arattak. Eleinte a *gonosz multik* és a *jó hazai tőke* régről ismert opozíciójára építették egyik legfontosabb politikai üzenetüket, amelyre az ellenzék szinte rutinszerűen aggatta a populista jelzőt. Néhány év leforgása alatt azonban ez az opozíciós pár jelentősen átalakult, és már a stratégiai együttműködést kiérdemlő *jó multi* és az erre méltatlan *rossz multi* ellentéteként született újjá. A metamorfózis azt is pontosan jelzi, hogy a kormánypártok sokkal jobban megértették a globális tőke logikáját, mint az emberi jogokra, illetve az utópisztikus kapitalizmusra fixált, úgynevezett „baloldali” ellenzék.²¹⁵ A globális tőkét valójában nem az érdekli, hogy liberális vagy illiberális politikai szisztéma van-e abban az országban, ahová éppen befektet. Olykor kifejezetten kedvére vannak a társadalmi nyugalmat – az alacsony béreket és a hosszú munkaidőt – jobban garantáló autokratikus rendszerek, mint ezt tucatnyi példával lehet alátámasztani (Chile a múlt század hetvenes- nyolcvanas éveiben, egy sor dél-kelet ázsiai ország stb.).

Friedrich Nietzsche *A hatalom akarása* 481. töredékében írja a sokak szemében manapság is botrányos tézist, hogy: „A pozitívizmussal szemben, amely megáll annál a jelenségnél, hogy ’csak tények vannak’, azt mondanám: nem, pontosan tények nincsenek, csak interpretációk.”²¹⁶ A történelem tanulsága szerint nagyon is igaz Nietzsche megjegyzése, s ezt az igazságot leginkább a politi-

²¹⁴ Žižek, i. m. 87. Žižek ezt a gondolatot Isaac Deutscher híres Trockij-monográfiájából kölcsönözte.

²¹⁵ Furcsa módon a Magyarországon megszokott politikai kategorizálás a liberálisokat a baloldalhoz sorolja. Franciaországban ez elképzelhetetlen lenne, ott a prokapitalista/antikapitalista szembenállás a politikai besorolás alapja, azaz a liberálisokat jobboldaliaknak tekintik.

²¹⁶ Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása*. Ford.: Romhányi Török Gábor. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2002. 218.

kai diskurzus világában lehet igazolni. Képzeljük el a következő szituációt! Ha bármely nagyobb magyar város utcáján sétálgatva arra kérjük az éppen velünk szembe jövő járókelőt, foglalja már össze néhány tömör mondatban, hogy szerinte mit érdemes tudni a két Koreáról, akkor – még ha az illető csak minimális tájékozottsággal rendelkezik is napjaink világpolitikai összefüggéseiről – valószínűleg azt válaszolja: „Észak-Korea a világ egyik legfélelmetesebb zsarnoki állama, kommunista kövület, ahol épeszű ember egy napot sem szeretne eltölteni. Ezzel szemben Dél-Korea a gyors és látványos gazdasági fejlődés mintaországa, amely alig néhány évtized alatt egy szegény, elmaradott országból a fejlett világ élvonalába küzdötte fel magát.”

Nem így látja mindezt Alekszandr Dugin, napjaink szélsőjobboldali köreinek egyik legismertebb és legbefolyásosabb gondolkodója. A *Geopolitika* című könyvében olvashatjuk:²¹⁷ Észak-Korea nem vesz részt a Távols-Kelet beteges nyugatosodásában, hanem ragaszkodik saját tradicionális társadalmi-politikai berendezkedéséhez, amelynek az ősi sámánizmus és a Kim-dinasztia által kidolgozott *Dzsucse* (önerőre-támaszkodás) autarchikus ideológiája képezi alapját, s ezt a tradíciót az állam mindenféle külföldi befolyással szemben állhatatosan védelmezi. „Észak-Koreát a férfias bátorság, a globalizációval és az egypólusú világrenddel szembeni hatékony ellenállás jellemzi. Mindez egy kis nép teljesítménye, s már csak ezért is méltó az elismerésre. Az ugyan igaz lehet, hogy a nukleáris hatalomként létező Észak-Korea, megőrizve társadalmi, etnikai önállóságát és politikai függetlenségét, meglehetősen szerény életszínvonal, és mint azt a liberális ideológia hívei mondják, korlátozottan 'demokratikus' viszonyok közepette éli mindennapjait.”²¹⁸ De mégiscsak szabadon! – hangzik Dugin végső ítélete. Ezzel ellentétben Dél-Korea mára szinte teljesen elveszítette kulturális identitását. Az ország az Amerikából érkezett neoprotestáns kisegyházak és szekták játékszerévé vált, és mindenben kiszolgálja az USA geopolitikai érdekeit. Dél-

²¹⁷ Dugin, Alekszandr: *Geopolityika*. Akademicszeszkij Projekt, Moszkva, 2011. 497.

²¹⁸ I. m. 497.

Korea identitását veszített, szubsztancia nélküli világ, amely „spirituális” értelemben szinte nem is létezik.

Az elméleti jogtudomány képviselői közül ma is akadnak, akik a huszadik század egyik kiemelkedő jogfilozófusának tartják az 1884-ben született Arthur Baumgarten. Ez a „töretlen elismertség” azért is figyelemre méltó, mert a német jogfilozófus életpályáját korántsem tekinthetjük szokványosnak. Az értelmiségi családból származó Baumgarten (az apja patológus volt) követi egyik bátyját a jogi pályán, és Tübingenben, Genfben, Lipcsében, majd Berlinben tanul. Franz von Liszt tanítványa lesz, akit akkoriban a német főváros egyetemének legbefolyásosabb büntetőjogászaként tartanak számon. A doktori cím megszerzését követően Baumgarten német és svájci egyetemeken tanít (Köln, Basel, Frankfurt am Main). Egyre jobban beleássa magát a büntetőjog és szociális jogok kutatásába, s a tízes évek elejétől rendszeresen publikál. Főként az angol empirizmus (Hume), illetve az amerikai pragmatizmus (James) képviselői gyakorolnak rá hatást. Elsődlegesen a jog és az erkölcs kapcsolata izgatja, a húszas évek közepétől több jelentős és vastok könyvet ír erről. Politikai nézeteit tekintve ekkor még radikális demokrata, s a marxizmusban szép, de megvalósíthatatlan utópiát lát. A náci hatalomátvételt követően – részint Mannheim Károly tanácsára – Baselbe költözik, és a háború végéig az ottani egyetemen tanít. A harmincas évek közepén egy hathetes tanulmányútra utazik a Szovjetunióba, és ettől politikai nézetei radikálisan megváltoznak. *A liberalizmustól a szocializmusig* címmel posztumusz megjelent önéletrajzi munkájában így emlékszik „tanulmányútjára”: „az élet, amely a Szovjetunióban kibontakozni látszott (...) számomra a jövő társadalmát vetítette előre. Svájcba visszatérve hozzáfogtam Marx, Engels, Lenin, illetve Sztálin műveinek tanulmányozásához, amit eladdig nem volt szándékomban megtenni. Mondhatni: ekkor léptem át a marxizmus küszöbét.”²¹⁹

Egyre gyakrabban idézi a marxizmus klasszikusait, oroszul tanul, aktívan részt vesz a svájci kommunista párt szervezésében. Meggyőződésévé válik, hogy a német fasizmus és a monopolka-

²¹⁹ Baumgarten, Arthur: *Vom Liberalismus zum Sozialismus*. Akademie Verlag, Berlin, 1967. 35.

pitalizmus szorosan összetartoznak; voltaképpen ugyanannak az éremnek a két oldalát jelenítik meg. A háború után átköltözik az úgynevezett „szovjet megszállási övezetbe” (későbbi NDK területére). Leninről ekkor már azt írja, hogy „sohasem volt még a történelemben olyan ember, aki képes lett volna egyesíteni a szigorú tudományosságot és az államférfiúi zsenialitást”. Előrehaladott kora már nem tette lehetővé, hogy az NDK-ban is folytassa oktatói tevékenységét, de a háttérből – egészen 1966-ban bekövetkezett haláláig – ő irányítja a keletnémet jogelmélet és jogfilozófia kiépítését. Az 1970-es évek során az NSZK-ban újra kiadják Baumgarten harmincas években írt jogfilozófiai munkáit, jelezvén: a tudományos közélet továbbra is a század legnagyobb jogtudósai között tartja számon.

1942-ben Baumgarten – már öntudatos marxistaként – az egyik zürichi rendezvényen *A jogállam válsága* címmel tartott előadást. Az éppen válságban lévő jogállam pedig maga Svájc, amely amúgy menedéket adott az emigráns tudósoknak. Kritikája apropójául a rendkívüli állapot (Notverordnungsrecht) újbóli bevezetésének lehetősége szolgált. A törvényt – a háborús jogrendhez hasonló, a normális polgári életet erősen korlátozó szabályozást – még az első világháborúban fogadta el a svájci parlament, s 1942-ben bizonyos politikai erők, az újabb háború által keltett általános bizonytalanságra hivatkozva, ismét alkalmazni akarták. Baumgarten élesen ellenzi a javaslatot, mondván: a demokratikus jogok gyakorlását, illetve magát a jogállamot is súlyosan sértené, ha hatályba lépne a törvény. Baumgarten, aki tudomásom szerint nyíltan sohasem bírálta a sztálini Szovjetuniót, ekkor azon háborog, hogy a törvény alapján korlátozni kívánják a Svájci Kommunista Párt működését, és – horribile dictu – még Nyikolaj Osztrovszkij *Az acélt megedzik* című regényének terjesztését – mint kommunista propagandaanyagot – is korlátoznák!²²⁰

*

²²⁰ Baumgarten, Arthur: *Rechtsphilosophie auf Wege*. Vorträge und Aufsätze aus fünf Jahrzehnten. Akademie Verlag, Berlin 1972.

Maradjunk Osztrovszkij regényénél, amelyet bármily meglepő, 2017-ben két német kiadó is megjelentetett. Ráadásul az egyik kiadáshoz Benedikt Kaiser, az *Alternativa Németországnak* (AfD) nevű német szélsőjobboldali párt fiatal ideológusa írt előszót. Első pillanatra meglehetősen furcsának tűnhet a gesztus: ugyan, mi érdekeset találhat a szovjet szocialista realizmus ikonikus regényében a mai kor jobboldali német fiatalsága? Jobban meggondolva, nagyon is érthető, hogy Kaiser miért javasolta az egyik szélsőjobboldali kiadónak a könyv kiadását. Az 1932-ben megjelent mű eleinte nem nyerte el a szovjet propagandisták tetszését. Az önéletrajzi elemekből építkező regény főhőse (Pavel Andrejevics Korcsagin) ugyanis egyáltalán nem felelt meg a szocialista embereszménynek, amelyet a párt példaképül állíthat a nép elé. A sztálini rendszer esztétikája a jó testfelépítésű, kisportolt hősokeket kedvelte (hasonlóan az ősgermán mítoszok harcos isteneit preferáló nemzetiszocialista szépségideálhoz), akikből már első ránézésre is sugárzik az erő. Csakhogy a polgárháborúban életveszélyes fejsérülést szenvedő Korcsagin élete hátralévő részét ezerféle testi bajtól gyötörve harcolta végig – tehát egyáltalán nem illett a sémába. A regényben kibontakozó történet szerint Korcsagin félig vakon, félig bénán élte túl a polgárháborús éveket, de ez nem akadályozta, hogy aktívan és lelkesen vegyen részt a szocialista tervgazdaság nagy céljainak megvalósításában. Sőt, az egyre súlyosbodó testi nyavalyáival szinte egyenes arányban nőtt a szocializmusba vetett hite és küzdeni akarása. Amikor teljesen lebénel és megvakul, hozzáfog egy regény írásához, persze csak diktálni tudja a barátnőjének. A regény mégis „happy endinggel” zárul, mert egy leningrádi kiadótól érkező levélben tájékoztatják a szerzőt: „Regényét lelkesen elfogadták. Kiadása folyamatban. Győzelméhez szerencsét kívánunk.”²²¹

Egy másik példa: ugyancsak a szétzúzott, megkínzott és végletekig meggyötört test, illetve a szent ügy iránti elkötelezettséget soha fel nem adó „lelki akarat” oppozíciójáról szól Otto Gotsche

²²¹ Nyikolaj Osztrovszkij: *Az acélt megedzik*. Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1962. 437. Ford.: Radó György és Kerek Ernő.

Kriwoj Rog zászlaja című regénye.²²² A hajdani NDK egyik irodalmi alapszövegének számító mű főhőse Otto Brosowski, a Gestapo fogságába került német kommunista bányász, akit a náci brutálisan megkínóznak. Szinte minden porcikáját összezúzzák, de nem tudják megtörni. Brosowski „mint egy összegabalyodott hajókötél lógott a falon. Nyögve himbálódzott ide-oda az ablakrácsra felakasztva. Kificamított üzületei véraláfutásos duzzanatokként lógtak. Többé már nem volt teste. Ami megmaradt belőle: az a kommunista Brosowski. Az ajkak, a csontok, az inak, ezek most már nem tartoztak hozzá. Leszakították, összetaposták, szétégették, összetörték és fellógatták. Csak az agy és a gondolat, csak ezek tartoztak még a kommunista Brosowskihoz. De hallgattott.”²²³

Slavoj Žižek mindezt úgy értelmezi, hogy a kommunisták teste voltaképpen „fenséges test”; szinte ugyanaz a funkciója, mint a korai kereszténység mártírológiai szövegeiben volt. A keresztény diskurzusban, mondja Žižek, a test ágostoni fogalma elsődlegesen arra utal, hogy a materiális test a bűnös kísértések forrása, amelyet csak a lelki tisztaság segítségével lehet legyőzni. De Ágoston belátta, hogy a lélek mégsem nélkülözheti a testiséget, ezért „a gonosz kísértéseket másfajta logikával kellett pótolni: az aszkéták és a mártírok révén. (A mártír szó jelentése: bizonyágtevő, vagyis olyan ember, aki testi szenvedésein keresztül tesz bizonyágot Isten igazságáról.) Valójában a mártírok nem legyőzik vagy kiiktatják a testüket, hanem láthatóvá teszik, hogy esendő testük éppen *anyagi jelenvalóságán keresztül* arra szolgál, hogy tükre, médiuma, artikulációja legyen a belső spirituális igazságnak. Pontosan a test látható jegyein (sebek, varratok) válik láthatóvá az igaz hit valósága.”²²⁴

A „mártírológia észjárását” továbbgondolva, Žižek azt kérdezi: vajon nem az tekinthető-e a kommunista áldozatvállalás legmagasabb rendű megnyilvánulásának, ha a megkínzott „materia-

²²² Gotsche Otto: *Die Fahne von Kriwoj Rog*. Mitteldeutscher Verlag, Halle/Saale, 1959. Tudomásom szerint a regénynek nincs magyar fordítása.

²²³ Gotsche, *Die Fahne...*, 402–403.

²²⁴ Žižek, Slavoj: *Das fragile Absolute*. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen. Verlag Volk & Welt, Berlin, 2000.

lis” testből már csak a tiszta szubjektivitás, valamilyen spirituális szubsztancia marad?

Így aztán nagyon is érhető, hogy Benedikt Kaiser miért ajánlja a német jobboldali fiatalok figyelmébe Osztrovszkij regényét. A nyugati demokráciák narcisztikus „önmegvalósító programjaiban” kiégett fiatalokat nem árt szembesíteni a „régigazsággal”, hogy a személyes boldogság nem minden, mert léteznek magasabb rendű, közösségi értékek is, amelyekért a 21. században is érdemes küzdeni. S az oly sokszor elátkozott szocialista realizmus némely alkotása ugyan bosszantóan didaktikus, olykor taszító ideologikus túlzásokba esik, mégis éppen ezekre, a történelmi emlékezetből kihullani látszó „transz-individuális” értékekre irányítja a figyelmet.

Gabriel Naudé, a 17. század francia libertinizmusának kiemelkedő gondolkodóját méltatlanul ítélte feledésre az utókor. Nevét ma csak kevesen ismerik (ellentétben a nagyjából két nemezedékkel korábban élt és alkotott Jean Bodinnal), pedig a *Politikai észrevételek az államcsínyekről* című munkája megkerülhetetlen, ha a *politikai hatalom titka* és a *rendkívüli állapot* problematikájának kora újkori eredetét nyomozzuk. Franklin Ankersmit, a híres holland történész sokat tesz azért, hogy Naudé és libertinus társai méltó helyet foglaljanak el az európai eszmetörténetben. Ankersmit *A politikai reprezentáció* című könyvében Machiavelli mellett Gabriel Naudé és Louis Machont tekinti a kérdéskör első számú kora újkori szakértőjének.²²⁵

Naudé a *rendkívüli állapot*²²⁶ elemzése során egyszerre érvényesít erkölcsi, jogi és politikafilozófiai szempontot. A fejedelem, írja, néha kénytelen olyasmit elkövetni, ami sajnálatos (mint a hadifoglyok kivégzése, ha túl sokan vannak és veszélyt jelentenek, vagy a kémkedés stb.), de az efféle „kihágásokra” racionális

²²⁵ Ankersmit, Franklin: *Polityicseskaja reprezentacija*. Izdatyelszkij dom Viszsej skoli ekonomiki, Moszkva, 2012. 23–48. Ford.: Alekszeja Bukova. Eredetileg: Ankersmit, Franklin: *Political Representation*. Stanford University Press, 2002.

²²⁶ Naudé, Gabriel: *Considérations politiques sur les coups d'État*. Le Promeneur, Paris, 2004. 104–105. (A könyv eredetileg Rómában jelent meg 1639-ben, és mindössze tizenkét példányt nyomtak belőle.)

magyarázatot lehet adni, illetve valamiképpen be lehet illeszteni a jogrendszer „normális működésének” logikájába. A rendkívüli állapotok esetében más a helyzet: „Végül az utolsó, amiről már szóltunk, és amit a politikában kötelező megvizsgálni, az államcsínyek és a rendkívüli állapotok kérdésével áll kapcsolatban.

A rendkívüli állapotokat ugyanúgy definiáljuk, mint a maximumokat és az államérdeket, lényege pedig: *a közjog határainak áthágása a közjó megvalósítása érdekében vagy (...) merész és rendkívüli tettek megtétele az uralkodók részéről. Ezekre a cselekedetekre a fejedelmek úgyszólván rákényszerülnek, nehéz és reménytelennek tűnő helyzetekben, amikor a közjog ellen kell fellépniük, akár a közrend és az igazságosság ellenében, vagyis a partikuláris érdekeket kell feláldozniuk az általánosabb közjó érdekében.* Hogy a rendkívüli állapotokat pontosabban elkülöníthessük a cselekvésmaximumaktól, az eddig mondottakat ki kell egészíteni: a maximumok esetében az okok, az indokok, a manifesztumok, a deklarációk, illetve a cselekvéseket legitimáló formák megelőzik a következményeket és a hatásokat, a rendkívüli állapotok esetében azonban inkább villám sújt le. Mielőtt hallottuk a felhőkből a mennydörgést, a villám már lecsapott, ahogy a hajnali imádság is megelőzi a harangszót; mint amikor a kivégzés az ítélet kihirdetésénél előbb következik be, vagyis úgy történik itt minden, mintha *à la Judaïque* menne végbe (...) a rendkívüli állapot olyan, mintha valakinek behúznának egyet, mielőtt ő maga ütésre emelhetné a kezét. Vagy ha éppen akkor hal meg valaki, amikor azt hiszi, a legjobban megy sora.”²²⁷

A rendkívüli állapot *rés, szakadás* az állam és a társadalom működésének normális rendjében, azaz kísértetiesen emlékeztet a Lacan-féle „*objet petit a*” funkciójára²²⁸. A Jacques Lacan pszichológiai munkáiban megjelenő „*objet petit a*” egyfajta belső határként vagy idegen testként azonosítható, s voltaképpen az a

²²⁷ A francia *le coup d'état* kifejezést egyaránt lehet fordítani államcsínynek és rendkívüli állapotnak. A lényeg mindkét esetben ugyanaz: felfüggesztődik a dolgok normális menete, és hirtelen új szabályok lépnek működésbe.

²²⁸ Lacan *objet petit a* fogalmát nehéz magyarul visszaadni. Németül *Objekt klein a*-nak fordítják. Magyarul *kis a* tárgyként fordítani furcsa, mert a magyar „a” egyszerre mutató névmás és az „a” betűjele. Ezért maradok a francia eredetnél.

funkciója, hogy megakadályozza az *örömelv* beteljesülését. Freud és Lacan szerint erre a korlátra, az *örömelv beteljesülését megakadályozó bármire*, azért van szükség, hogy az ember ne zuhanjon vissza az állatias ösztönvilágba: még a legnagyobb boldogság közepette is maradjon meg kulturális lénynek. Például a középkori lovagi szerelemben az „*objet petit a*” funkciója arra a követelményre utalt, hogy a lovag szinte mindent megtehetett szíve hölgyével, *csak azt nem...* Igaz, némiképp konzumszerű formában, de ugyanez a *kényszeres gátlás* érhető tetten a napjainkban népszerű „semizmizmus ideológiá”-ban is. Azaz: sör alkohol nélkül, hús zsír nélkül, sütemény cukor nélkül, kávé koffein nélkül, nemi szerelem a nemi szervek igénybevétele nélkül, vagyis minden anélkül, ami éppen a dolog lényegét fejezné ki! Mégsem tanulság nélküli ez az állandó „kielégületlenségi kényszer”. A *kivétel*, a *radikálisan más*, vagy ha úgy tetszik, a *hiány* hozzásegíthet a dolgok normális menetének megértéséhez. A politika (illetve politikai) lényege is csak akkor jelenik meg a maga tiszta formájában, ha a rendkívüli állapot, a normalitás felfüggesztése felől értelmezzük.

Ankersmit Naudé gondolatait kommentálva arra is figyelmeztet, hogy a kora újkor politikai gondolkodásának ez a kulcskategóriája mintegy „átmentődik” a klasszikus felvilágosodás *fenséges* fogalmába, amelyet Kant és Burke is (eltérő hangsúllyal) az esztétikai szférán kívül, a politikai filozófiában is alkalmazhatónak vélt.²²⁹ A rendkívüli állapotban (pontosabban a rendkívüli állapot kihirdetésének *performatív aktusában*) van valami borzongatóan fenséges, amely a vulkánkitöréssel, a szökőárral vagy éppen a földrengéssel rokon. Hajdan Naudé és Machon is úgy hitte, hogy az emberek abszolút többségének az erkölcsi normák és jogszabályok jelentik a vezérfonalat, hogy a mindennapi élet kisebb-nagyobb ügyeiben helyesen döntsenek.

A politikával más a helyzet! A politikai tudás „nagy titka” éppen az, hogy benne a morális és az amorális másfajta rendnek

²²⁹ Kant esetében még a *lelkesültség* (entuziazmus) fogalma is politikai relevanciával rendelkezik, amelyet a francia forradalomban jórészt a jakobinusok által elkövetett szélsőséges és erőszakos cselekedetek történetfilozófiai „racionalizálására” vezetett be.

engedelmeskedik, és ennek a rendnek a szabályai rejtettek az átlagemberek előtt. Persze joggal vehető fel a kérdés, hogy Machiavelli, Naudé vagy Machon, akik valószínűleg mindannyian átlagembereknek tekintették magukat, miként szerezhettek pozitív tudást a csak kevés „beavatott” és „kiválasztott” számára hozzáférhető titokról? Valahogy úgy, mint Krisztus szenvedéséről, mondja Ankersmit. S valóban, ennek a nagy paradoxonnak a megértésében az *imitatio dei* tradíciója (azaz Isten képének helyreállítása az emberben) lehet segítségünkre. „A hagyományban az *imitatio dei* elve olykor különös érveléshez vezetett: a fejedelem, mikor a Machiavelli-féle gonosz cselekedet megtételére szánta el magát, mivel tette voltaképpen a mi erkölcsi javunkat szolgálta, kész volt feláldozni önmagát, hogy megmentse népe erkölcsi üdvét.”²³⁰ Louis Machon, aki alapos biblikus műveltségét is mozgósította a machiavellizmus igazolására, így érvelt: tulajdonképpen Mózes kénytelen volt becsapni a fáraót, hogy kihozza népét a fogságból. Ábrahám is hazudott, mikor azt állította, hogy Sára a nővére, és nem a felesége. Vagy nem tudatos csalás-e, amikor József csak tettette, hogy nem ismeri fel testvéreit? De végső soron Krisztus is csalt, amikor emberi külsőt öltött, holott valójában Isten volt.

Fogalmazhatunk úgy is: Naudé és Machon belátták: a politika cselekvő résztvevőjének – talán magának Istennek is – egy tökéletlenül működő világban kell tennie a dolgát, ahol kivételes helyzetekben a „magasabb rendű cél érdekében” kénytelen felüggeszteni az átlagos viszonyokra szabott erkölcsi és jogi normákat. Persze, az átlagemberek nem ítélik meg, hogy a rendkívüli állapot kihirdetésének voltak-e valódi okai vagy sem. Mi csak azt tudhatjuk, hogy olykor *lehetnek ilyen okok*. Egy másik hasonlatában Naudé a Nílusban élők helyzetével példálózik: a halak, a krokodilok, a békák elég jól kiismerik magukat szűkre szabott életterükben. De hogy honnan ered a folyó, miféle törvé-

²³⁰ Ankerszmit, i. m. 37. Naudé és Machon sajátos machiavellizmusáról lásd még Jean-Pierre Cavaillé két írását, melyek az interneten is hozzáférhetők. Cavaillé, Jean-Pierre: *Une réhabilitation naturaliste de Machiavel. Les Dossiers du Grihl*, <http://dossiersgrihl.revus.org/6153>, továbbá Cavaillé, Jean-Pierre: *Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'État. Les Dossiers du Grihl*, <http://dossiersgrihl.revus.org/4807>

nyeknek engedelmeskedik a Nílus áradása stb., mindezek ismeretlenek előttük. Ezért is vagyunk annyira zavarban, amikor a rendkívüli állapot milyenségét szeretnénk meghatározni. Mert folyamatosan paradoxonokkal találkozunk. Erre utal Naudé munkájának egy másik passzusa is. „A rendkívüli állapot olyan, mint a kard, amelyet jóra és rosszra egyaránt lehet használni, mint Téléphosz lándzsája, amellyel lehet sebet ejteni, de gyógyítani is, vagy mint ephészoszi Diana, akinek két arca volt: az egyik szomorú, a másik mosolygós, vagy mint az eretnekek által vert pénzérmék, amelyek hol a római pápa, hol az ördög arcvonása jelenik meg. Vagy mint azok a képek, amelyek hol a halált, hol az életet mutatják, attól függően, hogy éppen milyen szövegben tartja őket az ember...”²³¹

Mintha Naudé gondolatait folytatná korunk egyik legismertebb francia marxista filozófusa, Jacques Rancière is, amikor azt írja: „Igaz ugyan, hogy a politikai kormányzatnak van alapja. Valójában ez az alap nagyon ellentmondásos: a politika ugyanis a kormányzás képessége, amely éppen a hiányában jelenik meg. Az államok kormányzásának csak politikai legitimitációja lehet. De a politika csak önmaga alapjának hiányára támaszkodhat.”²³²

Az 1989-es rendszerváltás idején közülünk a legtöbben meglehetősen naivan abban reménykedtek, hogy a liberális demokrácia nemcsak a személyes szabadságot, de az általános jólétet is elhozza. Csakhogy néhány év leforgása alatt a társadalom nagyobb részének keserűen kellett tudomásul vennie, hogy a kelet-közép-európai államok lakói nagyon szelektíven élvezhetik a konzumtársadalom előnyeit, és a többségre minden valószínűség szerint a „Siralom völgyén” át vezető, több évtizedig tartó vándorlás vár, s még így sem biztos, hogy végül a remélt Kánaánba ér. Mindezzel szembesülve Žižek felteszi a kérdést: talán mégis kifizetődőbb lenne, ha az elsietetten létrehozott jogállam helyett inkább egy brutális állami diktatúra teremtené meg a fejlett kapitalizmus feltételeit. Végül is kinek használ, ha a szegényebb or-

²³¹ Naudé, i. m. 111.

²³² Rancière Jacques: *La haine de la démocratie*. La Fabrique Éditions, Paris, 2005, 56.

szágok lakói tömegesen kiábrándulnak az úgynevezett jogállamból?

Žižek említi Zakaria fejtegetéseit az úgynevezett illiberális demokráciáról, amely nálunk is felkavarta a politikai életet. „Fareed Zakaria azt mondta, hogy a demokráciát csak a gazdaságilag fejlett országokban lehet sikerrel megvalósítani. Ha az úgynevezett küszöb-országokat 'idő előtt demokratizálják', ez a populizmus győzelmét segíti, és szükségszerűen gazdasági katasztrófa-hoz, populista despotizmushoz vezet. Ezért aztán nincs mit csodálkozni azon, hogy a 'harmadik világ' gazdaságilag legsikeresebb országai (Tajvan, Dél-Korea, Chile) a demokráciát csak hosszú, autoriter uralom után tudták kiépíteni.”²³³

Keserű igazságok ezek, amelyek sikeres elméleti feldolgozása szívós és hosszan tartó munkálkodást követel a baloldali értelmiségiektől.

²³³ Žižek, Slavoj: *Auf verlorenem Posten*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009. 46.

AZ „ÚJRAEGYESÍTÉS” DILEMMÁI Kommentárok Tallár Ferenc esszéjéhez

Miként lehetséges (és egyáltalán lehetséges-e) a modern, illetve posztmodern társadalmakban olyan szolidaritásközösségeket, kollektív identitásokat teremteni, amelyek – minimális követelményként – nem teszik semmissé az újabb korok olyan „vívmányait”, mint amilyenek az egyéni szabadság, a társadalmi igazságosság és a nemzeti összetartozás érzülete? Ezeket az alapkérdéseket járja körbe Tallár Ferenc izgalmas esszéje. A válasz megfogalmazása során a szerző elsőként a polgári társadalomhoz vezető hosszú történelmi utat vázolja fel, amelyet szerinte az „integrált egész” víziójaként lehetne meghatározni. „A középkor embere nem önmagában, hanem egymással hierarchikus kapcsolatokban álló közösségek tagjaként integrálódott olyan *egészbe*, amely nem azonosítható a modernitás fogalmaival leírható társadalmi vagy politikai szférával.”²³⁴ Hivatkozik Arthur O. Lovejoy *A lét nagy láncolata* című munkájára, amelyben az amerikai filozófus részletesen elemzi a premodern világ analogikus ontológiáját.²³⁵ Lovejoy sajátos létrendi konfigurációt vázol fel, amely Platón filozófiájában jelenik meg először, és amelyet a „kitöltöttség elvének” is nevezhetünk. A „lét kitöltöttsége” abból ered, hogy Platón végtelen számú ideát feltételez, amelyek végső soron örökéletű, az időbeli változásnak nem alávetett archetípusokként foghatók fel, s a belőlük származó anyagi vagy immateriális létezők csak az eszmék kicsinyített utánzatai. A létezőket összekötő egység kiváltképpen a jó eszméjében jelenik meg, mivel csak ez a *kitüntetett idea* tudja a világ harmonikus egységét meglapozni, ugyanis a jó ideájából kiáramló erő minden neki alárendelt létezőt áthat a maga tökéletességével. „Ennek a dina-

²³⁴ Tallár Ferenc: Jogállam, demokrácia, nemzet. Kísérletek a társadalom egységének megteremtésére.

<https://ligetmuhely.com/liget/jogallam-demokracia-nemzet/>

²³⁵ Németül lásd Lovejoy, Arthur O.: *Die große Kette der Wesen*. Geschichte eines Gedankens. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

mikus bölcsességnek köszönhetően a lét legcsekélyebb potencialitása sem maradhat megvalósítatlanul. Így a kozmosz annál jobbnak tekinthető (ami azt jelenti, hogy közelíti a szép, az igaz és a jó ideáljához), minél több dolgot tartalmaz, mégpedig a lehető legtöbb változatban.”²³⁶ Platón egyfajta *a priori* elrendezettségű kozmoszról ír, Arisztotelész viszont már realista gondolkodó, aki természettörténetében a kozmosz minden elgondolható létezőjét hierarchikus rendszeréhez társítja: a fajok egymáshoz viszonyított helyzete szigorúan rögzített, ezért minden élő teremtmény a maga tökéletességi fokának megfelelő helyet foglal el a világmindenségben. Ezt a végérvényes és változtathatatlan elvet fejezi ki a *scala naturae* fogalma.

Ez az ontológiai és kozmikus séma uralta az új-platonikus filozófusoktól a 17. századig a filozófiai/teológiai gondolkodást, s miként Lovejoy írja: a láncolat „végtelen számú láncszemből áll, a legsalsóbb, úgyszólván a minden hasznot nélkülöző dolgoktól kiindulva, egyfajta hierarchikus sort követve, minden elgondolható fokozaton végigmenve, a tökéletességig gazdagodva.”²³⁷ Az egymás alatt vagy fölött elhelyezkedő tagok között nincsenek rések, mivel minden tag a *legkisebb különbség fokának* megfelelően tér el a szomszédjától. A kozmosz így, noha számtalan szinguláris létezőt foglal magában, mégis rések nélküli egészként, illetve *betöltöttségként* létezik. De miként Philippe Descola joggal figyelmeztet: a *létezők nagy láncolatán* alapuló világkép korántsem volt problémamentes, mivel egyszerre igyekezett a kontinuitás és a diszkontinuitás elvét érvényesíteni. Ugyanis, ha a lét nagy létrájának minden fokán olyan létező helyezkedik el, amely szinte észrevehetetlenül nagyobb vagy kisebb, mint az alatta vagy a fölötté lévő, akkor hogyan juthatunk fel a tökéletes létezőig? „A közelségben, amely tehát nem viseli el sem az ürességet, sem a törést, olyan generális szolidaritás jön létre, amely fentről lefelé és lentől felfelé minden láncszemet összekapcsol. Mégis, a minden ontológiai láncszem között meglévő különbség, legyen az bármennyire kicsinyke a szomszédjaihoz képest, lépésről lépésre

²³⁶ Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2011. 303. Ford.: Eva Moldenhauer.

²³⁷ Lovejoy, i. m. 78.

annál nagyobbá válik, minél távolabb lévő láncszemeket hasonlítunk össze. Ha pedig a legelső vagy a legfelső láncszemet hasonlítjuk össze, szükségszerűen konstitutív egyenlőtlenséghez jutunk, tehát a rendszerben mindenképpen megjelenik a diszkontinuitás elve is.”²³⁸ Az új-platonikus és a középkori filozófusok jól érzékelték ezeket a nehézségeket, és – vérmérsékletüknek vagy a rájuk nehezedő nyomásnak megfelelően – a hangsúlyt hol a természetes különbségre helyezték, és ezzel a dolgok individualitását emelték ki, hol az összekapcsoltságot hangsúlyozták, és a létezők közötti precíz különbségtétel lehetetlensége mellett érveltek. Úgynevezett *emanációs tanában* Plótinosz igyekezett ezt az elentmondást feloldani: feltételezett egy világlelket, amely a létezők láncolatán kiáramolva aktualizálódik – minden létezőt speciális tulajdonsággal vagy minőséggel lát el, és egyúttal összhangot teremt az esetleg konfliktusban álló részek között. A középkori teológia továbbfinomította az elképzelést, és igyekezett választ adni a következő fontos kérdésre: „Ha a teremtő Isten a lehető legtökéletesebb világot teremtette, akkor honnan van egyáltalán rossz a világban?” Vajon Isten akarta, hogy az oroszlán felfalja a bárányt? Aquinói Szent Tamás szerint igen, ugyanis a maga végtelen tökéletességében az isteni racionalitás azt akarta, hogy minden faj a maga specifikus természetének megfelelően „cselekedjen”, de közülük egyik se tegyen szert kizárólagos hatalomra. Tamás *A pogányok ellen* című munkájában minderről azt mondja: „A teremtett dolgokban lévő különféleség és egyenlőtlenség nem a véletlenből ered – tehát sem az anyag sokfélesége, sem bizonyos okok vagy hasznosságok közbejövetele –, hanem Isten tulajdon szándéka az, amely a teremtményt azzal a tökéletességgel kívánta ellátni, amelyet az még egyáltalán képes befogadni.”²³⁹ Az újkor hajnalán a létezők láncolatáról szóló tanokban (Leibniz, Spinoza) nem a diszkontinuitás, hanem a folyamatosság elve lett hangsúlyosabb. Noha a Leibniz által kidolgozott kozmológiában (monadológia) végtelen számú létező (monász) található, de a monások „olyan szorosan vannak egymással összekötve, hogy

²³⁸ Descola, i. m. 304.

²³⁹ Thomas d’Aquin: *Somme contre les Gentils*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1993. II. Könyv, 45. fejezet. 255. Ford.: R. Benier és társai.

lehetetlen őket érzékileg vagy fogalmilag rögzíteni, mert nem találjuk meg azt a pontot, ahol az egyik elkezdődik, a másik meg véget ér.”²⁴⁰

A viták aztán a modernitástól úgy oldódnak meg, hogy a lét nagy láncolatáról szóló tan fokozatosan háttérbe szorul, és átadja helyét az evolúciós elméleteknek, illetve a megismerő szubjektum kitüntettségét valló felfogásoknak. Ha ezt a változást az emberi kapcsolatok politikai/társadalmi aspektusaira vetítjük, azt láthatjuk, hogy a lét nagy láncolatának felbomlása az „emberi lények ’kiagyazását’ jelentette partikuláris, vérségi-természeti kötöttségeikből.”²⁴¹ Tallár Ferenc joggal hangsúlyozza a folyamat ambivalenciáit: a szabaddá és önmaga sorsának irányítójává vált szubjektum valóban emancipációs teljesítményként értékelhette ezt a változást. De nagyon nehezen megoldható feladatot rótt rá az univerzális érvényű „transzcendens/vallási értelmezési keret” széthullása, hiszen innentől „önerejére támaszkodva” kellett értelmet adnia makro- és mikrovilága látszólag inkohereens eseményhalmazának. Leginkább persze az emberi együttélés új szabályainak kimunkálása okozta a legtöbb gondot, hiszen „az új feltételek mellett ezek az egyének – legalábbis a filozófia magasából nézve – most pontszerű, autonóm szubjektumokként állnak szembe egymással, meg a közös értelmüktől megfosztott objektumok kauzális magyarázatot talán megengedő, ám értelmét veszített világával.”²⁴²

Idáig jutva felötlött bennem, mondhatjuk-e, hogy a létezők nagy láncolatának premodern víziója már csak történeti érdekesség, hiszen az általános meggyőződés szerint a felvilágosodástól egészen másképpen vetődik fel az emberi együttműködés lehetséges kereteinek problematikája. A helyzet összetettebb, semhogy egyértelmű igennel válaszoljak. Legalábbis Pierre Bourdieu határozottan állítja, hogy a múlt század végén hegemon szerepre szert tett neoliberais gondolkodásmód újra alkalmazhatónak tekintette ezt az „archaikus” modellt. A neoliberaisok szerint nincs lényegi különbség a gazdaság, a társadalom és a magánemberi szféra

²⁴⁰ Idézi Lovejoy, i. m. 177.

²⁴¹ Tallár, i. m. 7.

²⁴² Tallár, i. m. 7–8.

között. A francia szociológus egyik utolsó munkájában a „lét láncolatának új elméletét” így foglalja össze: „Az úgynevezett neoliberalizmus egyik legnagyobb ereje abban áll, hogy hihetetlenül ügyesen képes önmagát a ’lét nagy láncolataként’ megjeleníteni. Mint a régi teológiai metaforában, ahol az egyik végponton Isten áll, míg másik végpont felé haladva – le egészen a legnyomorultabb létezőkig – szépen összekapcsolódnak a láncszemek, hasonlóképpen van itt is – csakhogy a ködös neoliberalizmus felfogása szerint ma már a helyzet úgy néz ki, hogy fent, a magasban a matematikus foglalja el Isten helyét, míg egészen lent, a *Szellem* embere található. Ez az a lény, aki nem képes felismerni a gazdaság fontosságát, de azt talán el tudja magáról hitetni, hogy valami kicsit ő is tud a világról, legalábbis akkor, ha a technokrata nyelvezet szótárával adja el mondandóját. Ez a láncolat hatalmas erővel és megfellebbezhetetlen tekintéllyel bír.”²⁴³

Eszerint tehát a természeti szükségszerűség (vagy az isteni providencia) mindent véglegesen elrendezett a világban, és a léthierarchia örökérvényű szabályszerűsége ellen felesleges lázadni. A neoliberais kapitalizmusban a munkanélküliségtől rettegés önmagában is elegendő fegyelmező erő, hogy a lét nagy láncolatának érvényességét és jogosságát senki se merészelje megkérdőjelezni.²⁴⁴ Ugyanez az észjárás figyelhető meg a privilegizált helyzetben lévő értelmiségi csoportok körében is. Bourdieu „intellektuális rasszizmusnak” nevezi az attitűdöt, amelynek egyik tipikus megnyilvánulása, hogy a győztesek a sikeres életvezetést garantáló kompetenciáikat isteni adományként értelmezhe-

²⁴³ Bourdieu, Pierre: *Contre-feux*. Raison d’Agir, Paris, 1998. 60–61. Jean-François Lyotard is hasonlóan érvel: a tudományos teljesítményeket, munkákat létrehozó természetes személyeket csak az legitimálja, ha eleget tesznek a profitmaximalizálás követelményének is. „A hatalomnövelés logikájának megfelelően osztják el az államok, a cégek és az állami vállalatok a kutatási alapokat. Azok a kutatási szektorok, amelyek nem tudnak, legalább közvetetten, hozzájárulni a rendszer teljesítményének optimalizálásához, kimaradnak a hiteláramlásból, és elhalásra ítéltetnek.” Lyotard, Jean-François: Posztmodern állapot. In: Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófia Tanszék, Debrecen, 1993. 67. Ford.: Bujalos István.

²⁴⁴ Lásd még Kiss Lajos András: *Értelmiség az ezredfordulón*. Hatalom és erkölcs. Liget, Budapest, 2014. 196–199.

tik, amelyek birtoklása a többi ember fölé emeli őket. „A természeti adomány mítosza és az értelmiségi rasszizmus állnak az isteni eredetűnek tekintett társadalmi rend központjában.”²⁴⁵ Akik kívül esnek a privilegizáltak szűk körén – például a szegények, az elesettek, az alulképzettek –, azokat a neoliberais ideológiához alkalmazkodó „értelmiségi rasszizmus” a lusták, csak a mának élők, a dorbézolók, kiváltképpen pedig az ostobák körébe utalja.

Tagadhatatlan, hogy a kései kapitalizmus korszakában a lét nagy láncolatának tradicionális formája részben átalakult. A neoliberais ideológia immár a személyes felelősség elvét is igyekszik hozzákapcsolni a dolgok isteni elrendezettségének mítoszához. Akik sikeresebbnek, szebbnek, okosabbnak és kitartóbbnak bizonyulnak „a létért való küzdelemben”, azok láthatóan rendelkeznek az igazi szabadság privilégiumával, és ebből fakadóan szinte korlátozás nélkül lépegetnek fel és le (jellemzően persze fel) a „nagy létrend” lépcsőfokain. Velük ellentétben, a láncolat végén tanyázók önerőből már képtelenek feljebb jutni. Mindezt persze kizárólag önmagukat tehetik felelőssé. A „Tedd felelőssé az áldozatot!” Bourdieu által gyakran idézett neoliberais jelmondat nagyon pontosan fejezi ki ezt a tényt. Itt csak ismételni tudom magamat a „lét nagy láncolatának” újabb változatáról: „A neoliberaisok számára a győztesek és a vesztesek a megváltoztathatatlan világrend konstitutív elemeiként léteznek, és ezzel a beismeréssel voltaképpen le is leplezik önmagukat: számukra a szabad verseny csak eszköz a hierarchikus és változtathatatlan létrend helyreállításához, illetve stabilizálásához, s aki mégis morális kifogásokat próbál megfogalmazni az így működő világrend ellen, az a végső soron a természet vagy Isten ellen lázad.”²⁴⁶

*

A lét nagy láncolatának „transzhistorikus” mutációi nem jelentik, hogy a modern kor gondolkodói ne kísérelték volna meg az em-

²⁴⁵ Bourdieu, Pierre: *Méditations pascaliennes*. Éditions du Seuil, Paris, 1997. 96.

²⁴⁶ Kiss Lajos András: *Nagy tér vagy nagy gondolat*. Az európai identitás dilemmái, Liget, Budapest, 2018. 111.

beri együttműködés lehetőségeit radikálisan újragondolni. Tallár Ferenc azt írja, hogy „A születőben lévő modernitás az együttműködés kérdésre kezdetben két különböző, vagy legalábbis annak tetsző választ adott. Először is a *polgári társadalmat* független árutulajdonosok magánjogilag szabályozott, szabad (önkéntes) szerződéseken alapuló együttműködéseként írta le. Látnunk kell, hogy a ’lét nagy láncolatának’ felbomlása nemcsak az emberi lények ’kiagyazását’ hozta magával, de egyúttal az akkor és ezáltal születő *autonóm gazdaság* kiagyazását is a nagy narratíva értelemadó, s így a hierarchikus struktúrákat *legitimáló* keretéből.”²⁴⁷ Innentől az önszabályozó piac autonóm logikája érvényesül, amelynek többé nincs szüksége transzcendens igazolásra. Kizárólag a „szabad árutulajdonosok” önkéntes szerződesei – legyenek ezek munkaadók vagy munkavállalók – működnek szabályozó erőként, amelyek – legalábbis elvben – a kölcsönösségre épülnek, ezért igazságosnak tekinthetők. Mivel ebben az „új rendben” mindenki a maga egyéni célját követi, szükségszerűen adódik a kérdés: a különös célok miként képesek a társadalom „transzindividuális” együttműködésének kereteit létrehozni és fenntartani? A szabadpiac logikája csak azon az áron teremtheti meg az általános érvényűséget, hogy az egyéneket és ezzel együtt tevékenységeiket végletesen neutralizálja, mivel közömbös ezek minőségi meghatározottságai iránt. „Láthatatlan kéz” ide vagy oda, ebből az absztrakt és aszeptikus általánosságból kiindulva szinte lehetetlen pozitív választ adni a kérdésre, hogy az üzleti tranzakciókon túl voltaképpen van-e még valami egyáltalán, ami összeköti az embereket. Ezen a ponton Tallár Ferenc utal Émile Durkheim fontos felismerésére: a modern világ szükségét érezte, hogy – immár mesterségesen – megteremtse a társadalmat integrálni képes *kollektív tudatot*.

Amíg Durkheim – talán nem túl szerencsésen – *mechanikus szolidaritás*nak nevezte a premodern korszakok „spontán módon működő” társadalomintegráló erejét, a francia szociológus megfogalmazása szerint a modern árutermelő és funkcionálisan differenciálódott társadalmat már az *organikus szolidaritás*nak kellett integrálnia. De miután ez az újfajta szolidaritás nem természetes,

²⁴⁷ Tallár, i. m. 8.

hanem *artefaktum* (csinálmány), valamilyen formában *legitimálásra* szorult. Az újkor politikai gondolkodói jórészt a liberális jogállamban találták meg ennek eszközét. „Az államnak szavatolnia kell, hogy szükség esetén szankciók által kikényszeríti polgárai jogkövető (*legális*) magatartását, ám a követelmény ennél magasabb. Az észjog olyan *legitim*, azaz 'elismerésre méltó' törvények megalkotását követeli, melyek lehetővé teszik, hogy a jog címzettjei a 'törvény iránti tiszteletből', azaz a kölcsönösen elismert normák követésének szándékával, és ne kényszerből engedelmességedjenek a jog előírásainak.”²⁴⁸ Az észjog a mindenkinek egyformán kijáró szabadságot tekinti a szolidaritásközösség fundamentumának. Ebben a világban – legalábbis jogi értelemben – az emberek közötti viszonyok szimmetrikusak, tehát „a jogaikban *egyenlő* polgárok között sem alárendeltségi, sem parancsuralmi viszonyok nem jönnek létre.”²⁴⁹ Ennek a (formális) egyenlőségnek azonban ára van: mindenki közömbös mindenki más célja iránt. Az emberek közötti tartalmi különbségek semlegesítődnek, és a formális jogi kötelek mögött megbúvó valóságos emberek valóságos örömei vagy bánatai a privátszféra részévé válnak. Ez egy aszeptikus világ, amelyben az életvilágbeli köteleket felváltja a formális jog rideg racionalitása. Csakhogy a felvilágosult gondolkodók kénytelenek voltak tudomásul venni, hogy az emberi természet sokkal összetettebb és rejtelmesebb annál, hogy azt kizárólag a formális jog szabályrendszerére lehetne bízni. Tallár Ferenc ennek a dilemmának a kifejtéséhez Rousseau és Kant antropológiai nézeteit hívja segítségül. „Tudjuk, Kant antropológiája az 'emberiség göcsörtös fájának' realitásából, az ember 'társiatlan társiaságából' indul ki. Rousseau víziója arról szól, hogyan lehetne ezt a göcsörtös fát egyenesre gyalulni.”²⁵⁰ Kant és Rousseau ugyan eltérő elképzelésekkel állnak elő a lehetséges megoldás tekintetében, de a megoldandó feladat lényegét hasonlóan fogalmazzák meg: miképpen lehetséges a legitimnek tekintett *magánérdeket* az ugyancsak legitim *közérdekkel* összhangba hozni. Mert a jogállam megteremtése – történjen ez békésen vagy forradalmi

²⁴⁸ I. m. 13.

²⁴⁹ I. m. 13.

²⁵⁰ I. m. 19.

úton – nem lehet egyetlen „történelemfeletti aktus” eredménye, hanem, miként Tallár fogalmaz, „időigényes feladat”. De ezen túl más problémák is akadnak. A „rousseau-i radikalizmus víziójában nem a Nép és az általános akarat önteremtésének forradalmi célja ijesztő. Az ijesztő az, hogy a *keletkezés* folyamata ezen a ponton megáll – egy homogén, zárt és élettelen egész megalkotásában *rögzül*. Méghozzá szükségképpen, mert a különbségek egyetlen, *végérvényes* aktusban történő kiiktatására tett kísérlet nem zárulhat másképp, mint a negatív utópiák rémálmával.”²⁵¹ Mivel a demokráciában semmi sincs végérvényesen rögzítve, a hatalomról, az igazságosságról, az emberi együttélés megfelelő kereteiről szóló vitákat mindig újra lehet kezdeni. A modern demokráciákban igazából a *diszharmonia* tekinthető normális állapotnak. Még ha – legalábbis nagyvonalakban – elfogadottnak tekintjük is a modernitás korában kialakult formális, illetve *procedurális-jogi* kereteket, ezek megtöltését tartalommal úgyszólván *soha le nem záruló folyamatnak* kell tekintenünk.

*

A szabadság és az egyenlőség *univerzalisztikus* és *absztrakt* elvei – legalábbis, ha külön-külön vizsgáljuk – szinte kikezdhetetlenek. Mindkét felfogás racionális érveket, illetve morális meggyőzőerőt sorakoztat fel a maga igazsága mellett. Ugyanakkor azt is jól tudjuk, hogy azok a próbálkozások, amelyek e szép eszmék gyakorlati kivitelezésére irányultak, a történelem folyamán szinte mindig zátonyra futottak. A szabadság és az igazságosság eszméjének egyidejű érvényesítése során vagy az egyik, vagy a másik elv sérült, olykor mindkettő egyszerre. De legalább ekkora gond, hogy mindkét eszmerendszer túlzottan absztrakt, a konkrét individuumokat minden közvetítés mellőzésével (vagy egyenesen kiiktatásával) kapcsolja össze az általánossal. (Valószínűleg ebben az elvont egyoldalúságban rejlik annak oka is, hogy e két eszmerendszer összekapcsolására tett kísérletek rendre megfénkeltek.)

²⁵¹ I. m. 24.

Aztán a 19. század elejétől – nem kis részben a francia forradalom hatására – Európa-szerte életre kelnek *nemzeti mozgalmak*, amelyek megoldást ígérnek a feladványra. Mert a *nemzet* mint különös vagy partikuláris közösség, a konkrét individuum és az absztrakt emberiség között helyezkedik el, így képesnek tűnt, hogy a „kulturálisan áthagyományozott minták mentén” megfelelő életvilágbeli alappal szolgáljon a „transzcendentális értelmezési keretekből” kihullott egyének számára. „Látszólag itt is az emberi autonómiára alapozott teremtésről, létrehozásról van szó, ám helyesebb lenne ’újrateemtésről’, még inkább ’feltárásról’ beszélni: a nemzet organikus *adottságát* valójában nem megteremteni kell, hanem felszínre hozni, vagy ’felszabadítani’ a különbségeket *eltörlő*, mindent mindennel egyenlősítő *semlegesítések* rétege, a felvilágosodás *formális* racionalizmusának uralma alól.”²⁵²

A modern nemzeteszme első nagy „atlétája”, Johann Gottfried Herder, éppen ezzel a mindent eluraló univerzalizmussal és elvontsággal fordult szembe, és a kultúrák változatosságát, illetve az általános értékek konkrét történelmi közösségek által történő átélhetőségét hangsúlyozta. Louis Dumont írja: „Az absztrakt, az emberi fajt képviselő, értelmet hordozó, de sajátosságaitól megfosztott individuumok helyett Herder embere létének minden elemében úgy gondolkodik és cselekszik, ahogyan azt a kulturális közösséghez tartozása meghatározza.”²⁵³ Dumont ezt azzal egészíti ki, hogy Herder minden kultúrát egymással egyenértékűnek tekint, mintegy visszacsempészi az univerzalizmást a partikuláris közösségekbe. „Világos, hogy ez azért lehetséges, mert a kultúrákat egy-egy individuumnak látja, amelyek különösségük dacára egyenlők: *a kultúrák kollektív individuumok*.”²⁵⁴

A herderi gondolatok effajta (alapvetően pozitív) értelmezését nem mindenki osztja. Többek között a franciául publikáló, de Izraelben élő és oktató eszmetörténész, Zeev Sternhell sem, aki Herdert rendkívül veszélyes gondolkodóként mutatja be. A szerző *Az ellenfelvilágosítók* című vaskos munkájában általában is felet-

²⁵² I. m. 31.

²⁵³ Dumont, Louis: *Tanulmány az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1998. 104. Ford.: Fogarassy Miklós.

²⁵⁴ I. m. 104.

több szkeptikusan nyilatkozik a modern nacionalizmus és a liberalizmus egyesíthetőségéről.²⁵⁵ Alapállása voltaképpen egyszerű: a modern kor atomizált szubjektumai újraegyesítésének feladatát a felvilágosult és univerzális ész teljesítőképességére kell bízni. Ehhez pedig még napjainkban is a francia felvilágosodás nagy gondolkodói, Montesquieu, Voltaire és Rousseau munkái szolgálnak sorvezetőül. Akik a partikuláris eszmék legkülönbözőbb változatainak nevében ettől eltérő megoldásokat javasolnak, előbb-utóbb a szabadság és az igazságosság ellenségeivé válnak, és „ellen-felvilágosítóknak” minősülnek. Sternhell a közel hatszáz oldalas munkájában Joseph de Maistre, Ernest Renan, s főleg Edmund Burke és Gottfried Herder műveit állítja kritikája célkeresztjébe. De nem kíméli azokat a huszadik századi politikai filozófusokat sem, akik – még ha csak részlegesen is – védelmükbe veszik az ellen-felvilágosítókat. Figyelemre méltó, hogy – Tallár Ferenchez hasonlóan – Sternhell is gyakorta hivatkozik Isaiiah Berlin eszmetörténeti munkáira, de radikálisan eltérő következtetésre jut, mint a magyar filozófus. Könyve bevezetőjében Sternhell közvetlenül nem Herdert, illetve a „vele egy követ fújó” Edmund Burke-öt bírálja, hanem azokat a huszadik századi eszmetörténészeket, akik túlzottan megértőnek mutatkoznak az „ellen-felvilágosító” konzervativizmusa és nacionalizmusa iránt. Ráadásul Sternhell nem is csak Isaiiah Berlint vádolja elfogultsággal, de a tanítványait ugyanúgy bírálja (például Arendtet, Talmont), akik nagy csodálói voltak Vico, Herder és Meinecke historicista eszméinek, ellenben nagyon kritikusan nyilatkoztak a francia felvilágosodás egyetemes északultusáról. „...hipnotizálva a hidegháború történéseitől, Berlin meglehetősen dühvel támadt Rousseau-ra, majd a szabadság ’pozitív’ eszméjére. Viszont a pluralizmus nevében dicshimnuszot zengett a ’negatív’ szabadságról. Az ekkoriban publikált esszéiben olyan gondolatokat fogalmazott meg, amelyekkel (...) hatalmas szolgálatot tett a racionalizmus és az univerzalizmus mindenfajta ellenségének, mindenekelőtt napjaink posztmodern gondolkodóinak.”²⁵⁶ Berlin

²⁵⁵ Sternhell, Zeev: *Les anti-Lumières*. Du XVIII^e siècle à la guerre froide. Fayard, Paris, 2006.

²⁵⁶ I. m. 26.

álláspontja – legalábbis Sternhell interpretációjában –, hogy a francia felvilágosodás eszméi alapvetően mondanak ellent a jó társadalom ideájának. Ezt bizonyítja a tény, hogy Berlin rendszerint egyetértően hivatkozik Herder, Burke és az őket követő konzervatív szerzők a „túlzásba vitt észkultuszt” pellengérré állító megjegyzéseire. Ehhez még azt is hozzáfűzi, hogy „ezek a klisék rendkívüli erővel térnek vissza napjaink újkonzervativizmusában.”²⁵⁷

Ezért aztán nincs mit csodálkozni azon, hogy a jeruzsálemi professzor kemény szavakkal ostorozza a herderi (német) nacionalizmust. Odáig azért nem megy el, hogy Herder történelemfilozófiáját közvetlen összefüggésbe hozza a náci fajelmélettel, de azt írja, hogy a közösen megélt történelmi múlt, a kulturális tradíciók, illetve klimatikus viszonyok meghatározó szerepének túlhangsúlyozásával Herder nagyon veszélyes folyamatot indított el.²⁵⁸ „A történelemfilozófus Herder, illetve a politikai gondolkodó és gyakorló politikus Edmund Burke két, egymást kiegészítő változatát képviseli annak a háborúnak, amelyet az ’élet’ nevében folytatnak az ész ellen, vagyis az egyetemes ellen, a különös és a specifikus nevében. Mindketten arra szólítanak fel, hogy minden erőnket összeszedve, romboljuk le a felvilágosodás alapjait. Mindketten harcot hirdetnek a felvilágosodás uniformizáló társadalmi céljai, tehát az egyenlőség ellen. Herder azzal vádolja a felvilágosodást, hogy despotikus és imperialista célok hordozójává vált: Franciaország Európában, Európa pedig a glóbusz egészén saját kultúra-

²⁵⁷ I. m. 26. Meghökkenítő, hogy Sternhell lényegében ugyanabba a táborba sorolja az újkonzervatívokat, mint a posztmodern gondolkodókat, pusztán azon az alapon, hogy mindkét irányzat szemben áll a felvilágosodás egyetemes észkultuszával.

²⁵⁸ Sternhell megfélemezni látszik arról, hogy a herderi klímaelmélet kevésbé dogmatikus, mint a Montesquieu által kidolgozott klimatikus determinizmus. Herder a klimatikus viszonyok mellett a geográfiai feltételeknek is nagy jelentőséget tulajdonít egy nép kulturális identitásának formálódásában. Továbbá azt is vallja, hogy a történelemben előrehaladva a társadalmi/kulturális hatások erősen korlátozzák a természeti determinizmusokat. Montesquieu és Herder klímaelméletéről lásd Reimar Müller: Montesquieu über Umwelt und Gesellschaft – die Klimatheorie und ihre Folgen. In: Uő. *Aufklärung in Antike und Neuzeit*. Studien zur Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie. BWB, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin, 2008. 139–152.

jának exportjára rendezkedett be. Teszik ezt azért, hogy uralmuk alá hajtsák az ott élő népeket és kultúrákat. Herder és Burke túlzott materializmussal, 'mechanikus észjárással', továbbá 'beteges individualizmussal' vádolják a kort, amelyben élnek."²⁵⁹ Pedig Berlinnek illene tudnia, írja Sternhell, hogy Herder az ösztönöket és az „életerőt” pártfogolja, ugyanakkor szemben áll az individuális szabadsággal. Az egyén akaratát alárendeli az „organikus közösség” magasabb rendű céljainak. A vidéket szembeállítja a várossal, a partikulárist az egyetemessel stb. Továbbá Berlin abban is egyetért Herderrel, hogy „az embert valójában nem az ész, hanem az ösztönök és az érzelmek mozgatják. Egyébként ezt az álláspontot minden – Herdert követő – huszadik századi nacionalista gondolkodó is magáénak vallja: az ész megfojtja az ösztönöket, és megöli az életerőt.”²⁶⁰

S valóban, ha valaki Herder munkáiban a német nacionalizmus, esetleg a germán szellem magasabbrendűségére utaló megjegyzéseket keres, nincs nehéz dolga. Írásaiban számtalan olyan rosszindulatú és igaztalan megállapításra bukkanhatunk, amelyek a német szellem eredendő mélységét, metafizikai komolyságát állítják szembe a francia kultúra felszínességével, „nem autentikus”, tehát innen-onnan összelopkodott mivoltával. A fiatal Herder 1769-ben nagyjából fél évet töltött Franciaországban (Nantes, Párizs), és utazásairól írott naplójában hemzsegek a francia kultúra autonóm értékeit megkérdőjelező kijelentések. „Vajon teremtett-e valamilyen eredetű XIV. Lajos évszázada?”, teszi fel a kérdést. Majd így folytatja: „a válasz meglehetősen bonyolult.”²⁶¹ Csakhogy, mondja Sternhell, Herder válasza már korántsem bonyolult, hiszen legalább harminc oldalon át sorolja a francia civilizáció gyengéit. Először is a francia irodalomból hiányzik az eredetiség. A témákat jórészt a spanyoloktól és az olaszoktól orozták el. Például Corneille *Cid*-je spanyol kölcsönzés, a darab hősei egytől egyig spanyolok. Még a színdarab nyelve is spanyolosan cseng. Fénelon *Télemakhosza* félíg latin, félíg olasz. Herder

²⁵⁹ Sternhell, i. m. 102.

²⁶⁰ I. m. 529.

²⁶¹ Idézi Sternhell, i. m. 105. Lásd még Herder, Johann Gottfried: *Journal meine Reise im Jahr 1769*. In: *Herders Werke in fünf Bänden*. Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1982. I. B. 340.

kritikája azonban nem áll meg itt, és ösztüzet zúdít a francia kultúra egészére. Azt állítja, hogy a francia kultúrával két nagy baj van: először is, a „franciákból hiányzik az igazi filozófiai szellem.” Másrészt nyelvük mesterkélt. Igaz, gazdag az absztrakt fogalmakban, de ez „tanult”, nem pedig természetes gazdagság, ezért rendkívül homályos. Vagy túl sokat, vagy túl keveset szeretne mondani, így nem is igazi filozófia.²⁶² „A francia nyelv filozófiája tehát akadályozza a gondolatok filozófiáját.”²⁶³

Ezeket az elfogult, olykor kifejezett rosszindulatról tanúskodó herderi sorokat olvasva akár helytállónak tűnhet Sternhell ítélete: minden nacionalizmus, persze elsősorban a német, tagadja az univerzális emberi értékeket, és ezért előbb-utóbb a törzsi bezárkózásnál köt ki.

Mégis inkább Tallárral és Berlinnel értek egyet, és azt állítom, hogy Zeev Sternhell univerzális eszkalitusa maga is a kirekesztő gondolkodás bizonyítéka.²⁶⁴ Aki folyton csak az érem egyik oldalát hajlandó meglátni, szükségképpen érzéketlenné válik, hogy elfogulatlanul ítélje meg a sajátjától eltérő álláspontokat. Pedig Sternhell állításával ellentétben Berlin – erre Tallár Ferenc is utal – igenis árnyaltan mutatja be Herder történelemfilozófiai vízióját, s egyáltalán nem tagadja, hogy a nemzeti gondolat túlhangsúlyozása – legalábbis hosszabb távon – nagyon rossz következményekkel járhat. Ha a nemzeti identitás megteremtése nem áll másból, mint a múltban elszenvedett (vélt vagy valós) sérelmek akkulációjából, akkor ez előbb-utóbb valamilyen harag-ideológiaként működik (amelyet kizárólag a „mi” és az „ők” megkülönböztetés-kényszere mozgat). Egyik esszéjében írja Berlin: „Herder és követői hittek abban, hogy sok és sokféle – minél eltérőbb, annál jobb – nemzeti identitás létezhet békésen egymás mellett. A francia forradalmi háborúk és Napoleon invázióinak

²⁶² Herder, i. m. 352.

²⁶³ I. m. 354.

²⁶⁴ „Az univerzalizmus – mivel mindent arra a legkisebb közös nevezőre redukál, amely minden emberre mindig érvényes – megfosztja az életeteket és az eszméket is attól a sajátos tartalomtól, amely értékessé teszi őket.” Berlin, Isaiah: *Az emberiség göcsörtös fája*. Fejezetek az eszmék történetéből. Szerkesztette Henry Hardy. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996. 336. Ford.: Papp Mária.

hatására az a kulturális sokféleség vagy szellemi autonómia, amelyért Herder eredetileg szót emelt, megkeseredett és nacionalista önkénnyé vált. (...) A nacionalizmus a nemzeti öntudat izgalmi állapota, amely tud békés és türelmes lenni, s időként ilyen is volt. Általában sérülések, kollektív megaláztatások váltják ki.”²⁶⁵

Zeev Sternhell láthatóan nem vesz tudomást Berlin számos, a szélsőséges nacionalizmust elítélő megjegyzéseiről, mert számára mindennél fontosabb a rousseau-i „univerzalizmus”, illetve herderi „partikularizmus” kibékíthetetlen ellentétének igazolása. Pedig Berlin mellett számos olyan eszmetörténész akad, aki a felvilágosodás különféle változatainak békés együttélésére szavaz. Ezek egyike a kortárs kanadai filozófia kiemelkedő alakja, Charles Taylor, nemhogy nem állítja szembe egymással a két filozófust, hanem egyenesen a rousseau-i gondolatok folytatóját és kiteljesítőjét látja Herderben. *Az elismerés politikája* című tanulmányában írja: „Az autenticitás ideálja olyan változásnak köszönhetően válik döntő jelentőségűvé, amely Rousseau után következik be, és amelyet én Herder nevéhez kötök – aki megint csak nem megindítója, hanem legjelentősebb megfogalmazója a változásnak. (...) Hűségessé lenni magunkhoz – ez annyit jelent, hogy hűségessé vagyunk saját eredetiségünkhöz, amelyet csak mi tudunk magunkban felfedezni és megfogalmazni. (...) Meg kell itt jegyezni, hogy Herder két szinten alkalmazta eredetiségfogalmát: nemcsak az egyes emberre a többi ember közt, de a kultúrahordozó népre más kultúrák között is. Ugyanúgy, mint az egyénnek, a *Volk*nak is hűnek kell lennie önmagához, azaz saját kultúrájához. A németek nem lehetnek másodkézből való, és így szükségképpen másodrangú franciák, amire Nagy Frigyes látszott bátorítani őket.”²⁶⁶ Így a nemzeteszme herderi megfogalmazása a „kulturális sokféleség” elismerésére irányuló törekvés egyik első dokumentumaként is értelmezhető, bármilyen iszonyatos bűnöket követtek

²⁶⁵ I. m. 336. Berlin szerint „Semmi sem sebezhető mélyebben egy egyént vagy egy társadalmat, mint a büszke szomszédok megvetése vagy atyáskodó toleranciája.” I. m. 337.

²⁶⁶ Taylor, Charles: 'Az elismerés politikája'. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 127–128. Ford.: John Éva.

is el a „nemzet” nevében a következő századok militáns nacionalistái.

Tallár Ferencnek igaza van, hogy „a helyzet ugyanis az, hogy a történelmi valóságban a liberális jogállam és a nacionalizmus együtt tudott működni. Voltak *liberális nacionalizmusok*.”²⁶⁷

Ezt a Herder-típusú liberális nemzetfogalmat igyekeztek követni a 19. század nagy magyar politikusai is, elsősorban Széchenyi, Deák és Eötvös. (Ez talán még Kossuthra is igaz, aki – legalábbis a vesztes szabadságharc tanulságaiból okulva – emigrációs éveiben közel került a liberális nacionalizmus gondolatvilágához.) De ha ez így van, mégis mi történt? Miért buktak el sorban a liberális nacionalizmusok? Tallár Ferenc a monopolkapitalizmusnak vagy imperializmusnak keresztelt korszak színrelépéséhez köti a hanyatlás kezdetét. „Ez a változás másképpen játszódott le Nyugat-, és másként Kelet-Európában, okai is, következményei is eltérőek voltak, de kellő távolságból szemlélve mégis jól látható mélyebb, közös alapjuk.”²⁶⁸ Arendt totalitarizmusról szóló munkáját idézve azt mondja Tallár, hogy a nyugati államokban az állam fokozatosan megszűnt a közjó és a szabadság őre lenni, és helyette a nagytőke profitmaximalizáló törekvéseinek menedzselésére rendezkedett be. Az univerzalizmus eszméje a hatalom öncélú és destruktív törekvéseinek szolgálatába állt. A klasszikus liberalizmus eredeti eszménye, a vélemények szabad ütköztetése és a komoly parlamenti viták fokozatosan eltűntek, s miként Fjodor Sztjepun a múlt század ötvenes éveiben megfogalmazta: „a nagy vitanapok a sajtó és a sajtó által befolyásolt közvélemény számára rendezett színjátékká silányultak. A pártok parlamenti vitái fokozatosan az egymás elleni propaganda szintjére süllyedtek. Ma már a lényeges kérdésekről a parlament kulisszái mögött hozzák a döntéseket: a politikai pártok irodáiban, a bankok igazgatótanácsaiban, a szakszervezeti bizott-

²⁶⁷ Tallár, i. m. 33.

²⁶⁸ I. m. 37.

ságokban és konszernek menedzsmentjeiben. (...) A liberalizmus szellemgyűlölő, gazdasághívó, elhájasodott és agresszív lett.”²⁶⁹

Kelet- és Közép-Európában a helyi sajátosságok is közrejátszottak a liberális nacionalizmus hanyatlásában. A *perifériás* vagy *félperifériás* létből adódó „kisebbségi komplexusok” és az ehhez kapcsolódó „ressentiment-ideológiák” ilyen vagy olyan változata szinte mindegyik népben vagy nemzetben a *törzsi bezárkózást* és az éppen a legközelebb eső szomszédok elleni agressziót hívta életre. A valóságban (vagy olykor csak a képzeletben) elszenvedett fájdalom és szégyen a mások iránti haragba és irigységbe fordult át, amely ellehetetlenített minden önkritikát és az „idegekkel” kapcsolatos méltányos ítéletet. Már az iskolai történelemkönyvekből sem igen ismert premodern eredetmítoszok bukkantak fel mindenfelé, hogy ezek „ködéből elővarázsoljuk az elveszni látszó ’gyökereket’, egy szerves és organikus, racionálisan át nem látható *egészt* – szóval a törzsi nacionalizmusba kapaszkodunk.”²⁷⁰ Ezek szerint mégsem sikerült egyenesre gyalulni az „ember göcsörtös fáját”? Eddig úgy tűnik, hogy *nem*, hangzik Tallár válasza. Ebben tökéletesen igaza van. És abban is, hogy azért az asztalos munkát érdemes lenne újratekdeni.

²⁶⁹ Stepun, Fedor: *Der Bolschewismus und der Christliche Existenz*. Kösel Verlag, München, 1959. 31. A kései modernitás demokrácia-deficitjét Ulrich Beck is hasonló okokra vezeti vissza: „Az állam (...) egyre kevésbé követ normatív vagy politikai államcélokat, inkább műszaki-szakmai kényszereket visz végbe – ‚műszaki állammá’ lesz. Más szavakkal: A célracionális és a technicizálódás felemészti a modernizálódó társadalom demokratikus szubsztanciáját. Egyre inkább szakemberek kormányoznak ott, ahol névleg politikusok viselik a felelősséget.” Beck, Ulrich: *Világkockázat-társadalom*. Az elveszett biztonság nyomában. Belvedere Meridionale, Szeged, 2008. 139. Ford.: G. Klement Ildikó.

²⁷⁰ Tallár, i. m. 48.

A KÉPZELŐERŐ HATALMA

Gondolatok Kicsák Lóránt könyvéhez

Kicsák Lóránt új könyvében²⁷¹ konok következetességgel járja körbe a nyugati filozófia alapkérdéseit: mi az igazság és mit kezdünk vele, ha azt hisszük, „most éppen rátaláltunk”? Miként viszonyuljunk a tradícióhoz és a nagy elődökhöz? Haladjunk-e tovább az általuk kitaposott ösvényen vagy éppen ellenkezőleg: szavazzunk mindig a radikális irányváltásra abban a hitben, hogy végső soron a nagy elődök is ezt várnánk el tőlünk. Újabb fontos kérdés: végtére is mi a filozófia? A legmagasabb rendű igazságok feltárására vállalkozó tudomány vagy a helyes életvezetés művésze?

Már az első esszék olvasása után az a meggyőződés alakul ki az olvasóban, hogy a szerző számára a filozófia elsősorban nem akadémiai diszciplína és nem „tét nélküli” teoretikus okoskodás, hanem a „transzcendenciát-vesztett” modern ember számára az önmegváltás lehetőségét ígérő „lelki gyakorlat”, esetleg a mindennapi lét elviseléséhez szükséges kapaszkodó. Voltaképpen nincs semmilyen megbotránkoztató „eretnesség” a filozófia effajta megközelítésében, hiszen már az első nagy európai „válságfilozófia”, a hellenisztikus iskolák bölcselői is „miközben a mindennapi létezés filozófiai igényű megértésére és értelmezésére törekcszenek, a filozofáló életének és személyiségének át- és megformálását tekintik feladatuknak.”²⁷² A kötet bevezető tanulmánya (*Filozófiai lélekvezetés*) elsősorban Paul Rabbow *Lélekvezetés* című munkájára, illetve a francia Pierre Hadot antik görög témájú könyveire támaszkodva azt az alaptézist bontja ki, hogy a nyugati filozófia folytonosságát azokban a *spirituális technikákban* érhetjük tetten, amelyek a hellenizmus etikai irányzataitól, a középkori keresztény lelkiségen keresztül egészen a modernitás hajnaláig meghatározták az európai kultúra kereteit. De amint Kicsák joggal hangsúlyozza, a *filozófiai életgyakorlatokat* min-

²⁷¹ Kicsák Lóránt <https://konyv.ligetmuhely.com/konyv/filozofiai-udvtechnikak-e-konyv/>

²⁷² Kicsák, i. m. 8. (az oldalszámok az e-könyv pdf formátumát követik)

denképpen el kell választani a mágikus, rituális vagy a pszichiátriai terápiák világától, hiszen nincs bennük semmilyen, például a keleti vallásokat (legalábbis részben) jellemző transzcendens miszticizmus – éppen ellenkezőleg: „nem kiiktatják, hanem felfokozzák a racionális, éberléti tudatot.”²⁷³ Ezek a filozófiai-szellemi gyakorlatok nem a tapasztalati világot radikálisan meghaladó transzcendenciára irányulnak, hanem a gyakorlatot végző személy „önismereti repertoárját” gazdagítják. Kicsák Lóránt maga is osztja Paul Rabbow hitét, hogy egyáltalán nem lehetetlen az antik hagyomány önnevelési és önformálási gyakorlatait napjaink modern vagy inkább posztmodern társadalmában új életre kelteni, hiszen ezek a „performatív igazságjátékok” bizonyos értelemben időtlenek, mert az „önnevelésre, önalakításra és öntökéletesítésre irányuló törekvés az emberi lélek természetes igénye.”²⁷⁴

Feltételezem, ezeket a fejtegetéseket olvasva hozzám hasonlóan sokakban felmerülhet a kérdés: manapság, amikor mindenféle az autogén tréningek, önismereti tanácsadások és más hasonló önmegváltó programok reklámjaival van tele a piac, hogyan különíthetők el egymástól a performatív cselekvésként felfogott komoly filozófiai gyakorlatok a „vallási és pszichológiai köntösbe öltöztetett” sarlátánságtól? A választ nem könnyű megadni, mivel ezen a nehéz terepen a szürke szín tucatnyi árnyalatával találkozhatunk. Azt a szabályt azonban mindenképpen érdemes irányadónak tekintenünk, hogy „öntökéletesítésünk” sikerének igazolását már nem bízhatjuk kizárólag önmagunkra: az igazolás procedúrája előbb-utóbb átvezet bennünket az interperszonalitás világába, mivel szükségünk van a külvilág visszajelzésére, még akkor is, ha gyakorta a külső reflexiók sem tévedhetetlenek.

Az *Első személyben* című tanulmány a fenomenológiai és posztfenomenológiai filozófia felismeréseire támaszkodva a filozófiai tudás személyességének/személytelenségének dilemmáival szembesít. A fő problémák: 1. lehet-e kétségbevonhatatlan tapaszt-

²⁷³ I. m. 12. Ehhez hasonlóan fogalmaz Jan Patočka is a lélegzondozás antik tradíciójának megújításáról töprengve. A szellem emberének fogalmát meg kell tisztítani a felesleges misztikától. „*A spiritualitás embere nem spiritusista.*” L. Kiss Lajos András: *Értelmiség az ezredfordulón.* 'Hatalom és erkölcs'. Liget, Budapest, 2014. 42–68.

²⁷⁴ Kicsák, i. m. 16.

talati igazságokra szert tenni, illetve 2. ezeket az ismereteket – már, ha ilyenek egyáltalán léteznek a többi ember számára – mint érvényes és kontrollálható igazságokat közölni. A „mindennapok embere számára” ezek a dilemmák, kiváltképpen az első pont kérdésessége, aligha jelent valóságos problémát. Amit az érzék-szerveinkkel tapasztalunk, illetve amit ezekből a tapasztalatokból érvényes tudásként a magunk számára leszűrünk, automatikusan igaznak és érvényesnek tekintjük. De hogy a nagyon erőteljes érzéki benyomásokat (pl. egy erős fogfájást) vagy egy intim eseményt (pl. egy hozzánk közel álló ember halálát) képesek vagyunk-e igazán átérezhetővé tenni, illetve hitelesen közölni embertársainkkal – már jó okunk van kétségbe vonni. A filozófus viszont – úgyszólván szakmai ártalomként – *hivatásszerűen* kételkedik a kétségbevonhatatlan fenomenológiai tények létezésében, illetve ezek közölhetőségében. Kicsák számára a probléma filozófiai aspektusa érdekes, és egyúttal rögtön meg is kérdőjelezi az ismeretelméleti beállítódás érvényességét: „Számomra ebben a beállítódásban – nevezzük ismeretelméletinek – az az előfeltevés nem helytálló, hogy a filozófia egyetlen célja a tudásszerzés, ami ráadásul csak valami önmagában közvetlenül megmutatkozó szemléleti megragadása és tényszerű leírása lehet.”²⁷⁵ A szerző – Jacques Derrida megfontolásaihoz csatlakozva Edmund Husserl fenomenológiai okoskodásával (illetve annak deficites megoldásaival) szemlélteti, mennyire elbizakodott a feltételezés, hogy a személyes tapasztalat közvetlenségében valamiféle magában való igazság tárulna fel, amit aztán megfelelő eszközökkel közölni lehet a többi emberrel. A fenomenológiai ihletésű husserli metafizika előfeltevését, hogy a közvetlen tapasztalatban egyúttal valamilyen harmadik személyű (azaz személytelen) objektív és változatlan igazság is feltárul, Jacques Derrida logocentrizmusnak tekinti – és határozottan elutasítja. A fenomenológiai *megjelenítés* szerkezetében valóban ott rejlik a „harmadik személyre” utaló, a személyes tapasztalathoz képest „külső tapasztalat” is, az aktuális észlelést megelőző „másik”. De ez sohasem kész és befejezett, tehát nem a „mindig ugyanúgy ismétlődő” formában van jelen, hanem mint a mindenkori „újraértelmezést” megkövetelő „pa-

²⁷⁵ Kicsák, i. m. 26.

rancs”. „A fenomenológiai *megjelenés* ugyanis mindenkor *nyomképzéssel* jár, megtestesülést, közvetítettséget, időbeliséget hoz magával, s máris felbolygatja a tudatimmanencia nyugalmát. Tagolódás (írás és nyelv) nélkül nincs megjelenés, a fenomenológiai redukció nem terjed ki a nyomra anélkül, hogy önellentmondást ne szülne. Az első személyű fenomenológiai tény kifejezés önellentmondás.”²⁷⁶

A szerző Derrida *Grammatológia* című munkáján keresztül mutat rá a husserli tiszta „fenomenológiai tapasztalat” önellentmondásaira: „A fenomenológiai tény már mindenkor kifejezett.”²⁷⁷ Ezen a ponton talán nem felesleges emlékeztetni az olvasót, hogy Derrida pályája kezdetén írott munkáiban alaposan elemezte és kritizálta a husserli fenomenológia „időtlen és kontextus-független igazságok létezésére” vonatkozó tézisét. Husserl *A geometria eredete* című munkájának francia fordításához írott előszavában, illetve *A hang és fenomén* című könyvecskéjében kifogásolta Husserl nyelvi kifejezéstől független, „objektív igazságok” létezését feltételező hipotézisét, illetve azt az állítását, hogy az írás az igazság és az ideális tárgyak létezésének elengedhetetlenül szükséges médiuma.²⁷⁸ Husserl szerint az írás a „mindig ugyanaz”, vagyis az örök permanencia világát jeleníti meg, semlegesítve az individuális tapasztalatok esetlegességeit. Derrida azonban nem fogadja el ezt az érvelést, mert ha igaza lenne Husserlnek, mondja, akkor az örök körfogás világában találnánk magunkat, ahol az aktuális értelmezések elveszítenék minden jelentőségüket, sőt a geometriai törvények alá kényszerített történelem még az úgynevezett örök igazságok világát is elzárná az emberek elől, mivel ebben a „transzcendentális történelemben” a distancia hiánya miatt mindig minden azonos lenne önmagával.

Az emberi megismerés aktív cselekedet, nem mechanikus ismétlése az „eredeti tapasztalatnak vagy az elsődleges emlékezetnek, hanem olyan dinamikus mozgás, amelyen mindig az eredeti és a nem-eredeti bipoláris játéka érhető tetten. A Derrida által

²⁷⁶ I. m. 28.

²⁷⁷ I. m. 28.

²⁷⁸ L. Dastur, Françoise: *Derrida et la question de la présence: une relecture de La voix et la phénomène*. Revue de Méthaphysique et de Morale. 2007/1.

használt *nyom* fogalom éppen erre a sajátos dinamizmusra utal, vagyis hogy minden valódi megismerés és tudás egyszerre jeleníti meg az ősi vagy „eidetikus” igazságot, illetve az ehhez az eredeti igazsághoz viszonyuló akár elfogadó, megerősítő, akár kritikai jellegű reflexiót. Derrida elfogadja, hogy az eredeti vagy az elsődleges emlékezet és annak aktuális reprezentációja között létezik feszültség, amit ő „életnek”, illetve az élet történetének és tudatossá válásának nevez. A tiszta idealitás és a pulzáló élet között a *nyom* jelenti az összekötő kapcsot, illetve a közös gyökeret, „vagyis a nyom a legegységesebb értelemben olyan lehetőség, amely nemcsak eleve benne lakozik a most tiszta aktualitásában, hanem konstituálja is azt annak az elkülönöződésnek (*différence*) a mozgása révén, amit a mostba bevezet. Egy ilyen nyom, ha fogalmazhatunk így anélkül, hogy rögtön ne valami vele ellentéteset mondanánk róla vagy érvénytelenítenénk, sokkal ’originálisabb’, mint maga a fenomenológiai originalitás.”²⁷⁹

Vagyis a nyom voltaképpen ontológiai fogalom, a létezés genezisének első lépcsője, írja Kicsák, és az igazságfeltárás elengedhetetlen feltétele. Jórészt ez a felismerés Heidegger filozófiájának kiindulópontja. A filozófiai tudásszerzés mindig dinamikus és performatív. A faktikus élet több annál, mint hogy elvont okoskodás tárgya legyen: a hitelesen filozofáló én nemcsak *megismeri* a világot, de *aktív részese* az élet formálásának. Az élet tehát nem elégedhet meg azzal, mint ami megjelenhet belőle az önmagába zárkózó tudat szűk világában. A „tényleges élet performatív filozófiájának” újabb alternatíváit Kicsák Martin Heidegger és Antonio Cimino munkáihoz kapcsolódva mutatja be. Következtetése itt a már korábban megfogalmazott tézisét erősíti: a fenomenológiai tapasztalat értelme csak a történeti környezetbe ágyazva bontakozhat ki. „Az általánosan megragadott tapasztalat értelme semmitmondó a személyes visszakapcsolás nélkül. A nyom felszólítást vagy felhívást hordoz a megőrzött és a megosztott tapasztalat személyes újbóli elsajátítására.”²⁸⁰

²⁷⁹ Derrida, Jacques: *A hang és a fenomén. A jel problémája a husserli fenomenológiában*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2013. 86. Ford.: Seregi Tamás

²⁸⁰ Kicsák, i. m. 39.

Számomra a *Teremtő rombolás* című esszé a kötet legjobban kidolgozott írása, amely egyúttal rendkívüli kihívást jelent az olvasónak. Még akkor is, ha valamennyire tájékozott a Foucault-t követő francia posztstrukturalizmusban. Az írás olyan vezérfogalmai, mint a destrukció és a dekonstrukció önkéntelenül is a *harc*, a *küzdelem* és a *rombolás* fogalmaival asszociálódnak. Nem ijesztő ez a militáns hangnem? Persze, a címben található *teremtő* jelző enyhíti és kontextusba helyezi a harcos retorikát. Heidegger, aki a *polemoszról* szóló írásában gyakran használja a destrukció fogalmát, a kifejtés során maga is enyhíteni igyekszik a militáns hangnemet, és „hangsúlyozza, hogy a destrukció a szójelentés által sugallt negativitás ellenére szándékában pozitív, Derrida pedig a *dekonstrukció* fedőnévvel igyekszik csillapítani a rombolás jelentésárnyalatát, ez nem zárja ki, hogy mindkét esetben a hagyomány alkotó meghaladása a hagyományba erőszakosan behatoló, a hagyományt célba vevő támadással megy végbe.”²⁸¹ Még visszafogottabbá válik a harcos retorika, írja Kicsák, ha a heideggeri destrukciót a Derrida-féle dekonstrukcióra cseréljük: a cél változatlan (a hagyomány kérdőre vonása), de az alkalmazott „harc eszközközök” nem feltétlenül okoznak halálos sebet.

Azt is érdemes bekalkulálni, hogy itt mégiscsak metaforikus értelemben vett háborúról van szó, amelynek elsődleges célja a gyakorta szakrális tisztelettel övezett tradíció (amely általában vallási, filozófiai, olykor irodalmi szövegekben áll rendelkezésünkre) „megpiszkálása” és kimozdítása a védett státuszából. A kimozdítás sohasem öncélú, a vizsgált szövegek konfrontálását jelenti más, korábban elhanyagolt vagy másodrendűnek tekintett szövegekkel. A dekonstrukció a felszínen megjelenő politikai/hatalmi instanciák mögöttes szféráit is szeretné láthatóvá tenni, hogy ezáltal esélyt adjon az emberi kapcsolatok intézményesített szféráinak átalakítására. A dekonstrukciós munkát egyúttal erkölcsi instanciák is motiválják, mert komolyan kell vennie, hogy „a társadalmi kihívások mindig a kirekesztés szülte igazságtalanságból adódnak, az igazságtalanságokat pedig a társadalmi

²⁸¹ I. m. 46.

képzelőerő kivetülését intézményesítő, jellegzetes logikájú *performatív* rituálék termelik ki.”²⁸²

A dekonstrukciós munka nem reked meg a szövegelemzések-nél, hanem a társadalmi, politikai viszonyok gyakorlati átalakítását is feladatának tekinti, azaz politikai programként is megjelenik. De mi a garancia, hogy a fennálló rend felforgatása, legalábbis a korábbinál igazságosabb újrendezése sikerül? Derrida szerint a sikernek nincs garanciája, legfeljebb reménykedhetünk, hogy van némi esélyünk rá. A remény pedig a valódi (radikális) politikai cselekvés *meta-performativitásában* rejlik. Olyan új kezdet megteremtése iránti elkötelezettségből fakad, amely önmaga „sikerességének elvárás-feltételeit is maga kell, hogy megteremtse.”²⁸³ Derrida *eseménynek* vagy *léteseménynek* nevezi a radikálisan más színrelépését, amely nem a korábbi történések egyszerű folytatása, hanem a radikális újragezdes manifesztációja. Kicsák így foglalja össze Derrida álláspontját: „Egy létesemény, az elérkező és megérkező minden előzetestől (lehetségestől) független és uralhatatlan (feltétlen) bekövetkezését sem előidézni, sem kikényszeríteni, sem siettetni nem lehet. Az ember csupán helyt adhat neki, megnyitván a megtörténést lehetővé tevő, vagy inkább bizonyosan nem gátló helyet, ahol fogadhatja az eseményt, vagyis anélkül, hogy elvárná, engedi megtörténni. (...) Az eseményszerűen megtörténő nem a lehetséges rendjéből emelkedik ki, hanem a lehetetlenből, és maga is mint lehetetlen bukkan fel.”²⁸⁴ Az esemény fogalom értelmezése során Derrida is ugyanazzal a dilemmával néz szembe, mint Lyotard: a történeti-politikai diskurzusoknál szinte reménytelen felmutatni a múlt és a jövő közötti átmeneteket. A megoldandó feladat: hogyan lehet verifikálható kijelentéseket tenni a jövőre. De ha a jövő nincs a birtokunkban, szinte minden prognózis lehetetlenné válik (azzal az előfeltétellel, hogy az emberi történelem nem mechanikus törvényszerűség vagy az isteni providencia uralma alatt áll).

Kant a történelemfilozófiai írásaiban szóba hozza a prognosztizálhatóság kérdését, mégpedig úgy, hogy az előrejelzések két

²⁸² I. m. 56.

²⁸³ I. m. 64.

²⁸⁴ I. m. 66.

formáját különbözteti meg. Az egyik az előre látó vagy *jövendölő* típusú, amely egy valóságos, de csak a jövőben bekövetkező referensre utal, a másik a *látnoki*, amely szerencsésen végződő kalandként beszél a történelemről, konkrét referencia nélkül. Hogy hitele legyen az utóbbinak, szükséges valamilyen *jelre* vagy *eseményre* találni, amely legalább annyit mond: nincs kizárva, hogy valamikor bekövetkezik a remélt világállapot. De miféle esemény az, amelyen felismerhető ez a jel? Kant szerint a francia forradalmat mindenképpen eseménynek kell tekintenünk, mert ez szinte az előzmény nélküli semmiből bukkant fel, mint egy tengeri vihar vagy egy hatalmas földrengés. Érdekes, hogy Kant az esztétikai diskurzus szótárát hívja segítségül, és azt mondja: az igazi esemény a *fenséges* szóval illelhető, mert itt a képzelőerő a saját teljesítőképesség határaiba ütközik. Tudásunk van valamiről, de ezt a tudást nem vagyunk képesek a fogalmi gondolkodás és a nyelvi kommunikáció rendjébe illeszteni. Ami mégis segíthet, az a *képzelőerő* szinte „elképzelhetetlen” teljesítőképessége, amely kaput nyit a „radikálisan más” világába. *A társadalom megújítási képességének kimerüléséről* című írás éppen a képzelőerő (imagináció) demiurgikus képességeit mutatja be, elsősorban Cornelius Castoriadis *A társadalom képzetes intézményesülése* munkáját elemezve. Castoriadis diagnózisa a modern világ általános értékvesztésének, kiüresedésének és beteges elbürokratizálódásának tényéből indul ki. A görög/francia filozófus ugyan radikálisan baloldali gondolkodó, de legalább olyan vehemensen támadja a posztmodern világkapitalizmust, mint a könyve megírása idején még látszólag az ereje teljében lévő „szocialista világrendszer”. Ez utóbbi szisztémát talán még elszántabban kritizálja, mivel az egészet kolosszális méretű hazugságnak és csalásnak tekinti. A forradalmi szocialista mozgalmak a képzelőerő radikális felszabadítását, a tiszta és őszinte spontaneitást tűzték zászlajukra, csakhogy a végeredmény ennek éppen az ellenkezője lett: a mindent uraló pártbürokrácia és az erőszakszervezetekkel körbebástyázott gondolatrendőreg. A modern pártbürokraták „Isten” helyébe léptek azzal, hogy a „referenciális rögzítettség” zárt rendszerét építették ki, amely eleve kirekesztette az alternatív elképzeléseket. Pedig a közösségi képzelőerő lehetőséget biztosít az új és a korábbiaknál igazságosabb politikai intézmények meg-

teremtésére. „A társadalmi képzelőerő formaadó, képzetteremtő tevékenysége, a formák intézményesülésének és intézményesítésének, valamint önmegváltoztató képességének folyamatai adják a *társadalmi-történeti létszféra* dinamikus mezejét. A társadalmi élet *önteremtés, önintézményesítés és önintézményesülés*, de ezt a ténytet minden társadalom elfedi, amikor intézményei és törvényei eredetét önmagán kívüli tényezőkre, transzcendens erőkre vezet vissza.”²⁸⁵ A premodern világban a vallási elképzelések „transzcendens igazságai”, míg a modern korban a szakértők, a menedzserek és a pártbürokraták „megkérdőjelezhetetlen és mindenható igazságai” blokkolják az egyéni és közösségi alternatív értelemadó tevékenységét.

Castoriadis nem fukarkodik a liberális demokráciákat érintő kritikai megjegyzésekkel sem. „A képviseleti rendszer eleve idegen a demokráciától. Ez a rendszer nemigen viseli el a vitát.”²⁸⁶ Ennek fő oka, hogy a választott és állandó *képviselők* úgymond leveszik a polgárok válláról az aktív cselekvés és a politikai elképzelések kidolgozásának feladatát, hogy a képviselői testület magára vállalhassa. Így a képviseleti demokrácia nem a politikai szabadság valódi világa, inkább csak a szabadság szimulákroma. Castoriadis Rousseau-t idézi az angol parlamenti demokráciáról, hogy az angolok valóban szabadnak érezhetik magukat a parlamenti választások napján, de ez a szabadságélmény öt évenként csak egyszer fordul elő.²⁸⁷ A radikális baloldali Castoriadis még a liberális Benjamin Constant-ra sem restell hivatkozni, aki szintén tartózkodott a parlamenti demokrácia glorifikálásától, legfeljebb kényszermegoldásként tartotta elfogadhatónak, mondván: a modern, nagy területtel és lakossággal rendelkező országokban technikailag kivitelezhetetlen a közvetlen demokrácia szisztémája. Castoriadis radikális demokrácia-értelmezése a társadalom önintézményesítése és önszervezése kapcsán olyan rendkívüli képességet feltételez a polgárok részéről, amelyet a filozófus bírálói rendszerint „naiv idealizmusként” bélyegeznek meg. A filozófus

²⁸⁵ Kicsák, i. m. 75.

²⁸⁶ Castoriadis, Cornelius: *Domaines de l'homme*. Les carrefours du labyrinthe. 2. Éditions du Seuil, Paris, 1986. 361.

²⁸⁷ I. m. 360–361.

maga is tisztában van ezekkel a nehézségekkel: „a polgárok vágya és képessége, hogy aktívan vegyenek részt a politikai életben, már önmagában is feladatot ró a politikára. Úgy gondolom, a polgárok részei annak az intézményrendszernek, amelyet létrehoztak (...) és ennek működtetése inkább szenvedéssel, mintsem felhőtlen boldogsággal jár.”²⁸⁸ Ezeket a megfontolásokat erősítik Castoriadis felismerései, amelyek a radikálisan új elgondolhatóságával, illetve megvalósíthatóságával kapcsolatosak. „Mivel az új teremtése előzetesen adott lehetőségekből táplálkozik – írja Kicsák –, radikálisan újat sem az egyéni képzelet, sem a társadalmi képzelet nem tud létrehozni. Legalább a *helyének*, éppen mint ’radikális más új helyének’ előzetesen készen kell állnia. Hogy hol van ez a hely? Még mielőtt az emberek tudattalanjában lévő üres hely lenne, melyet a kivételes egyének fantazmája képes megfelelően betölteni, valójában a társadalmi térben – a cselekvés és a kommunikáció nyilvános terében – várakozásként adott.”²⁸⁹ A kooperatív fantáziálásként meglévő, bizonytalanul körvonalazott jövőkép, illetve várakozás, nemcsak a múlt megmerevedett struktúráit robbanja szét, de esélyt ad egy új jövő megteremtésére.

A könyv három lezáró esszéje a *tanúsítás*, a *vendégbarátság* és a *megbocsátás* alapjelenségeinek gondos elemzése. Mindhárom túlmutat a tiszta fogalmi adekvátság/inadekvátság ismeretelméleti dichotómiáján, mert mindegyik háttérben valamilyen egzisztenciális tét húzódik meg. A *tanúsítás fenomenológiája* Derrida *A tanúságtétel poétikája és politikáját* elemzi, ugyanakkor legalábbis mennyiségi értelemben jóval nagyobb teret szentel az Émile Benveniste etimológiai szótárában található fejtegetéseknek, amelyekben a tanúsítás különféle, egymástól eltérő szemantikai tartalmakat hordozó nyelvi manifesztációiról van szó. Benveniste megkülönbözteti a tanú két formáját. „az egyik a *testis*, aki harmadikként (*terstis*) van jelen két ember ügyében, a másik, aki túlélőként (*superstes*) ’rajta van a dolgon, és ekként túl van rajta’, amennyiben valamikor jelen volt egy eseménynél, és

²⁸⁸ Idézi Latouche, Serge: *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*. Éditions le passager clandestin. Paris, 2014. 24–25.

²⁸⁹ Kicsák, i. m. 82.

annak elmúltával a jelenbeli tapasztalást őrizve, túlélte azt.”²⁹⁰ Derrida problematikusnak tartja Benveniste vállalkozását, hogy a római jog etimológiai és szemantikai vizsgálata automatikusan elvezethet a *tanúságtevés*ben megjelenő egzisztenciális/etikai probléma feltárásához. A fő probléma, hogy a Benveniste-féle értelmezésben a tanúsítás egzisztenciális/etikai aspektusa összekeveredik a bizonyítás ismeretelméleti/tudományos aspektusával. „Derrida szerint az abszolút értelemben vett tanúsítás fenomenális szerkezetében éles választóvonal húzódik: a tanúsítás éppen attól tanúsítás, hogy nem bizonyítás. Nem lehet köze a biztos és bizonyított tudáshoz, sem a tanúságtevő személynek, sem a tanúsított dolognak, sem a tanúságtétel körülményeinek.”²⁹¹ Derrida láthatóan ugyanazzal a dilemmával néz szembe, mint Jean-François Lyotard, aki az Auschwitzban történtek „tudományos bizonyításának lehetetlenségét” hozza fel példának. „Az igazi tragédia különös módon abban áll, hogy a színvonalasan megírt holokauszt-tagadó történelmi művek és a ’valódi’ holokauszt-irodalom feltűnően hasonlítanak egymásra: mégpedig azért, mert a tudományos argumentáció szabályrendszere, magának a tudománynak a műfaja az, amely belső logikája révén úgyszólván felismerhetetlenné teszi a különbségeket.”²⁹² A bírósági tárgyalótermekben vagy a tudományos laboratóriumokban a „valóság” a kísérleti protokollok szabályainak betartásával, illetve az ellentmondásmentes argumentáció normáinak érvényesítésével „születik meg”. A perben ítélező bíró vagy tudományos igazságok kérdésében kompetensnek számító tudós csak akkor fogadja el az egyik vagy a másik fél igazságát, vagy hajlandó a számára felkínált hipotézisek valamelyikét komolyan venni, ha a bíróságon elhangzott tanúvallomásokból nem hiányoznak az osztrénv mondatok („Ez az a valami, amiről szó van.”). A gázkamrákban történtek bizonyításához tehát lenni kellene valakinek, aki tanúsítja: „Én bent voltam a gázkamrában, és láttam, mi történt.” De ennek a követelménynek, mondja Lyotard, csak egy performatív

²⁹⁰ I. m. 94.

²⁹¹ I. m. 99.

²⁹² Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok*. Liget, Budapest, 2009. 41.

ellentmondáson keresztül lehetne eleget tenni, hiszen akik bent voltak a gázkamrában, azok mind meghaltak.

A vendégbarátságról – jelen időben című írásnak fájdalmas aktualitást ad az utóbbi évtizedben felerősödő migrációs vagy menekültválság, amelynek lehetséges következményeiről mifelénk is sokat vitatkoznak – sajnos, nem annyira a tudomány világában, inkább „érdekvezérelt” politikai körökben. Kicsák itt is hasonlóan jár el, mint az előző tanulmányban: elsődleges célja Derrida vendégbarátságról szóló munkáinak elemzése, de legalább ugyanekkora vagy talán nagyobb figyelmet szentel Benveniste etimológiai fejtegetéseinek, amelyek a „másik”, az „idegen” státuszát próbálják meghatározni. Ezt az eljárást indokolja, hogy Derrida vendégbarátságról szóló álláspontját itt is Benveniste nézeteinek opponálásán (vagy legalábbis annak „alkotó továbbfejlesztésén”) keresztül fejt ki. A legérdekesebb a szemantikai kettség, hogy a klasszikus latinban a *hostis* fogalom kétértelmű: egyszerre jelenti a barátot és az ellenséget. Noha Derridától sem idegen az etimologizálás, számára mégis az fontos, hogy a vendégbarátság tartalmi meghatározása az erkölcsi vagy a jogi autoritás feladata-e, esetleg mindkettőé egyszerre. Kant „örökbékéről” szóló munkáját továbbgondolva, „A feltétlen morális törvényre hivatkozva Derrida átlép a jogon túli igazságosság területére, mondhatjuk, a profán döntések (politikai) világából a szent parancsolatok (morál) földjére.”²⁹³ De a jogok és a kötelességek közötti ellentétek szinte feloldhatatlanok, mert az egyik abszolút követelményeket támaszt (az erkölcs), míg a másik (a jogi) a változó törvények és jogszabályok relatív érvényességének alávetett. További nehézség, hogy melyik pozíciónak van prioritása: a befogadói nézőpontnak vagy a kizárás jogához ragaszkodó álláspontnak. Érdemes rövid pillantást vetni Michael Walzer érvelésére, aki a múlt század nyolcvanas éveiben *Az igazságosság szférái* című könyvében a politikai közösségek elidegeníthetetlen jogának tekintette, hogy eldöntsék: kiket fogadnak be, illetve kiket zárnak ki maguk közül. Walzernél inkább a kizáráson van a hangsúly. „A kizárás joga nélkül ’nem állhatnának fent sajátos emberi közösségek. E nélkül nem létezhetne egyetlen olyan történelmileg stabil

²⁹³ Kicsák, i. m. 123.

emberi közösség sem, amelynek tagjai az együttélési szabályaik nekik tetsző, sajátos módját alakíthatnák ki, illetve sajátos elképzeléseik lennének életmódjuk lényeges összetevőiről’.”²⁹⁴ Noha Derrida inkább a befogadás szempontjaira teszi a hangsúlyt, nagyon is tisztában van a feltételek nélküli befogadás veszélyeivel. „...ha a jelenkori történeti helyzetünket valóban ezzel a feltétel nélküli vendégfogadással kell mérnünk, arról nem az igazságosság jut az eszünkbe, hanem egy széplélek naivitása, hovatovább öngyilkos hajlamú ostobasága. A névtelen érkezők között nemcsak menekültek, üldözöttek, hontalanok, deportáltak vannak, de azok is ott *rejtőznek*, akik *azért* jönnek, hogy megöljék vendéglátóikat, vagy élvezzék a kölcsönösség és viszonyosság nélküli ajándékukat.”²⁹⁵ Derrida szerint nincs tökéletes megoldás, legfeljebb a kockázatok nagyságáról érdemes vitatkozni: hosszabb távon melyik változat tűnik demoralizálóbbnak, ha a veszélyekre hivatkozással hermetikusan lezárjuk a határokat, és hátat fordítunk a vendégbarátság sok ezer éves imperatívuszának, vagy bízunk a nyugati ember immunrendszerének erejében, a félelmeinket leküzdjük, és – a józan ész határain belül – vállaljuk a kockázatot. Derrida az utóbbira szavaz.

A Kicsák-könyv utolsó esszéje, a *Honnan lehet tudni, hogy nincs bocsánat?* Paul Ricœurnek, Vladimir Jankélévitchnek és Jacques Derridának a náci háborús bűnök „megbocsáthatóságával” kapcsolatos írásait elemzi. Néhány évvel ezelőtt magam is tartottam egy előadást, amelynek ugyancsak az emberiség ellen elkövetett bűnök megbocsáthatósága vagy megbocsáthatatlansága volt a központi kérdése, ezért különös érdeklődéssel olvastam Kicsák nagyon alapos elemzéseit, amelyek – s ezt őszinte örömmel konstatáltam – a lényegét tekintve nagyon hasonlóak az én álláspontomhoz.²⁹⁶

²⁹⁴ Idézi Cassee, Andreas: *Globale Bewegungsfreiheit. Eine philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2016. 15–16.

²⁹⁵ Kicsák, i. m. 125.

²⁹⁶ Az előadás címe „*Nincs bocsánat!?*” Vladimir Jankélévitch a náci bűnök megbocsáthatatlanságáról. Előadás a *Megbocsátás és megbékélés* konferencián. Debreceni Református Kollégium, 2017. február 10.

Kicsák bevezető sorai egy, öt régóta kínzó gondolat köré épülnek: „Réges-rég hallom magamban a hangot, és idővel egyre erősebben hallom. De talán mindannyiunkban felcsendül, ha a megbocsátásra gondolunk: ’Tudod, hogy nincs bocsánat’.”²⁹⁷ De honnan van az az erő, amely a megbocsátani képtelenséget táplálja? Honnan szerzi az ember ennek a *negatív tudásnak* a bizonyosságát?

Kicsák először Jankélévitch „kérlelhetetlen” álláspontját veszi szemügyre, amelyben látszólag nyoma sincs az engedékenységeknek. Nem árt tudni, hogy hazánkban, egészen a legutóbbi időig szinte ismeretlen Jankélévitch-et a nyugati világban a huszadik század egyik legjelentősebb francia filozófusaként tartják számon, akinek 1985-ös halála után is folyamatosan megjelennek könyvei, életművéről konferenciákat, kollokviumokat szerveznek.²⁹⁸ Pályája kezdetén Jankélévitch elsősorban erkölcs- és zenefilozófiai kérdésekkel foglalkozott. A háború előtt a német irodalom és német zenekultúra egyik legkiválóbb szakértőjeként ismerték hazájában. Franciaország náci megszállását követően, és a holokauszt tényeinek nyilvánosságra kerülése után példátlan fordulat ment végbe Jankélévitch gondolkodásában. Soha többé nem idézett német szerzőket, s a német zene hallgatásával is felhagyott. Még a háború alatt elhidegült Sartre-tól (Sartre színpadi munkáit a megszálló német hatóságok engedélyével folyamatosan játszották a francia színházakban), illetve Merleau-Ponty-val is megszakította a kapcsolatot („Nem érek rá, mert a rehabilitációs munkámon dolgozom” – válaszolta Jankélévitch-nek, amikor az ellenálási mozgalomba próbálta beszervezni). Így talán érthetőbb Kicsák megfogalmazása: „Jankélévitch nem általában, és nem akármilyen bűnök, bűnösök esetében, hanem a náci népirtások bűnöseivel szemben teszi morális követelménnyé, hogy ne legyen bocsánat.”²⁹⁹

Jankélévitch részletesen – noha erősen vitathatóan – megindokolja, miért tekinti megbocsáthatatlannak a nácik által elkövetett

²⁹⁷ Kicsák, i. m. 135.

²⁹⁸ 2018-ban magyarul is megjelent a szerző *Az irónia* című munkája a Typotex kiadó gondozásában.

²⁹⁹ Kicsák, i. m. 137.

bűnöket. Több munkájában vizsgálja a megbocsátás lehetőségét vagy inkább lehetetlenségét. Az egyik tanulmánya, amely a *Megbocsátani?* (kérdőjellel!) címet viseli, eredetileg 1971-ben jelent meg. Kicsák is utal rá, hogy Jankélévitch már 1967-ben publikált egy munkát, *Bocsánat (Le Pardon)* címmel.³⁰⁰ Több, mint húsz év telt el a háború vége óta. Vajon elégséges ok-e, hogy újra felvessük a megbocsátás lehetőségét – teszi fel a kérdést. A két évtized inkább csak az elkövetett bűn valódi nagyságának felméréséhez elég – hangzik a válasz. A német gonosztevők (figyelem, nem a náciokról, hanem a német gonosztevőkről van szó!) az *ember mint ember* ellen követtek el bűnt. Nem az ember valamilyen minősége (*quatenus*), vagyis nem mint kommunista, szabadkőműves, ideológiai ellenfél lett az elpusztítás célpontja. „Nem, a rasszista a lét ipseitását célozta meg, azaz a minden ember emberi mivoltát.”³⁰¹ Az antiszemitizmus az emberiség talán legsúlyosabb betegsége. A zsidókat azért üldözték, mert azok voltak, amik. Nem nézeteik vagy a hitük miatt: a létük jogát vonták kétségbe.

A bennszülött idővel maga is átállhatott a gyarmatosítók oldalára, a proletárból válhatott élmunkás, sőt egészen kivételes esetben még kapitalistává is avanzsálhatott. A zsidónak nem volt semmilyen esélye a metamorfózisra, mivel már létezése is megbocsáthatatlan bűnnek számított. Éppen azért: „a zsidók kiirtása szüntesztá gonoszság, másképpen fogalmazva *ontológiai* gonoszság, a legsátánibb és legönkéntesebb gonoszság volt, amit valaha kieszelték a történelemben.”³⁰² Mindez nem jelenthet mást, mint hogy az emberiség ellen elkövetett bűntényt *megbocsáthatatlannak* kell tekintenünk – az elkövetők nem vezekelhetik le ezt a bűnt, s az idő sem befolyásolja. Kicsák így foglalja össze a Jankélévitch-féle radikális történelem- és moráfilozófiai fordulatot: „Ha a történelem számunkra a (bűnbeesés és a) megbocsátás története, a haláltáborok véget vetnek ennek a történetnek. A haláltáborokban meghalt a megbocsátás, a megbocsáthatatlan megjelenésével véget ért a történelem.”³⁰³ A „történelem vége” Jankélévitch-féle

³⁰⁰ Kicsák, i. m. 137.

³⁰¹ Jankélévitch, Valdimir: *Verzeihen?* In. Uő. *Das Verzeihen*. Suhrkamp Verlag, 2004. 247. Ford.: Claudia Brede-Konersmann

³⁰² I. m. 249.

³⁰³ Kicsák, i. m. 138.

változatának nem sok köze van a Fukuyama által vizionált *hepi-endizmushoz*. Sőt, az azóta eltelt évtizedek inkább növelik az elkövetett bűnök súlyát. Érdeemes megjegyezni, hogy Peter Kemp, dán filozófus Kicsákhhoz hasonlóan magyarázza ezt: „Az időbeli elhasználódás mintegy egybeolvasztja a fájdalmat a bűnnel és büntetettel. Azt szokták mondani, az idő begyógyítja a sebeket. Ez az, amit a *medicina doloris* kifejezéssel is illetnek. De nem kizárólag a büntett a fájdalom oka, mondja Jankélévitch. Az effajta álláspont már maga is a morális rossz része, mert megsérti a másikat, ugyanis elszakítja a sérelmet szenvedettet a közösségtől, maga is 'támadás' az értékek ellen.”³⁰⁴ A sebeket begyógyító időre hivatkozás a megbocsátás karikatúrája, hiszen úgyszólván minden ellenszolgáltatás nélkül megbocsátást ígér a bűnelkövetőnek. „A valódi megbocsátásnak nincs szüksége az idő által ráoktrojált felejtésre.”³⁰⁵ Másrészt, írja Peter Kemp, az idő önmagában erkölcsileg semleges természeti jelenség, s igazolhatatlan, hogy gyogyyszer lenne a fájdalomra.

Sokszor elmélkednek arról, hogy voltaképpen kiket lássunk a büntettek alanyaiban. A náci hóhéroknak nem volt a homlokukra írva, hogy kik ők valójában. A mindennapi életben és a saját megszokott közegükben akár még szimpatikus emberek is lehettek. „Vádolhatjuk-e ezeket a nyugodt és jó szándékú német turistákat, akiknek most jól megy a soruk és valószínűleg tiszta a lelkiismeretük? Ha ezt tennénk, bizonyára nagyon elcsodálkoznának, és azt kérdeznék, hogy voltaképpen mit akarunk tőlük. A hóhérok utódai kedélyes emberek, akik teljesen természetesnek tekintik, hogy úgy viselkednek, mintha semmi sem történt volna, mintha nem sokkal ezelőtt nem is az ő lármás csapataik masíroztak volna keresztül-kasul Európán (...) Egyiküknek sem rossz a lelkiismerete,

³⁰⁴ Kemp, Peter: Le Pardon. In: Schwab, Françoise et al. (éd.): *Présence de Vladimir Jankélévitch*. Le Charme et l'Occasion. Beauchesne éditeur, Paris, 2010. 223.

³⁰⁵ Kemp, i. m. 223.

miként ez közismert. Senki sem bűnös közülük, hiszen egyikük sem volt náci.”³⁰⁶

Mások, mint Carl Gustav Jung, a Sátánt teszik meg főfelelősnek. A Sátánt, amely már az ember előtt is létezett, s amely mint a sötét gonoszság elve megrontotta a tiszta embert. Csakhogy ez bődületes ostobaság, mondja Jankélévitch. Mert attól a perctől, hogy a Sátánt tesszük meg főfelelősnek, nyilvánvalóan nem Eichmannt vagy Bormannt, hanem ezt az úgymond *gonosz elvet* kellene vádolnunk. „Az efféle filozófiai felfedezések nyilván örömmel töltik el az elévülés-teória ügyvédeit.”³⁰⁷ Jankélévitch meglehetősen rossz véleménnyel van az akkoriban gomba módra szaporodó, úgynevezett Auschwitz-polémiákról is. Mi értelme virtuóz módon vitatkozni ott, ahol inkább hallgatni kellene. Talán a nyelv néma tiltakozása lehetne a történetekkel szembesülés legjobb eszköze. „Még egyszer ki kell mondani: azon bitangok által elkövetett bűnök fokának méricskélése, akik tömegesen gyilkoltak le zsidó gyerekeket, és cipőiket akkurátusan összegyűjtötték, *nem lehet a kontraverziók tárgya*. Egy vitában mindig van PRO és mindig van CONTRA, és mindig van a PRO és a CONTRA valamilyen keveréke, miként az a *Société française de philosophie* Cerisy-la-Salle-ban rendezett konferenciáján történt. Franciaország az utóbbi években a permanens kollokviumok idejét éli.”³⁰⁸

Jankélévitch szilárd meggyőződése, hogy a német nép általában, s kivált a német értelmiség, felelős legalábbis a bűnpártolás szintjén az emberiség ellen elkövetett bűnökért. Úgy látja, egy nagyon szűk elit (nagyobb részt zsidó származásuk okán, kisebb részt keresztény hitükből fakadóan) kivételével mindenki kollaboránsnak minősíthető. Elsősorban Heideggert vádolja, aki nemcsak azért felelős, amit a háború előtt és alatt mondott vagy írt, hanem leginkább azért, hogy a háború után is néma maradt. „Vajon tény-

³⁰⁶ Jankélévitch, i. m. 254. Azért ne felejtjük, hogy a múlt század hatvanas éveinek közepén még éppen csak megkezdődött a Német Szövetségi Köztársaságban a múlt feldolgozása és a szembenézés a náci bűnökkel. Ez a folyamat a nyolcvanas évek kezdetén erősödött fel, azaz nagyjából Jankélévitch halálával egy időben.

³⁰⁷ I. m. 254.

³⁰⁸ I. m. 257.

leg arról van szó, hogy Monsieur Heidegger az, akit megrágalmaztak, s mi vagyunk, akik számadással tartoznánk! Milliónyi szerencsétlen ember halt meg az éhségtől, a hidegtől és nyomortól a táborokban, míg a nagy gondolkodó ágyban és párnák között hunyt el.”³⁰⁹

1999-ben Jacques Derrida is azon töpreng egy interjú során, hogy lehetséges-e kollektív bocsánatkérés és megbocsátás.³¹⁰ Abból a belátásból indul ki, hogy a bocsánatkérésnek és megbocsátásnak nincs objektíve érvényes mértéke, és a kérdéskör értelmezése során az sem közömbös körülmény, hogy éppen ki az, aki a megbocsátást kéri. Aki a bűnt elkövette? Vajon a bűnelkövető csak a maga nevében kérhet bocsánatot vagy egy nagyobb közösség képviselőjében is felléphet? És kitől lehet bocsánatot kérni? Aki (vagy akik) a sérelmet elszenvedte (elszenvedték)? Esetleg a leszármazottaitól? További probléma, hogy olykor – persze nem minden számítás nélkül – a bocsánatkérés fogalmát összekeverik az „elnézés”, a „mentegetőzés”, az „amnesztia”, az „elévülés” fogalmaival. Erre utal Kicsák is: „Mindenütt a megbocsátás többé-kevésbé intézményiesült pótlékaira bukkanunk, mint amilyen az amnesztia vagy a kegyelmi jog a büntetőtörvénykönyvekben, a színlelt és érdekvezérelt megbocsátás a társadalmi megbékélés kísérleteiben, vagy a bocsánatkérés színpadi gesztusai, a kiegészztelődés formális rituáléi a politikai és társadalmi életben.”³¹¹ A megbocsátás fogalom szokványos értelmezései tehát jórészt a büntetőjog „hatálya alá tartoznak”, ami pedig olyan diskurzusfajta, amelyben a megbocsátás problematikája meglehetősen heterogén és másra visszavezethetetlen elveken nyugszik.³¹² A monoteista (Derrida megfogalmazásában ábrahámíta) vallások komplex és differenciált, de ezzel együtt konfúzus módon értelmezik a megbocsátás kérdését.

³⁰⁹ I. m. 274.

³¹⁰ Derrida, Jacques: *Foi et Savoir suivi le Siècle et le Pardon*. Éditions du Seuil, Paris, 2000. Derrida munkájának van ugyan magyar fordítása, de nem tartalmazza a könyv végén található interjút, amelyben Michel Wiewiorka volt Derrida beszélgetőpartnere.

³¹¹ Kicsák, i. m. 137.

³¹² Derrida, i. m. 104.

Derrida már az interjú elején közli, hogy a párizsi *L'École des hautes études en sciences sociales*-on tartott szemináriumán első-sorban a II. világháborúban elkövetett, úgynevezett emberiségellenes bűnök megbocsáthatóságát állította a vizsgálat középpontjába. Vagyis tudomásul kell vennünk, hogy a megbocsátás-problematika megsokszorozódott és végérvényesen globalizálódott. Például a japán megszállók által Kínában és Koreában elkövetett emberiségellenes bűnökről (illetve bűnök megbocsátásáról) láthatóan nem könnyű az európai (ábrahámita) diskurzus keretében beszélni. Egy újabb problémakör kapcsolódik a kollektív aktorok (szakmai testületek, egyházi hierarchiák reprezentánsai stb.) részéről történő „bocsánatkérés” versus „megbocsátás” diskurzusaihoz. „A megbánás és a remélt ’megbocsátás’ szcénáinak elburjánzása mindenképpen az *egyetemes emlékezetkultúra mihamarabbi* kialakításának szükségességét jelzi. A múlt felé *kell* fordulni, és ez nem más, mint az emlékezet, önvád, ’megbánás’, számadás aktusa, amelyet a jogi és a nemzetállami instanciákon túl is értelmezni kell.”³¹³ A második világháborút követően gyakran vagyunk tanúi a bocsánatkérés ilyen vagy olyan mutációjának, amelyekről úgyszólván lehetetlen eldönteni, vajon a teátrális jelenet hátterében a bocsánatkérés őszinte szándéka húzódik-e, vagy inkább csak annak szimulákrumával szembesülünk.

De akárhogy is van, a megbocsátás aktusát olyan *eseménynek* kell tekintenünk, amely nem tartozik a racionálisan elemezhető jelenségek körébe. Ezért joggal mondhatja Derrida: „A megbocsátást nem *tekinthetjük* se normális, se normatív, még csak normalizáló aktusnak sem. Kivételesnek, rendkívülinek: a megbocsátásnak a csaknem lehetetlent megkísérlő aktusnak *kell* maradnia. Vagyis olyan eseménynek, amely mintegy megszakítja a történelmi idő normális folyamatát.”³¹⁴ Mindenesetre a huszadik század borzalmaival szembesülve annyit biztosan mondhatunk: csak azért lehetséges megbocsátás, mert éppen a megbocsáthatatlant akarja megbocsátani. Kicsák Lóránt is ugyanerre a következtetésre jut, amikor Derrida – legalábbis Jankélévitch-hez képest – kevésbé szigorú vagy inkább kevésbé kérlelhetetlen álláspontját

³¹³ Derrida, i. m. 104.

³¹⁴ Derrida, i. m. 108.

summázza: „Képességeink és lehetőségeink határán vagy még azon is túl, a megbocsáthatatlant lehet, és csak ezt kell megbocsátanunk. A megbocsátás tiszta eszméje követeli ezt tőlünk, attól függetlenül, hogy végtelenül meghaladja, amire az ember képes. A megbocsátás ezért abban az értelemben lehetetlen, hogy *a lehetlent kell megcselekednie.*”³¹⁵

Derrida az idézett interjúban maga reflektál Vladimir Jankélévitch kéréllhetetlen „következetességére” a megbocsátás lehetőségével vagy inkább lehetetlenségével kapcsolatban, ami egyúttal azt is példázza, hogy szinte ugyanazokból a premisszákból kiindulva egymástól jelentősen eltérő következtetésekre lehet jutni. Derrida rendkívül szofisztikált érvekkel bírálja Jankélévitch kéréllhetetlenségig rigorózus álláspontját, s egy alternatív „megbocsátás-elmélet” mellett tesz hitet. Először is hangsúlyozza, hogy nem ért egyet azzal a megbocsátás-felfogással, amely a megbocsátást a bocsánatkérés feltételéhez köti. Jankélévitch valóban többször céloz rá, hogy már csak azért sem lehet megbocsátani a náciak által elkövetett gaztetteket, mert a tettesek nem kértek és nem kérnek bocsánatot. Ezzel szemben Derrida úgy érvel, hogy a bocsánatkérés/megbocsátás problematika *gazdasági tranzakciókénti* értelmezése inkább ellentmond, mintsem erősíti az ábrahám-ita vallások megbocsátáshoz kapcsolódó felfogását. „Nagyon fontosnak tűnik alaposan megvizsgálni ezt a lélektani helyzetet, illetve behatolni ennek a szellemi örökségnek a mélyére. *Egyrészt* olyan eszméről és egyúttal követelményről van szó, amely a *feltétel nélküli*, jó akaratú, végtelen és anti-ökonómikus, a *bűnöshöz mint bűnöshöz* kapcsolódó elvként jelenik meg, tehát anélkül, hogy ellenszolgáltatást, azaz megbánást és bocsánatkérést feltételezne. Másrészt, mint azt nagyszámú szöveg tanúsítja, persze egy sor nehézség és rafinált szemantikai elem beiktatásával, létezik *feltételhez kötött* megbocsátás is, az elkövetett bűn (hiba) beismeréséhez méretezett, azaz annak a bűnös embernek megváltozásához és megbánásához kapcsolódó megbocsátás, aki kifejezetten kéri a megbocsátást.”³¹⁶ Vagyis ez esetben a megbocsátást kérő személy már nem az a személy, aki a bűnt elkövette.

³¹⁵ Kicsák, i. m. 139.

³¹⁶ Derrida, i. m. 110.

Csak hogy itt újabb nehézségek lépnek fel. Ha úgy érvelünk: „Én megbocsátok neked azzal a feltétellel, hogy *te* bocsánatot kérsz, azaz elfogadom, hogy *te* időközben megváltoztál (voltageképpen a bocsánatkérés performatív aktusa ennek az öntranszformációnak a jele vagy bizonyítéka), vagyis *te* már nem az vagy, aki a bűnt elkövette”, akkor felmerül: ki kinek és mit bocsát meg voltageképpen?³¹⁷ A valamikori bűnös embernek? De aki bocsánatot kér, már nem azonos azzal az emberrel, aki a bűnt elkövette. Magát a bűnt bocsátjuk meg? De létezik-e elkövető nélküli bűn? S ezeken kívül még számos nyitott és paradox kérdést kellene megválaszolnunk. Továbbá vitatható Jankélévitch szigorú ítélete is, hogy a német nép szinte egyöntetűen Hitler és a náci mellett és mögött állt. Jóval nagyobb volt az ellenállás mértéke, mint amit Jankélévitch feltételez, noha kétségtelenül igaz, hogy 1933-tól nyílt ellenállásra inkább csak az emigrációban élőknek volt lehetőségük. De azt sem szabad elfelejteni, hogy Karl Jaspers már a háború utáni évben, azaz 1946-ban publikálta a *Die Schuldfrage* című könyvét, amelyben éppen a német nép felelősségét firtatta a háború alatt elkövetett emberiségellenes bűnök kérdésében. S tulajdonképpen Derrida is részben Jaspers felfogásához kapcsolódik: különbséget kell tennünk a kollektív politikai bűn és felelősség, illetve a személyes morális bűn és felelősség között. Mert politikai értelemben valószínűleg az egész német népet felelőssé lehet tenni a történelemért, de ez a felelőssé tétel nem terjedhet ki minden egyes német ember morális elítélésére, függetlenül attól, hogy mit tett vagy éppen mit nem tett a háború alatt. Ezért mondhatja teljes joggal Peter Kemp, hogy „Jankélévitch minden egyes németre kiterjedő vádja nem tekinthető jogosnak.”³¹⁸

Derrida három szintet különböztet meg a megbocsátás kapcsán. Az első a személyes megbocsátás, azaz a sérelmet elszenvetett megbocsátása. A második az állam vagy egyéb jogintézmények megbocsátása (amnesztia, amnézia stb.), végezetül a teremtő Isten megbocsátása. A Teremtő általi megbocsátás esetében Der-

³¹⁷ Látható, hogy a Kicsák Lóránt által olyan alaposan körbejárt performativitás-problematika Derrida számára is alapvető, mondhatni: az igazi filozófiai vállalkozás egyben mindig performatív is.

³¹⁸ Kemp, i. m. 229.

rida szerint nem vetődnek fel olyan nehezen vagy egyáltalán nem megválaszolható kérdések, hogy milyen alapon bocsátanak meg a túlélők (vagy az állam) azok nevében, akik – lévén már halott áldozatok – nem tudnak állást foglalni. Itt idézhetjük Paul Ricœur-t is, amikor Hanna Arendt-hez kapcsolódva mondja: „a megbocsátásnak vallási aurája van.”³¹⁹

Végezetül arra szeretném felhívni az olvasó figyelmét, hogy Kicsák Lóránt autonóm szellem, és nem elégszik meg azzal, hogy egyszerűen csak összefoglalja Derrida, Jankélévitch és Ricœur „megbocsátás-filozófiájának” legfontosabb téziseit. A szerző ebben az igencsak összetett kérdéskörben is önálló gondolatokkal áll elő, ami merész vállalkozás, hiszen az imént idézett „filozófus-óriások” nemcsak inspiráló erőt jelentenek az utódok számára, de nyomasztó terhet is (hogy jövök én ahhoz, hogy...). Ricœur teológiai elkötelezett értelmezését továbbgondolva írja a szerző, hogy a megbocsátás ügyében végképp magunkra utaltak vagyunk. Nincs segítség vagy támasz, esetleg iránytű, amely megmutatná, mit kell tennünk, melyik irányt válasszuk. De van ennek az elvisselhetetlen tehernek jó oldala is: a valódi önismeret megteremtésének szükségességére figyelmeztet. Mert bármely oldalra állunk, a megbocsátást ellenzők vagy az azt szükségesnek érzők táborába, saját döntésünk felelőssége alól nem vonhatjuk ki magunkat. A megbocsátás kudarca leginkább azt a hitet erősíti bennünk, hogy elsősorban magunknak nem bocsáthatunk meg, a magunk iránti hűtlenséget pedig végképp lehetetlen megbocsátani.

Kicsák Lóránt könyve figyelemre méltó filozófiai teljesítmény. Szinte „megbocsáthatatlan” hanyagság lenne a szellem emberei részéről, ha nem élnének a lehetőséggel, hogy szembe-süljenek a könyvben megfogalmazott, a racionális érvelést a provokatív hangnemmel egyesítő gondolatokkal.

³¹⁹ Ricœur, Paul: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Éditions du Seuil, 2000. 633. A mondatot Kemp is idézi. I. m. 230.

ERŐSZAK ÉS SZKEPSZIS

Gondolatok René Girard és Kállay Géza Hamlet-interpretációról

Minden nagy művésznek van mágikus/mimetikus képessége, amellyel irányítani tudja közönsége képzelőerejét, írja René Girard.³²⁰ A francia filozófus és vallástörténész szerint Shakespeare drámái kiválóan bizonyítják ezt: egy egészen apró változás, „elmozdulás” (ami lehet verbális megnyilatkozás, mimika, gesztus stb.) elegendő, hogy a felháborodás szimpátiába, illetőleg a tragédia komédiába forduljon – vagy fordítva.³²¹ Ez a „misztikus erő” néhány pillanat alatt képes a hősből árulót, s az árulóból hőst teremteni, vagyis az igazi költő boszorkányos képességével tetzés szerint játszik a közönség érzelmeivel és intellektusával. „De ha a nézők nem fogadják el a számukra felkínált áldozatot, bár mikor könnyedén szembefordulhatnak vele, és valamilyen helyettesítő áldozatot választanak, vagy akár magát a színházat teszik meg bűnbaknak.”³²² Így a színpadi szerző folyamatos hazardírozásra kényszerül: nemcsak a fejében megjelenő intenciók, illetve szándékok sikeres nyelvi kifejezése között szükségképpen feltáru-
ló szakadék rémével kell folyvást szembesülnie, hanem a közön-
ség – előre kalkulálhatatlan – reakciójával is. Bizonyos értelemben a költő a tömeg kiszolgáltatottja, írja Girard, és színpadi sikerei vagy kudarcai sokszor kevésbé függenek a mű „belső értékeitől”, mint a közönség előreláthatatlan reakcióitól. Ezek hasonlítanak az áldozati jelenségekre – ez az egész „színházi rituálé” alapja. „Ha egy néző éppen a legrosszabb pillanatban tüsszenti el magát, vége mindennek.”³²³

³²⁰ Girard, René: *La vengeance abâtardi d'Hamlet*. In: Uő.: *Shakespeare. Les feux de l'envie*. Éditions Grasset, Paris, 1990. 436.

³²¹ Slavoj Žižek a parallaxis fogalmával nevezi meg a fenomént. Ez azt jelenti, hogy olykor a szemlélő egy apró elmozdulása is elég, hogy a látott tárgy egészének percepciója teljesen megváltozzon. (Részben a Wittgenstein által is emlegettet „kacsanyúl” tapasztalás is ezt a jelenséget mutatja.)

³²² Girard, i. m. 436.

³²³ I. m. 437.

Csakhogy a művész mimetikus érzékenysége önmagában nem elegendő, hogy fel tudja mutatni az emberi kapcsolatok rejtett mélységeiben szunnyadó energiákat. A *mimetizmus* jelenségében az interaktív kapcsolatok kitüntetett formáját, az emberi viselkedés alapvető meghatározottságát kell látnunk, és a nagy művészek és a nagy művek „csak” hasznosítják ezt a mindenütt megjelenő kulturális jelenséget.

Girard szerint az *utánzás vágyát* (esetleg belső kényszerét) tekinthetjük általános kategóriának, amely összeköti az állatvilág magasabb rendű fajainak viselkedését és az ember által teremtett kulturális világ működését.³²⁴ A mimetizmus eredetének és működésének kutatása már a 19. század végétől meglehetősen népszerű téma a folyamatosan önálló sodó társadalomtudományok körében (például szociológia, kulturális antropológia), de az imitáció kérdése nem hagyta hidegen az emberi és az állati viselkedést természettudományos eszközökkel vizsgáló (pszichológia, etológia) tudósokat sem. Girard tehát viszonylag gazdag és sokrétű tudományos teljesítményre támaszkodhatott. Nagy hatást gyakorolt rá Konrad Lorenz etológiai munkássága, kiváltképpen az agresszióról szóló könyve, illetve a mára szinte teljesen elfelejtett francia szociológus, Gabriel Tarde *Az utánzás törvényei* című munkája.

Egy egyszerű modellt segítségével szemléltetve, az utánzást olyan kétszereplős játékként képzelhetjük el, amelyben **A** viselkedését és cselekedeteit **B** elkezdti utánozni. Ebben a sematikus értelmezésben az imitáció gyakorlata primitív kibernetikai folyamatként jelenik meg, amelyben a visszacsatolás (vagy visszacsatolások, amennyiben **A**-t nemcsak **B**, de **C**, **D**, **E**... is utánozza) egy önmagát mindig ugyanazon a szinten ismétlő körként áll elő. Az állatvilágban – beleértve az emberszabású majmok között megjelenő utánzási formákat is – alapvetően az iménti modell keretei között zajlanak a folyamatok. Az emberi társadalomban az utánzás már egy *emergens* szint megjelenéséhez kapcsolódik,

³²⁴ A mimetizmus és az erőszak kapcsolatának girard-i értelmezéséhez lásd még *A bűnbak. A vallás, az erkölcs és a politika kapcsolata René Girard kultúra-filozófiájában* című írásomat. In: Kiss Lajos András: *Nagy tér vagy nagy gondolat. Az európai identitás dilemmái*. Líget, Budapest, 2018. 170–188.

amely két jegyben is eltér az állati utánzástól. Az egyik a nyelv és a szimbolikus gondolkodás, a másik a vágy tárgyának megváltozott státusza. Az emberi utánzás lényege, hogy benne a vágyott tárgy (innenről **O**) nem elsősorban önmagában és önmagáért értékes, hanem mert – Herbert Mead fogalmával élve – valamilyen közvetítő szerepet betöltő *szignifikáns másik* számára értékes. A vágykatalógusban megjelenő javak világát – legalábbis elvben – csaknem a végtelenségig tágíthatjuk, ugyanakkor az emberi kultúra története arról tanúskodik, hogy a „való világban” mégiscsak kikristályosodik néhány olyan releváns érték, amelyek iránt nem szűnik meg a vágyakozás. Ezek közé tartozik a szerelem, a hatalom, a barátság és olykor a gazdagság.

Ebben a differenciált értelmezésben a mimézis *háromelemű struktúrává* alakul: a vágyakozó és a vágyott tárgy közé ékelődik az a személy, aki értéktelítetté teszi a vágyott tárgyat, amely innenről a profán világból átkerül a valorizált javak világába.³²⁵ Girard a sznobizmus példájával teszi szemléletessé a folyamatot: „A hármasszög működése legalább annyira érzékelhető a mondén sznobizmusban, mint a szerelemféltésben. A sznob maga is egyfajta imitátor. Szolgáiban utánozza azt a lényt, akitől irigyli a születési előjogot, a szerencsét vagy éppen a *sikket*. (...) A sznob nem meri vállalni saját értékítéletét, éppen ezért vágyik a mások által vágyott dolgokra. Ezért rabja a divatnak.”³²⁶

A nagy regényekben, mint Cervantes *Don Quijote*-ja, Stendhal *Vörös és feketéje* vagy Dosztojevszkij *A Karamazov testvérekje* a mimetikus vágy helye nem a főhősben található – mindig egy közvetítő (mediátor) hívja életre, így az utánzási vágy egyfajta háromszög formájú mátrixban modellezhető. Stéphane Vinolo megerősíti, hogy „Girard számára az ember sohasem pusztán vágyik valamire, vágya 'már mindig itt van', olyan harmadik személyben, aki eleve rendelkezik a tárggyal, melyre vágyom, azaz egy harmadik által vágyott tárgyról van szó.”³²⁷ A harmadik

³²⁵ Lásd még Groys, Boris: *Über das Neue*. Versuch einer Kulturökonomie. Carl Hanser Verlag, München, 1992.

³²⁶ Girard, René: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. HACHETTE Littératures, Paris, 2009. 38.

³²⁷ Vinolo, Stéphane: *René Girard: Du mimétisme à l'humanisation*. L'Harmattan, Paris, 2007. 21.

a romantikus regények hőseit jelenti, akik persze nem tárgyakra, hanem más személyekre vágnak, tehát az objektum (O), azaz a szerelmi vágyakozás tárgya maga is személy. A regényekben ez a harmadik személy leginkább a „külső közvetítő”, például a *Don Quijotéban* szereplő lovag-archetípus, azaz Adamís de Gaula, akinek vágya nem akadályozza Don Quijotét, hogy elérje a maga által óhajtott tárgyat. Vagy a *Vörös és fekete*ben Napóleon is hasonló funkciót tölt be, aki ugyanakkor nagyon távol van Julien Soreltől ahhoz, hogy valaha is konkurensé legyen céljai elérésében.³²⁸

Más a helyzet a „belső mediátorok”-kal. Mert amíg a külső közvetítés esetében a cselekvő szubjektum sohasem lép „fizikai” kapcsolatba modelljével, ezért konfliktus sem keletkezhet közöttük, a belső közvetítés jóval összetettebb helyzet. Ekkor a *Másik* mindig rivális funkciójában jelenik meg. A regényirodalomban bőven találhatunk példát a belső közvetítésre (például Flaubert *Madame Bovary* című regényében, ahol a párizsi előkelő társaság belső mediátorként működik),³²⁹ de a belső közvetítő kapcsán mégis inkább a mindennapi életben állandóan újjászülető konkurenciaküzdelem hangsúlyos.

Az erőszak és a bűnbak genezise egyértelműen a belső mediációból születik. De amíg a *bűnbakképzés* mechanizmusa általában olyan mimetikus válságokhoz kapcsolódik, mint a háborúk, árvizek, szárazságok és egyéb természeti katasztrófák, a *vérbosszú* mechanizmusa inkább az egyéni sérelmekhez, illetve a vélt vagy valós sérelmek megtorlásához kötődik.

³²⁸ Amadís de Gaula időben van távol Don Quijote-től, illetve annak korától, Napóleon viszont térben és az általa betöltött társadalmi funkció szempontjából Julien Soreltől.

³²⁹ „Cervantes esetében ez a távolság (a cselekvő regényhőst és a mediátort elválasztó) meglehetősen nagy. Don Quijote és a legendás Adamís között elképzelhetetlen bármiféle személyes kapcsolat. Emma Bovary már kevésbé áll távol párizsi közvetítőjétől.” Girard René: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. HACHETTE Littératures. Paris, 2009. 22.

Shakespeare korai darabjaiban is tetten érhető, hogy a szerző szinte megittasul saját különös képességétől és hatalmától, a mágius erőtlől, hogy irányíthatja a befogadói reakciókat.³³⁰

A *Hamlet* bosszú-tragédia, amely Shakespeare korában megkerülhetetlen műfajnak számított, mint manapság a tömegigényt kielégítő, „lebutított” tévésorozatok. A drámaírói teljesítmények különbségét a dramaturgiai tudás határozta meg, hogy ki mennyire lassította vagy késleltette a bosszúállás folyamatát anélkül, hogy megfosztotta volna a közönséget a vérbosszú látványából fakadó „esztétikai élmény”, azaz a *katarzis* lehetőségétől. Girard szerint Shakespeare a *Hamlet*ben tükölyre fejlesztette a *megbosszulni/nem megbosszulni?* dilemmában rejlő, meglehetősen bizarr „kettős játékot”, s már csak ezért is olyan nehéz megérteni a darabot. „Ahhoz, hogy az ember meggyőződéssel álljon bosszút, hinni kell a bosszú megalapozottságában, az áldozat ártatlanságában, akiért a bosszú történik. A jövődöbéli bosszúálló csak erre az előzetes feltevésre támaszkodva erősödhet meg hitében, hogy jövődöbéli áldozata bűnös. De ha az első áldozat maga is gyilkos, a bosszúálló kockáztatja, hogy tetteivel a bosszúállások ördögi körét indítja be (...) És pontosan ez történik a *Hamlet*ben”.³³¹ Shakespeare már a dráma elején értésünkre adja, hogy az idősebb Hamlet, a meggyilkolt király, maga is gyilkos, és ezt az információt bizonyosan nem „minden hátsó szándék nélkül” közli a nézővel, illetve az olvasóval.³³² Horatio hozza tudomásunkra: „Én megmondhatom; / Legalább ez a hír. Az elhunyt királyt, / Kinek képmása feltűnt az elébb, / Tudjátok, a norvégi Fortinbras, / Izgatva büszke verseny viszketegtől, / Párbajra készte: ám hős Hamletünk / (...) Megölte Fortinbrast” (I. 1.)³³³

³³⁰ Girard felveti, hogy a jól informált, „esztétikailag képzett” befogadói elit esetleg átláthat a szitán, azaz eleve tisztában van azzal, hogy szerzői „manipuláció áldozata lett”. De a tömeghangulat feledteti vele a kiváltságos helyzetet, és a katarzisban „eggyé válik” a tömeggel. Így a tömeg tölti be a helyettesítő áldozat szerepét.

³³¹ Girard, *Shakespeare...*, 439.

³³² I. m. 439.

³³³ *Shakespeare Összes Művei* 2. kötet. Budapest Európa Kiadó. 1964. 231. Ford.: Arany János (A főszövegben megadom a felvonás és a szín számát, a jegyzetben az oldalszámot.)

Nos, állítja Girard, Shakespeare nyilván tudatni óhajtott a nézővel, hogy bármilyen undok tettet hajtott végre Claudius az idősebb Hamlet meggyilkolásával, az új királynak személy szerint bármennyire is csekély oka lehetett arra, hogy „megbosszulja” Fortinbras halálát, az mégsem kétséges, hogy Claudius orgyilkossága maga is csak egy „szem” a bosszúállások láncolatában, és tette „tökéletesen identikus a megelőző véres cselekedetekkel”.

Nem vitás, a *Hamlet*nek ez az eredeti interpretációja egy sor vitatható előfeltevésre épül. S nemrégiben akadt is olyan teoretikus, aki határozottan visszautasította. René Pommier *A Girard-féle lét vagy nem lét. Shakespeare René Girard magyarázatában* című könyvében egyenesen „arcátlan ferdítéssel” vádolja Girardt.³³⁴ Először is, érvel Pommier, Horatio közléséből világosan kiderül, hogy az öreg Hamlet és Fortinbras között szabályos párbaj zajlott le, s bár az idősebb Hamlet valóban emberölést követett el, de tettet semmiképpen sem lehet gyilkosságnak, kiváltképpen *orgyilkosságnak* tekintetni. Hiszen Fortinbras kezdeményezte a tragikus végkifejletbe torkolló párbajt, s ezt a tettet hiba lenne Claudius gyáva orgyilkosságához hasonlítani, aki álmában ölte meg az idősebb Hamletet. Horatio bejelentése mindezt teljesen egyértelművé teszi. Ezért „Claudius az, aki valóban gyilkos, sőt, nem is egyszerűen gyilkos, hanem orgyilkos, az orgyilkosok leggyávabb és legundokabb fajtája, aki álmában öli meg áldozatát. Ráadásul ez a gyilkosság testvérgyilkosság is, amit még felháborítóbbá tesz, hogy Claudius a trón megkaparintásáért és halott testvére feleségéért ölt. Hogyan merészeli Girard ennek a két, össze nem tartozó esetnek az amalgámját produkálni? Az embernek szinte borsódzik a háta a gondolattól, hogy Girard esküdtszé-

³³⁴ Pommier, René: *Être girardien ou ne pas être*. Éditions Kimé, Paris, 2013. 131. Pommier egyébként a francia szellemi élet különös figurája. Való igaz, hogy Pommier a 17. századi francia irodalom egyik specialistájának számít, de nevét mégsem a Racine-ról és Molière-ről írt munkái tették ismertté, hanem azok a meglehetősen ízléstelen és sokszor alpári stílusú könyvei, amelyekben többek között Roland Barthes, Sigmund Freud, Lucien Goldmann és René Girard „szobrait” igyekszik ledönteni. Ettől függetlenül nem haszontalan Girard *Hamlet*-interpretációjával kapcsolatos kifogásait szemügyre venni.

ki elnökként mekkora karriert futhatott volna be a bíróságon.”³³⁵ Ha eltekintünk Pommier eszmefuttatásának utolsó mondatától, amely szimpla gonoszkodás, valóban találhatunk megfontolandót a kritikában. Bár néhány mondattal később maga Pommier is elismeri, hogy Girard addig azért nem megy el, hogy Fortinbras halálát vérbosszúnak nevezze, de mégiscsak egy „szemnek tekinti a bosszúállások láncolatában”.

Pommier mindezt azzal egészíti ki, hogy Claudius, a végül térdre rogyó, magára maradt király ezt mondja monológjában: „Ó, rút az én bűnöm, s az egre búzlik! / Az eredendő átok ül azon: / Vérgyilkolás! – Könnyörögni nem tudok” (III. 3.)³³⁶ Claudius kétségkívül gyötri a lelkifurdalás, csakhogy nem a Girard által feltételezett vérbosszú-láncolatban játszott szerepe miatt – a király a testvérgyilkos ösbűn „áldozatának” tekinti magát, s ezzel szinte fel is menti aljas tettét, mondván: ilyen a világ, a földi létben, sajnos, ez az igazság, bűn nélkül nem lehet sikeres az ember: „A véték elmúlt. / Ó, de mily könnyörgés / Szolgál javamra, helyzetem szerint?”³³⁷ Önmagának adott válaszában Claudius nem ejt egy szót sem arról, hogy Fortinbras halálának köze lenne az általa elkövetett orgyilkossághoz; aljas tettéért csak a mértéket nem ismerő egoizmusa nevében kér megbocsátást: „Bocsásd meg undok gyilkosságomat!” – / Az nem lehet; hisz most is birtokomban / Mindaz, miért a vétket elkövettem: / Koronám, saját dicsvágyam, s királyném. / Nyerhet malasztot, ki bűnhöz tapad?”³³⁸

Csakhogy Girard, legalábbis így gondolom, megalapozottan állítja, hogy Hamlet elsődleges dilemmáját nem a Claudius által elkövetett orgyilkosság körülményeinek pontos feltárhatósága okozza, nem a történetek egzakt rekonstruálásának lehetőségessége/lehetetlensége aggasztja. Az sem zavarja, vajon képes lesz-e „valóságűen” feltárni Claudius tettének belső motívumait, hanem egy ennél jóval „emelkedettebb feladat”: mit kezdjen a tradíció által diktált, a *vérbosszú-láncolat megszakíthatatlanságát tételező imperatívusszal*? Maga is álljon be a sorba, vagy szakít-

³³⁵ Pommier, i. m. 132.

³³⁶ *Shakespeare...*,285.

³³⁷ *Shakespeare...*,285.

³³⁸ I. m. 285.

son ezzel a sehova sem vezető hagyománnyal? A sokat emlegetett hamleti dilemma, hogy a „kizökkent idő” korszakában mit érde- mes, illetve mit nem érdemes megőrizni a hagyományból, már az első felvonásban megjelenik. Horatio kérdésére, hogy a dőzsölést dán szokásnak kell-e tekinteni, Hamlet azt válaszolja: „Ez ám bizony: De szerintem – ámbár én honos vagyok / S belészülettem – oly szokás, melyet / Megtörni tisztesb, mint megtartani.” (I. 4.)³³⁹

Girard-nak valószínűleg abban is igaza van, hogy Shakespeare rendkívül szellemesen használja fel a mitikus hagyományban rejlő „elbizonytalanító lehetőségeket”. A testvérgyilkosságok és rivalizálások, főképpen az ikerpárokat illetően, kitüntetett szerepet kapnak a mítoszokban és a szakrális szövegekben is (például Jákob és Izsák, Romulus és Remus, Fasolt és Fafner stb.), de olykor megjelennek a komédiákban is. Plautus *Az ikrek* című darab- ját hozza fel példának. Az ikrekre jellemző, olykor a megkülön- böztethetetlenségig fokozódó hasonlóság, forrása a tragédiának és a komédiának is.

A *Hamlet* harmadik felvonásában Hamlet – kezében tartva ap- ja és nagybátyja képét, vagy az azokat ábrázoló medálokat (?) – megpróbálja anyjának elmagyarázni halott apja és nagybátyja személyiségének „vizuálisan is tetten érhető” különbségeit. Szer- rintem Girard helyesen érzékeli, hogy némileg komédiába fordul a hamleti dikció, hiszen valószínűleg maga sem hiszi komolyan, hogy tökéletes jellemrajzot alakíthat ki a megszólalásig hasonló portrékra támaszkodva. „Tekints e képre, s e másokra itt, / Két férfi-testvér hű ábráira. / Nézd, mennyi fönség ül e homlokon: / Hypérion fürtök; homlok Jupiter / Sajátja; szem Mársé, mely fe- nyeket / S parancsol egyben; állás Mercuré, / Most száll le, egy égcsókoló tetőre; / Oly összetétel és idom, valóban, / Hogy min- den isten, úgy látszik, pecsétet / Nyomott reája, biztosítani / Egy férfit a világnak. Ez vala / Férjed; tekints már a következőt. / Im férjed ez”. (III. 4.)³⁴⁰

Girard értelmezésében a dán királyfi még nem eléggé elszánt, hogy rávesse magát atyja gyilkosára: szövetségest keres, aki meg-

³³⁹ I. m. 244.

³⁴⁰ I. m. 288.

erősítheti a bosszúállás kivitelezésének szükségességében. Szeretné elérni, hogy Gertrud látványosan szakítson Claudiuszal – ez megkönnyítené számára a végső döntést. De a jelenetben elhangzottakat csak félig-meddig lehet komolyan venni, hiszen a tendenciózus portréleírások önmagukat leplezik le. „Az egész jelenet alapigazsága azt mondja: úgyszólván lehetetlen megkülönböztetni egymástól az ellenséges testvéreket. S ez a dilemma felbukkan Shakespeare drámájában és John Fletcher a *Két nemes rokon* című darabjában is.”³⁴¹

Pommier nem fogadja el Girard értelmezését. Szerinte Hamlet őszintén hisz abban, amit az apja és Claudius összehasonlítása kapcsán mond. Érvként az első felvonás második színében elhangzó hamleti kijelentést említi, azaz „S egy oly király, kihez e mostani: Hyperion mellett szatír” (I. 2.)³⁴² Tény, Hamlet ekkor még nem tudja, hogy atyját Claudius ölte meg, hiszen a Szellem csak később jelenik meg neki. Viszont nagyon is tisztában van azzal, hogy az anyja röviddel atyja halála után férjhez ment annak testvéréhez, ami (nyilván bekalkulálva a gyerek szubjektív elfogultságából fakadó torzításokat) igenis okot szolgáltatott neki a halott atyja és Claudius közötti aszimmetriák hangsúlyozására. Claudiusnak nem kellett gyilkosnak lennie ahhoz, hogy Hamlet szemszögéből rászolgáljon a *szatír* jelzőre. „Hamlet nem állítja, hogy anyja örülten szerelmes Claudiusba. Csak azt mondja, még ha így is van, ez sem akadályozhatná meg a két férj közötti különbség felmutatását. Ha az anyja nem érzékel semmit ebből a különbségből, akkor számára valószínűleg nem is létezik ez a különbség. És teljesen nyilvánvaló, hogy ez a különbség ekkor már Hamlet számára sem létezik. Ezt a hipotézist erősíti, hogy Gertrud teljes csendben hallgatja Hamlet kirohanását. Nem mond semmit, mert tényleges álláspontja ugyanaz, amire a fia igyekszik rávenni: (...) Ha ilyen rövid időintervallumon belül képes volt

³⁴¹ Girard, i. m. 443. John Fletcher sikeres színpadi szerző a Jakab-korban. Állítólag említett darabját Shakespeare-rel együtt írta. A darabban nem testvérek, hanem unokatestvérek a főhősök. Fletcher és Shakespeare kapcsolatára Kállay Géza is utal egy pillanatfelvétel erejéig. Kállay Géza: *A nyelv határjai. Shakespeare-tanulmányok*. Liget, Budapest, 2006. 415.

³⁴² *Shakespeare...*, 237.

felesége lenni a két testvérnek, akkor ennek csakis a fivérek rendkívüli hasonlósága lehetett az oka (...)”³⁴³

Ez az *ontológiai és ismeretelméleti bizonytalanság* (és sok más ehhez hasonló kétértelműség a darabban) erkölcsi és *cselekvéselméleti bizonytalanságba* csap át: lehetséges-e még igazolni a vérbosszút? Girard jól tudja, hogy ennek a generális elbizonytalanosodásnak történelmi okai vannak. A reneszánsz filozófiája rákényszerítette a kor emberét a Biblia, kiváltképpen az Evangéliumok újraolvasására. A középkor arisztokratikus értékrendje, amely a „nemesi becsület védelme érdekében” – bizonyos korlátok közzé szorítva – természetesnek tekintette a vérbosszút, ha teljesen nem is tűnt el a közgondolkodásból, kiváltságos pozíciója erősen megkérdőjeleződött. Girard határozottan állítja, hogy Hamlet nem volt gyáva. Közvetlenül sohasem kérdőjelezi meg a bosszú szellemiségét. Mégis, a főhős gyakori hallgatása és csetlőbotló bizonytalanságai felettébb árulkodóak. Shakespeare maga is respektálta a műfaji konvenciókat. „A bosszú tragédiájában az ékesszólást teljes egészében a bosszú szolgálatába kellett állítani; a főhősnek a bosszú iránti utálatát, miként a drámaírónak a műfaji/esztétikai kötöttséggel szembeni ellenszenvét, amelyet persze számon kértek rajta, csak félig kimondottan, alig megformált érzelmeként lehetett kinyilvánítani.”³⁴⁴ Ha tehát a *Hamlet*-ben nem nyílt és proklamált formában jelenik is meg a vérbosszú elítélése, de a bizonytalanság már ott vibrál a modern ember pszichéjében: ha végérvényesen még a későbbi korok „kultúrembere” sem tud tőle megszabadulni, legalább arra képes, hogy tudatalattijába szorítsa a bosszúvágyat, és valamilyen „szelídebb” szimbolikus helyettesítési formákat fog kieszelni.³⁴⁵

Pommier szerint „nem tudunk arról, hogy valaha is lett volna olvasója vagy nézője a *Hamlet*-nek, aki Girard-hoz hasonló következtésekre jutott”, én kénytelen vagyok cáfolni állítását. Nemrégiben kezembe került Pavel Florenszkij fiatalkori Hamlet-esszéje, amely 1905-ben jelent meg a szimbolisták Veszi (Mérleg) című

³⁴³ Girard, *Shakespeare...*, 444.

³⁴⁴ I. m. 457.

³⁴⁵ Girard Dosztojevszkij és Nietzsche *ressentiment*-teóriáit hozza fel a bosszúvágy elfojtásának jellemző példáiként.

folyóiratában. Az esszé olvasása közben egyre nyilvánvalóbbá vált számomra, hogy Florenszkij sok szempontból hasonlóan látja Hamlet személyiségét és a dán királyfi előtt feltáruló cselekvési lehetőségeket, mint René Girard. A kritikusok többsége evidenciának tekinti, írja Florenszkij, hogy Hamlet cselekvésképtelen, akaratgyenge személyiség. De egy sor olyan elem is megjelenik a műben, amely árnyalja ezt a sommás kijelentést. „Tekintet nélkül a külső és a belső akadályokra, Hamlet makacsul ’űszik az árral szemben’, és folyton kitűzött feladatáról, azaz a bosszúról töpreng. Azokban a pillanatokban, amikor egymást kergető gondolatai éppen nem paralizálják egymást, energikusan cselekszik, egyként mutat rátermettséget és ravaszságot, illetve leleményességet és bátorságot. Elsőként ugrik fel a kalózhajó fedélzetére; leszúrja Poloniust; élete kockáztatásával cseréli ki a halálos ítéletet tartalmazó levelet, és küldi el azt hóhérainak; szinte szétmancngolja anyja és Ophelia szívét; kétszer is megküzd Laertes-szel stb.”³⁴⁶

A világhelyzet megváltozott: a régi, „pogány és naiv igazságot” megölte a milliányi büntett, mint az egykor érvényesnek tekintett régi rend bátor képviselőjét is. S ki ne tudná ezt jobban, mint éppen Fortinbras, az öreg Hamlet hiteles örököse, továbbá azt, hogy a régi világ végképp elmerülni látszik. De azok is té-

³⁴⁶ Florenszkij, Pavel: *Szocsinyenyija*, Tom 1. Izdatyelsztvo 'Mizsl'. Moszkva, 1994. 275. A mű francia fordítása: Florenski, Pavel: *Hamlet*. Éditions Allia, Paris, 2006. 76. Kállay Géza Florenszkijhez hasonlóan látja Hamlet ellenmondásokkal terhes személyiségét, és szinte pontosan ugyanazokat a példákat említi, mint Florenszkij. „Az ötödik felvonás első jelenetében a darabba visszatérő Hamlet mintha más volna, mint aki a negyedik felvonás negyedik színében eltávozott. (...) A herceg, amikor – kalózok segítségével – újra Dániába érkezik, mintha valami sírból bújna elő, illetve abból az országból jönne vissza, ’ahonnan nem tér meg utazó’. Horatióinak így meséli megmenekülésének történetét: ’Gyorsan – becsülni méltó gyorsaság [...] Fel hajószobámból, / Nyakamba vetve tengerészruhám...’ Ez lenne Hamlet? Aki minden tette előtt hosszan gondolkodott? Aki nem volt képes cselekedni? Egyszerre miféle gyorsaság szállta meg? S ilyen gyorsan megy az okirat-hamisítás is? Hiszen az új levelet, amely Rosencrantzot és Guildensternst küldi az angol király hóhéralposza alá, az apja gyűrűjével pecsételi le, amely nem őt illeti meg, hanem a mindenkori királyt.” Kállay, Géza: „Kétségbejuttató már a hely maga” és „ami minket voltaképp jelölhet”: Hamlet szerepei és a jelentés terei’. In: Kállay Géza: *Mondhatunk-e többet? Nyelv, irodalom filozófia*, Liget, Budapest, 2018. 79.

vednek, mondja Florenszkij, akik Hamlet viselkedését csak *pszichopatologikus* jelenségként értelmezik.³⁴⁷ Többre megyünk, ha a vallási tapasztalat, azaz a hit személyes átélésének aspektusát is bekapcsoljuk a vizsgálatba. Florenszkij ezen a ponton utalást tesz az első dán historiográfus, Saxo Grammaticus *Ós-Hamletjére*, amelyben Feng (Shakespeare *Hamletjében* Claudius) megöli testvérét, Horwendilt, és feleségül veszi annak nejét. Az elhunyt Amléth (Hamlet) fia, hogy megmentse életét és megboszulja apja halálát, örültnek tettei magát, és ez az állapot alkalmat ad, hogy teljes valóságában jelenjen meg barbár természete. Miközben a külvilág számára bolondnak tettei magát, gondolataiban Amléth továbbra is rideg, racionalista lény marad, aki egy pillanatra sem hagy fel a bosszúállás legrafináltabb formáinak kieszelésével. Miután leszúrta a függöny mögött hallgatózó udvaroncot, „(...) darabokra szabdalja és megnyúzza a holttestet, megfőzi és a disznók elé veti.”³⁴⁸ Majd Amléth rágyújtja Fengre a palotáját (miközben az tele van vendégekkel), s végül leszúrja a királyt. Ezt a rémtörténetet színezte tovább a francia François de Belleforest a *Histoires tragiques* című terjedős munkájában. Ez a mű a Jakabkorban Angliában is meglehetősen ismertnek számított, s valószínűleg Shakespeare ebből merítette a *Hamlet* ötletét. Csakhogy, miközben Amléth véghez viszi ezeket a válogatott gonoszságokat, egy pillanatig sem gondolkozik, hogy tetteinek milyen morális következményei lehetnek. Shakespeare Montaigne és Giordano Bruno párbeszédeinek szellemiségét is beépíti a maga *Hamletjébe*. „Shakespeare lényegében változatlanul hagyta a történet külső körülményeit, amelyek között Amléth találta magát. Vagyis megőrizte a pogány világ követelte viselkedési normákat a főhóstól, de megneemesítette Amléth személyiségét, modernizálta és átalakította. Az alapvető kötelezettség – a bosszú – ugyan továbbra is érvényben maradt, ahogyan Shakespeare megőrizte a főszereplők interperszonális kapcsolatrendszerét is. De a keresztény tudat alapelemei beépültek Shakespeare főhősének személyiségébe, lehetetlenné tették számára, hogy elődjéhez ha-

³⁴⁷ Florenszkij itt a híres orosz pszichológus, Behtyerev egyik írására utal.

³⁴⁸ Florenszkij, i. m. 277. Florenski, i. m. 80.

sonlóan cselekedjék.”³⁴⁹ Éppen ezért Hamlet *nem tudta teljesíteni* a kötelességét, és egyúttal *nem tudta nem teljesíteni* a kötelességét. Olyan dilemmával kellett szembesülnie, amely azóta is súlyos teherként nyomja minden keresztény ember vállát.³⁵⁰

*

Kállay Géza a 2006-ban megjelent *A nyelv határai* és a 2018-as *Mondhatunk-e többet?* posztumusz kötetében is önálló tanulmányokat szentelt Shakespeare *Hamletjének*. Ezek a munkák Kállay elmélyült irodalomelméleti és filozófiai műveltségéről, a szerző bátor és eredeti interpretációs tehetségéről tanúskodnak. Az olvasó pedig meglehetősen zavarban érzi magát, hiszen „Shakespeare-ügyben” – hogy stílszerű legyek – a legjobb esetben is csak a „laikus érdeklődő” szerepét játszhatja el.

Kállay, hasonlóan René Girard megközelítéséhez, maga is a vérbosszú kérdését állítja elemzése centrumába. Jól tudjuk, a Szellem bosszúra biztatja Hamletet. „Bosszúld meg rút, erőszakos halálát.” (I. 5.)³⁵¹ A dráma későbbi részeiben a hideg fejjel végig vitt bosszúra sarkall. A „*Lenni vagy nem lenni*” és „*Cogito ergo sum*”: *gondolat és lét a Hamletben és Descartes Elmélkedéseiben* című tanulmányában Kállay Descartes racionális kételkedését és Hamlet (látszólag) irracionális, szinte az örültséggel határos vívódásait ugyanabban a konceptuális keretben értelmezi. Csakhogy rögvest adódik a kérdés: hogyan lehet a tiszta racionalizmust és a teljes irracionalizmust közös nevezőre hozni. Kállay arról győző meg, hogy itt nagyon is összetartozó jelenségekről van szó. „Térjünk vissza Hamlet ’furcsa álcá’-jára, azaz az örültség következetesen tudatos, elszánt tettetésére. Ez az alapállás legalább annyira ’stratégikus’-nak és módszeresnek bizonyul, mint Descartes szisztematikus és egyetemes kételye. Descartes kételyének megalapozásában pedig az örültség – a talán még híresebb álom-

³⁴⁹ Florenszkij, 277. Florenski, 81.

³⁵⁰ Florenszkij ehelyütt idézi egyik példaképét, Johann Wolfgang Goethét, aki a *Wilhelm Meister tanulóéveiben* hasonlóan interpretálja Shakespeare *Hamletjét*.

³⁵¹ *Shakespeare...*, 247.

argumentum mellett – fontos érvként jelenik meg.”³⁵² S valóban, Descartes az *Elmélkedések*ben szinte örültnek tekintti magát, mert a látszólag legegyszerűsebb tapasztalatait sem képes megfelelően megalapozni. Ugyanakkor, folytatja Kállay a gondolatmenetet, „mintha Hamlet számára éppen a *kétely*, a *dubito* lenne az első lépés az örültség színlelésének szükségessége felé.”³⁵³ Vagyis a tiszta racionalitás és az örültség voltaképpen egymás testvérei, mint az öreg Hamlet és Claudius. De ha ez így van, bármi lehetséges, életünket a teljes esetlegesség (kontingencia) világában kell irányítanunk. Ezért is mondhatja Hamlet: „A látott szellem ördög is lehet.” (II. 2.)³⁵⁴ Kállay Géza a *lehetséges*, más néven a *hipotetikus* kínzó terhét látja ebben a kijelentésben, azt a súlyos terhet, amelytől nem tud végérvényesen megszabadulni az önmagát cselekvésre „rábeszélni” igyekvő hős. Kállay azt kérdezi: „Mi történhet meg a világban, mi lehetséges benne és rajta túl? És mi lehetséges az embernek? Mivé válhat?”³⁵⁵ Továbbá arra hívja fel figyelmünket, hogy a *lehet* szónak két, egymástól eltérő jelentése vagy modalitása van. Először használhatjuk a fogalmat a „nem kizárt”, a még éppen „elképzeltető” vagy a „bekövetkeztető” jelentések megnevezésére. „*Lehetséges*, hogy vannak szellemek.” Illetve: „*elképzeltető*, hogy Desdemona nem ártatlan.” Kállay szerint „ezt nevezi a nyelvtudomány a *lehetséges/lehet* deontikus modalitásának, melynek tartalma – a fenti példák segítségével – körülbelül így adható vissza: ’egyetlen premisszám sem engedi meg, hogy ne arra következtessek, hogy vannak szellemek’; ’nagyon valószínű, hogy Desdemona bűnös’.”³⁵⁶ De létezik egy úgynevezett episztemikus modalitás, amely a „*lehetséges/lehet*” jelentését a ’szabad’, ’megtehető’, ’merhető’ tartalmakhoz közelíti, például ’lehet, vagyis *szabad* bosszút állni apánk haláláért, azaz: ’Hamletet semmiféle külső erő nem tartja vissza attól, hogy bossz-

³⁵² Kállay Géza: „Lenni vagy nem lenni” és „Cogito ergo sum”: gondolat és lét a *Hamlet*ben és Descartes *Elmélkedéseiben*. In: Kállay Géza: *A nyelv határai*, 125.

³⁵³ I. m. 127.

³⁵⁴ *Shakespeare...*, 269.

³⁵⁵ Kállay Géza: „E végső csókban múljak el veled”: szerelem és halál az *Othellóban*. Kállay, *A nyelv határai*, 178.

³⁵⁶ I. m. 178.

szút álljon apja haláláért”.³⁵⁷ Mindennek az áll a háttérben, hogy a „*lehet*” szó e kettős értelme a reneszánsz lét- és ismeretelméleti, illetőleg etikai szempontból feltett, két egymással összefüggő központi kérdését foglalja jelképesen össze: a deontikus modalitás összegzi a reneszánsz szkepticizmusának tartalmát, az episztemikus pedig az önnön végtelen képességeiben bízó, de azoktól el is borzadó, illetve képtelenségének lelepleződésétől rettegő ember világához való viszonyát summázza.”³⁵⁸ Az episztemikus értelem egyúttal cselekvéseméleti aspektust is magában rejt, hiszen – mondja Kállay – a nagy tragédiákban az *ismeret*, a *tett* és a *lét* felettlőbb összetett konfigurációkat produkál. Például „A *Hamlet*: a lét lehetősége az ismeretet és a tettet szüntelenül önmagává lényegítő gondolkodáson keresztül.”³⁵⁹

Mikor Hamlet a magányosan töprengő vagy imádkozó király felé közeledik, s a helyzet jó alkalmat kínálna atyja gyilkosának megölésére, így morfondírozik: „Most megtehetném, top! imádkozik. / És, most teszem meg: – akkor mennybe mén. / Igy állok én bosszút? – Megfontolandó. / Atyámat egy gazember megöli, / S én, ez apámnak egyetlen fia, / Azt a gazembert mennyországba küldöm.” (III. 4.)³⁶⁰

A *Mondhatunk-e többet?* kötet Hamlet-tanulmányában Kállay a dán királyfi tragédiájának „fojtogatóan klausztrofóbikus” és börtönszerű jellegével egészíti ki a főhős bizonytalanságának repertoárját, és éppen az imént idézett hamlet-i szöveget kommentálja: „A zárt terek falai, ’kárpitjai’ mögött pedig hallgatóznak, Hamletet állandóan figyelik (...). Maga Hamlet pedig Claudiust figyel, amikor nagybátyja imádkozni próbál, és azért nem öli meg, mert azt hiszi, a lelkének sikerült egy időre kiszabadulnia a test börtönéből, és fent jár a mennyben.”³⁶¹ Kállay a deontikus és episztemológiai jelentés-bizonytalanságot itt már a topográfiai elbizonytalanodás jelenségével egészíti ki. „Ez lesz végig Hamlet egyik legfőbb módszere: a jelentések robbantása, rávezetés sokfé-

³⁵⁷ I. m. 179.

³⁵⁸ I. m. 179.

³⁵⁹ I. m. 179.

³⁶⁰ *Shakespeare...*, 286.

³⁶¹ Kállay Géza: „Kétségbeejtő már a hely maga” és „ami minket voltaképp jelölhet”. In: Kállay, *Mondhatunk-e többet?*, 71.

leségükre, további osztódásuk szorgalmazása, a jelentés tereinek tágítása, visszhangosítása, párhuzamosan szerepek levetkezésével és felvételével.”³⁶² A „terek tágulásának” egyszerre van empirikus/valóságos és metaforikus jelentése. Anglia lesz a világtengerek ura, vagyis az első valóban „globális hatalom”, amely jogot formál a modern világot mozgató új eszmék és ideológiák „megtervezésére” is. Ez a kitüntetett pozíció egyúttal félelmetes is: aki nagyon magasra kapaszkodik, az nagyot bukhat, ha hibázik.

Kállay a descartes-i és a shakespeare-i kételyt összehasonlító nagy tanulmányában joggal hívja fel a figyelmünket, hogy különbség van pusztá spekulációra építkező *absztrakt kételkedés* és a *cselekvéseméleti kételkedés* között. „Descartes számára a legkisebb kétely, amivel egy mondat igazságát illetheti, elégséges ahhoz, hogy elvesse, *mintha hamis lenne*, azaz félresöpörje mint céljai szempontjából hasznavetetlen. Hamlet esetében egy kijelentéssel szemben felmerülő kétely elegendő ok arra, hogy a kijelentést megtartsa, hogy játsszon vele, sőt dédelgesse, hiszen Hamlet számára a bizonytalanság nem a hamisságot, hanem – és itt a legfontosabb különbség – *lehetőséget* jelent. Mivel Descartes teljesen hibamentes rendszerről álmodik, éppen azt nem bírja elviselni, amiben Hamlet tobzódik: a bizonytalanságot.”³⁶³ Descartes az abszolút, minden kételkedéstől mentes bizonyosságot keresi, ellentétben Hamlettel, aki számára éppen a megszűntethetetlen bizonytalanság világa az, amelyben cselekednie kell. „Descartes szemszögéből az, ami (csupán) lehet, hogy igaz, ugyanazzal az erővel hamisnak is bizonyulhat, és ami (esetleg) hamis, annak a tisztának és áttekinthetőnek szánt rendszerben semmiféle esélyt nem szabad adni. Hamlet szerint viszont az, ami (csak) *lehet*, hogy hamis, bizonyulhat igaznak *is*, és a két lehetőségnek egyenlő esélyt kell adni, mert egyszerűen nincs olyan szilárd alap, amelyről a kérdést megnyugtatóan eldönthetnénk: ott kell megállni, ahol valami és annak ellentéte *egyaránt* lehetséges.”³⁶⁴ Hamlet számára így nemcsak a konkrét bűntény, vagyis

³⁶² I. m. 70.

³⁶³ Kállay, *A nyelv határai*, 148.

³⁶⁴ I. m. 148.

apja megölése pontosan rekonstruálható körülményeinek a minden kételytől mentes feltárása fontos, ennél többről van szó: a *vérbosszú-láncolat folytathatóságának kérdése* kerül a mérlegelés középpontjába. Noha végül, részben talán a „dramaturgiai imperatívusznak” engedelmessé, megöli Claudius, de „Claudius mintegy mellesleg öli meg, mint aki rájött, hogy annyira reménytelenül gonosz, undorító és romlott a világ, hogy egyetlen ember meggyilkolása – és a gyilkosság változatlanul büntény – úgysem váltja meg, úgysem képes alapjaiban megváltoztatni.”³⁶⁵

Kállay azt is felveti: nem lehet kétséges, hogy Descartes és Hamlet (Shakespeare?) egymástól eltérő terekben mozognak: Descartes a tiszta metafizika terében gondolja végig a bizonyosság kérdését, míg „Hamletnek a sokszor átgondolt lehetőség elvét elsősorban azzal a kérdéssel szemben kell érvényesítenie, hogy cselekedjen-e, vagy sem. Hiszen a büntény és a családi dráma *azonnali tette* ösztönöz.”³⁶⁶ Az azonnali tett imperatívusza viszont egyáltalán nem jelenti, hogy Hamletnek ne lenne szüksége a meditálásra és a töprengésre. A főhős éppen ezt teszi, és sokat értelmezett és vitatott „habozásának”, „töprengésének” pontosan ebben rejlik a magyarázata. A hamleti habozás egyfajta „térhermeneutika” keretében bontakozik ki. Hamlet, írja Kállay, szinte szörfözik a váltakozó szerepek hullámain: mostohagyerek, egyetemista, bolond töprengő, párbajhős, halogató vagy éppen

³⁶⁵ Kállay, *Mondhatunk-e többet?*, 79.

³⁶⁶ Kállay, *A nyelv határai*, 149. Descartes az *Értekezés a módszerről* című népszerű munkájának harmadik részében (Ideiglenes erkölcsstan) maga is felveti a kérdést, hogy a mindennapi életben akkor is cselekednünk kell, ha csak a *megközelítően érvényes igazságoknak* vagyunk birtokában. Itt Descartes a *józan közéletet* tekinti a cselekvési maximának. Az általa ajánlott négy szabály közül az első megköveteli, hogy „engedelmességyem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak, minden más dologban pedig a legmérsékeltőbb és a szélsőségektől legtávolabb eső véleményekhez tartsam magamat, azokhoz, amelyeket a legokosabb emberek, akikkel majd érintkezniem kell, tettek magukévá a gyakorlati életben.” Descartes, René: *Értekezés a módszerről*. Ikon Kiadó, Budapest, 1993. 35. Ford.: Szemere Samu és Boros Gábor. De Descartes valószínűleg az átlagos élethelyzetekre gondolt, mikor tanácsát megfogalmazta. A shakespeare-i drámákban viszont a hősöknek folyamatosan olyan extrém helyzetekben kell cselekedniük, amelyekben semmire sem mennének az efféle tanácsokkal.

gyorsan cselekvő. „Megannyi szerep, melyek állandóan külső és belső jelentésteret igyekeznek egymásba csúsztatni, és ezáltal megérteni a nem kisebb kérdést, mint – végső soron – mi az élet, az emberi lét értelme.”³⁶⁷

³⁶⁷ I. m. 80.

A FILOZÓFIÁTÓL A KÖLTÉSZEKIG Kállay Géza Wittgenstein-olvasatai

A modern filozófia történetét tárgyaló munkák szinte rutinszerűen ismétlik a közhelyszerű – amúgy igaz – megállapítást, hogy Martin Heidegger mellett Ludwig Wittgenstein a huszadik század legrejtelmesebb gondolkodója. A filozófiatudomány nagy világnyelvein (német, angol, francia) mindkét filozófusról könyvtárnyi irodalom áll az érdeklődő olvasó rendelkezésére, ez hasznos, sőt, elengedhetetlenül szükséges segítség, ugyanakkor a gyakorta egymással is perlekedő interpretációk kavalkádja könnyen összezavarja az embert. Sokan kétségbe vonják, hogy egyáltalán filozófus volt-e Heidegger és Wittgenstein, s azt ajánlják, inkább költőként olvassuk őket. Kállay Géza azt írja Wittgenstein poétikájáról szóló nagy tanulmánya elején, hogy „Mindkét filozófus írásaiban találunk enigmatikus, homályos, sokféleképpen érthető, sőt egyenesen zavaros részeket, és mindenütt megvannak az interpretációs tradíciók és 'iskolák'.”³⁶⁸ A wittgensteini recepció, ha lehet ezt mondani, még kevésbé konszenzusos, mint a heideggeri. Kállay az interpretációk négy, egymástól jól megkülönböztethető változatát mutatja be. Az első a teljes tagadás álláspontja („Wittgenstein nem is filozófus, hanem csak poéta”); a második a „normáltudomány ketrecébe” zárna az osztrák gondolkodót, s ezért hosszú kommentárokkal, jegyzetekkel egészíti ki a wittgensteini munkákat, hogy egyfajta belső fejlődési ív felrajzolásával végül mégiscsak „koherens életművet” generáljon. A harmadik „termékeny zűrzavar”-nak látja az életművet, vagyis nem tagadja az első változatban megrajzolt Wittgenstein-portrét, de az abban megjelenő tagadást pozitív értékévé transzformálja („igaz ugyan, hogy Wittgensteinben egy poéta lakozik, de éppen ezért lehet hiteles filozófus”). A negyedik értelmezési lehetőség nem kis részben Kállay Géza saját invenciója. „Nem lehet-e – negyedikként – olyan ér-

³⁶⁸ Kállay Géza: „Nem akarom, hogy így nézd!”: Wittgenstein poétikája. In: Uő. *Személyes jelentés*. Filozófiai tanulmányok. Liget, Budapest, 2007. 64–65.

telmező álláspontot felvenni, amelyben az olvasó nem, vagy nem csupán Wittgenstein szándékait, a különös stílus okait kutatja, hanem a szövegben haladva esetről esetre dönti el, mi az, amit olvas, és főként, hogy ő meddig tudja saját beszédével, írásával vagy hallgatásával betölteni, 'belakni' a teret, amelyet Wittgenstein szövege teremt?"³⁶⁹ Ez a negyedik olvasat azzal az előnnyel jár, írja Kállay, hogy biztosítja az autonóm értelmezés lehetőségét és közben megőrzi az „eredeti” wittgensteini intenciókat is. Leginkább tehát úgy érdemes olvasni Wittgensteint, hogy „stílusa” felszabadítson és távlatokat nyisson, segítse elő a mindenkori olvasó személyes „én-jének” kiteljesítését. A Kállay Géza által javasolt interpretációs keret nem áll távol Jörg Volbers értelmezésétől, amelyet a német filozófus *terapeutikus* olvasatnak nevez. Ez azt jelenti, hogy a filozófiát nem pusztán az objektív érvényességű tételek láncolataként kell felfogni, hanem olyan *tevékenységként*, amely a *filozófáló én* egzisztenciális alapjait szeretné feltárni, illetve megmutatni. Így „a szubjektum *önmagát* ismeri fel a filozófiai probléma *ős-okaként*.”³⁷⁰ Csakhogy a szubjektum valódi önismeretének többnek kell lennie, mint amire a reflektáló én (fogalmilag rögzíthető) önmeghatározása képes: az adekvát önismeretnek magában kell foglalnia a szubjektum hajlandóságát és tetterejét is az önátalakításra. Volbers ugyanúgy Cavellt jelöli meg a terapeutikus értelmezés *ősforrásaként*, mint a magyar gondolkodó. Egyébként Kállay Géza számos írásában megemlíti, milyen sokat köszönhet a harvardi professzornak, akinek szakmai irányítása mellett kutathatott a kilencvenes években. De itt sokkal többről van szó, mint udvarias gesztusról, hiszen Cavell valóban a huszadik század egyik legjelentősebb Wittgenstein-szakértője, s munkásságát éppen Kállay Géza ismertette meg a magyar Wittgenstein-kutatók fiatalabb nemzedékeivel.³⁷¹ Cavell értelmezésének legnagyobb érdemét Volbers és Kállay is abban látja, hogy az amerikai filozófus túllép a megszokott, az angolszász filozófiában

³⁶⁹ I. m. 68.

³⁷⁰ Volbers, Jörg: *Philosophie als Lehre oder als Tätigkeit? Über eine neue Lesart des Tractatus*. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 2006/2. 153.

³⁷¹ „Cavell ortodoxnak egyáltalán nem nevezhető stílusa és értelmező magatartása pedig legalább olyan felszabadító hatással volt rám, mint amilyenről ő beszél Wittgenstein kapcsán.” Kállay, i. m. 69.

máig uralkodó analitikus hagyományon, és az európai kontinensen inkább honos „egzisztenciál-ontológiai” nézőpont felé tájékozódik. Wittgensteint együtt említi Nietzschevel és Foucault-val. Persze Kállay nagyon is tisztában van a Cavell-féle, szinte korlátlan „interpretációs szabadság” veszélyével. Hogy nem jelent-e a „belemagyarázás szabadsága” egyúttal mértéktelen önkényt. Kállay válasza: „Pontosan ez a kockázat, amelyről Cavell beszél. Bár a szabadság egyáltalán nem jelent önkényt, Cavell olvasói magartásából annyi biztosan következik, hogy Wittgensteinnek nem lesz ’helytelen’ vagy ’hibás’ olvasata, csupán olyan, amit én, mint a Másiktól különböző, másik olvasó a magam számára hasznosnak vagy haszontalannak, érdekesnek vagy érdektelennek, izgalmasnak vagy unalmasnak, mélynek vagy sekélyesnek, megszívlelendőnek vagy elutasítandónak, ’jónak’ vagy ’rossznak’ tartok.”³⁷² Az értelmezésben rejlő kockázatnak *erkölcsi téje* is van. A dialogikus vagy polifon stílus folyamatos reflexióra készíti az olvasót, hiszen az egyik pillanatban „A” állásponttal, egy gyors váltást követően meg „B” állásponttal kell szembesülnie. Kállay Géza mindezt úgy kommentálja, hogy a wittgensteini diskurzus a drámai műfaj felé tolja az elvont filozófiai nyelvet. A lehetséges álláspontok sokféleségének felmutatása, illetve ezek folytonos perlekedése, a művek plurális szerkezete a „folyamatos résen levés” pozíciójába kényszeríti az olvasót. „A wittgensteini stílus azonban bizonyosan segít, hogy a szöveghez olyan elvárásokkal is viszonyulhassak, mintha irodalmat olvasnék, az irodalomban is használatos interpretációs stratégiáimat is mozgósíthassam.”³⁷³ Úgy vélem, Kállay Géza „irodalmiasított Wittgensteinje” teljesen legitim. Ezzel a megjegyzéssel persze semmiképpen sem szeretném azt sugallni, hogy Kállay Gézához mérhető, imponáló mennyiségű ismerettel rendelkeznek a wittgensteini szövegek, illetve a rá vonatkozó szekunder irodalom tekintetében. Inkább a „bizonyos filozófiai műveltséggel rendelkező olvasó” pozíciójából igyekszem megérteni és „továbbkommentálni” az ő gigantikus méretű tanulmányait. S ennek alapján Kállay kiindulópontja tényszerűen is igazolható, mivel Wittgenstein köztudottan nagy

³⁷² Kállay, i. m. 73.

³⁷³ I. m. 78.

irodalombarát volt, rajongott Dosztojevszkijért, munkáiban rendre megjelennek az irodalmi művekből vett analógiák, példázatok.³⁷⁴ A késői Wittgenstein számára a *poézis* túl is nő a szűkebb értelemben vett művészet szféráján, univerzális világlátássá szélesedik: ez a fajta poétika „tehát nagyon is hétköznapi tevékenység, amelynek során pusztán látásommal, ránézésemmel elevenítem meg a világot, amelyben már én is eleve *valahogyan* mint látásmód, mint szemléleti forma vagyok jelen.”³⁷⁵ A szemléleti formák vagy aspektusok mégsem merev határokkal elválasztottak. Ez a szemléleti/grammatikai nyitottság lényeges, mert a nézőpontok közötti átjárhatóságnak köszönhetjük, hogy nem vagyunk szükségképpen egyetlen perspektívába zárva, és érzékenyek lehetünk a tőlünk eltérő álláspontok és viláértelmezések befogadására. Ez az episztemológiai nyitottság jól szemléltethető a *hasonlóság* jelenségében. „A hasonlóság érzékelése az aspektus felvillanásában olyan fontos szerepet játszik, hogy az ’aspektusvillanás’ azonos a hasonlóság hirtelen felismerésével.”³⁷⁶ A hasonlóság, illetve a „hasonlítani tudás” képessége megjelenik az igaz és a hamis ismeretben. Jól szemléltethető ez a paradoxon a *parallaxis*ban. Ez egy, a fizikában (és a csillagászatban) használatos műszó, amelynek lényege egyszerűen szemléltethető. Szinte mindnyájunkkal megesett már, hogy a látómezőnk szélén megjelent valami, amit először nyúlként azonosítottunk. Aztán egy lépést tettünk előre vagy valamilyen más irányban, és a minimális elmozdulás elegendő volt a percepció radikális megváltozásához. „Mégsem nyúl ez, hanem kacska!” De hogy a hasonlóság (illetve a különbség) egyáltalán értelmes legyen, szükséges feltétel, hogy minden emlékeztessen vagy hasonlítson valamire. „Ami nem hasonlít sem-

³⁷⁴ François de Montigny írja erről: „Mivel Wittgenstein közismerten rajongója volt Dosztojevszkijnek, számunkra nagyon helytállóak tűnik a feltételezés, hogy az általa képviselt etikai felfogás kapcsolatba hozható számos dosztojevszkiji regényalakkal, mint például Ivan Karamazov (ha Isten nincs, akkor bármi megengedett?) vagy a *Bűn és bűnhődés* Raszkolnyikovja... éppen ilyen típusról beszél Wittgenstein.” Montigny, François de: *Le statut de la philosophie en éthique: Wittgenstein et sa Conférence sur l'éthique*. Revue de Méthaphysique et de Morale, 2015/3. 379.

³⁷⁵ Kállay, i. m. 82.

³⁷⁶ I. m. 89.

mire, azt nem is tudjuk megnevezni” – mondta Robert Spaemann. Persze látni kell, hogy a Wittgenstein és a Kállay Géza által használt „aspektuslátásnak” inkább már ahhoz – a kísérleti pszichológiában jó száz évvel ezelőtt megfigyelt – jelenséghez van köze, amely „nyúl-kacsa tapasztalatként” vált ismertté. Ez esetben a megfigyelő, noha nem változtatja meg pozícióját, a megmutatott furcsa rajzról, amelyen egyszerre vannak jelen a nyúl és a kacsa vonásai, hol azt mondja, hogy „most egy nyulat látok”, hol pedig azt: „most egy kacsát látok”. Az egészen kreatív szellemek akár egyszerre képesek látni mindkét állatot. Erről a jelenségről írja Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban*: „Szemügyre veszek egy arcot, s egyszer csak szemembe ötlük, hogy hasonlít egy másikkhoz. *Látom*, hogy nem változott meg; és mégis másképpen látom. Ezt a tapasztalatot nevezem ’egy aspektus észrevételé’-nek.”³⁷⁷ Mindezt azzal egészíti ki, hogy őt magát nem annyira a jelenség pszichológiai, sokkal inkább a filozófiai háttere érdekli. Hogy az aspektuslátásban gyakorta elválaszthatatlanul összefonódik vagy egybeolvad a tisztán észleleti-fiziológiai és a reflektáló-gondolati aspektus. „És ezért jelenik meg az aspektus felvillanása félig látás-élményként, félig meg gondolkodásként.”³⁷⁸ A „kettős kötöttség” jelentheti a művészi alkotás létrehozásának és befogadásának „filozófiai” hátterét. Kállay írja a „tudatában vagyok az aspektusváltásnak” jelenség lényegéről: „A fontos, hogy rövid, de *tudatosan átélt, intenzív állapot, élmény* volt, mert az aspektuslátást épp ez fogja megkülönböztetni a ’puszta érzékelés, leképezés’ értelmében vett ’empirikus’ látástól, vagyis azoktól a sokkal ’rutinosabb’, megszokottabb identifikációktól és fogalmak alá sorolásoktól, mint amilyen például egy (közönséges) szék megpillantása egy szobában, vagy a labdázás azonosítása játékként, és ez fogja az aspektusvillanást a jelentés élményéhez, a képzelőerőhöz és általában az esztétikához, Wittgenstein ’poétikájához’ közelíteni.”³⁷⁹

³⁷⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998. 282. Ford.: Neumer Katalin.

³⁷⁸ I. m. 287.

³⁷⁹ Kállay, i. m. 90.

Mindebből világosan következik, hogy Wittgensteinnek nem áll szándékában a látás, illetve a „másképp-látás” jelenségét „elintellektualizálni”, mert a gondolat mögött mindig ott rejtőzik az „érzékiesség”, és éppen ez teszi a wittgensteini fejtegetéseket a művészetfilozófia és az esztétika számára olyan értékessé. Például a versek hangos olvasása, mondja Wittgenstein, rendkívüli módon fokozza az érzéki és az intellektuális szféra együttthatását, ami a valódi esztétikai élmény megszületésének szükséges feltétele. Az igazi élményben a „rátalálás öröme” is láthatóvá válik, hangzik Kállay Géza kommentárja. Wittgenstein kitart meggyőződése mellett, hogy „a valaminek látás nem 'válík köddé' – gondolat formájában – a jelentéseményben, mert éppen ez a látás biztosítja, hogy a jelentésből *kép* lesz, ez adja a jelentés életét, elevenségét.”³⁸⁰ A személyes élményben persze mindig visszamarad valamilyen „üledék”, másra már nem visszavezethető *saját*, „csak az enyém tudás”, amit, ha szándékomban állna, akkor is képtelen lennék közölni a külvilággal. „És talán éppen ettől a látástól és élménytől vagyok az, aki.”³⁸¹ Az aspektuslátás az *akarattal* is összekapcsolódik: az igazi (esztétikai) élmény nem „magától jön”, hanem az élmény címzettjének aktív együttműködését követeli meg.

Kállay Géza tanulmányának újabb érdekessége, hogy mintegy időben visszafelé halad, és a második részben tér rá Wittgenstein első főművének elemzésére.

A *Logikai-filozófiai értekezés* (közismertebb nevén *Tractatus*) előszavában Wittgenstein egyértelművé teszi, hogy olyan tervezetet tár az olvasó elé, amely határok közé zárna a gondolkodást. „A könyv tehát határt kíván szabni a gondolkodásnak, helyesebben: nem a gondolkodásnak, hanem a gondolatok kifejezésének”.³⁸² Majd így folytatja: „Mert ahhoz, hogy a gondolkodásnak határt szabjunk, tudnunk kellene gondolni e határ mindkét oldalát (azaz tudnunk kellene gondolni azt, ami nem gondolható).”³⁸³ De mivel

³⁸⁰ I. m. 96.

³⁸¹ I. m. 97.

³⁸² Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés*. Tractatus logico-philosophicus. Akadémia Kiadó, Budapest, 1983. 7. Ford.: Márkus György.

³⁸³ I. m. 7.

képtelenek vagyunk a másik fejébe látni, ezt a határt csak az interperszonális kapcsolatok kitüntetett szférájában, vagyis a nyelvben tudjuk megvonni. A Wittgensteinről szóló interpretációk túlnyomó többsége ezt a kijelentést nyíltan vállalt nyelvkritikai ambícióként határozza meg. A filozófiai problémák többsége tehát abból fakad, hogy félreértjük a nyelv logikáját. S ez a félreértés közvetlen összefüggésben van az *értelem*-problematikával. Mert ha egy gondolatnak értelme van, akkor meg is lehet érteni. „A gondolat értelmes kijelentés” (*Tractatus* 4). Ebből pedig az következik, hogy a gondolat határa egyúttal a nyelv határa. Az értelemmel telítettség különbözteti meg a nyelvet a szimpla jel-láncolattól vagy a hangok rendezetlen egymásutániságától. De miként egyeztethető össze ez az ambiciózus terv a *Tractatus* végkövetkeztetésével, hogy „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül is felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha már fellépvén rájuk túllépett rajtuk.” (6.54) Hogyan lehet a határokat megvonni, ha a nyelvkritika eszméje *elgondolhatatlan*? Jörg Volbers szerint a *misztikus értelmezés* éppen a *Tractatus* eleje és vége közötti ellentmondás feloldását tűzi ki célul. Ez a megközelítés a *kimondás* és a *megmutatás* közötti különbségtételre fókuszál. „Wittgenstein arra törekedett, hogy leírja a logika és a világ kapcsolatának általános formáját, a kimondható határait. A nyelvlogika olyan interpretációját teremtette meg, ahonnan kiindulva bizonyos meghatározott filozófiai tételek értelmetlensége világosan láthatóvá válik. Végső soron ilyen tételek közé tartoznak a világ és a nyelv összhangját állító tételek, amelyek a nyelven *belül* szeretnének valamit a *nyelvről* állítani.”³⁸⁴ Vagyis olyat akarnak kimondani, amit nem lehet kimondani, viszont meg lehet *mutatni*. „Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum. (6.522)”. A nyelvnek van határa, de azt a határt a gondolkodás nem képes elérni. Nagyon furesza paradoxonnal állunk szemben: ami a nyelven túl található, az nem misztikus, hiszen ez értelmetlen lenne. Ugyanakkor misztikus, hiszen nem *kimondható*. Azaz a misztikus a *megmutatás* segítségével kommunikálható. A misztikus interpretáció elsősorban a *Tractatus*ban található kimondhatatlanság

³⁸⁴ Volbers, i. m. 156.

tézisére támaszkodik – nyelvünk logikai analizésére. „Ezt a logikát a szintaxis stabilizálja: az értelmes gondolatokat ki lehet benne fejezni, ami viszont ennek a szintaxisnak ellentmond, az értelmetlen.”³⁸⁵ Ez az interpretáció a *Tractatus* előszavában megfogalmazott határmegvonás eszméjére támaszkodik. „A legtöbb kijelentés és kérdés, amelyet filozófiai problémákról leírtak, nem hamis, hanem értelmetlen. Az ilyen jellegű kérdésekre tehát egyáltalán nem tudunk választ adni, hanem csak az értelmetlenségüket állapítjuk meg.” (4.3) Fontos kérdés, hogy a *Tractatus* képes-e a *nyelven belül* megvonni a gondolat határait? A nyelvkritika paradox helyzetben találja magát, mert a *nyelven belül* maradvány olyan pozíciót követel magának, ahonnan a nyelv egészére, a kimondhatóra és a nem kimondhatóra, az elgondolhatóra és a nem elgondolhatóra egyaránt reflektálni lehet. Jörg Volbers azt írja, hogy a misztikus interpretáció sajátos megoldást talál a dilemmára. „A kimondható (Sagbare) elméletét, amelyet a *Tractatus* kifejlesztett, nem kell szó szerinti értelemben vett határmegvonásnak tekinteni. A *Tractatus*-ban kidolgozott alapösszefüggések, *voltaképpen* nem kimondhatóak, hiszen ezek a nyelv és a világ viszonyának egészét érintik, amit Wittgenstein a nyelv logikai formájának nevez.”³⁸⁶ A kijelentésben csak tükröződik a logikai forma, hiszen ami a nyelvben tükröződik, azt a nyelv már nem képes ábrázolni. „A kijelentés *mutatja* a valóság logikai formáját. Megnyilvánítja azt.” (4.121) Pierre Hadot szerint is döntő jelentőségű ez a tétel. Tudniillik választ ad a *Tractatus* előszavában megfogalmazott kérdésre, hogy hol van az a határ, ahol a nyelv még értelmes. Wittgenstein válasza pedig: „A nyelv akkor szűnik meg értelemmel bírni, valamit *mondani*, ha önmagát szeretné nyelvként kifejezni. Ugyanis a nyelv önmagát már nem képes megnevezni.”³⁸⁷

³⁸⁵ I. m. 156.

³⁸⁶ I. m. 157. „A kijelentés ábrázolhatja az egész valóságot, de nem ábrázolhatja azt, aminek közösnek kell lennie benne a valósággal, hogy annak ábrázolása lehessen – a logikai formát.” (*Tractatus*, 4.12)

³⁸⁷ Hadot, Pierre: *Wittgenstein et les limites du langage*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2014. 33. Hadot volt az első francia filozófus, aki behatóan tanulmányozta a wittgensteini filozófiát. A munka eredetileg az ezerkilencszázhatvanas évek elején jelent meg.

A Wittgenstein-féle álláspontnak mégis nagy előnye, hogy megengedi a tételek vagy kijelentések olyan osztályát, amelyekben *szigorúan véve* logikai képtelenségek is előfordulhatnak. Erre példa lehet az „A egy tárgy” kijelentés. Az állítás logikailag nagyon problematikus, mert itt a „tárgy-létet” predikátumként használjuk, mintha csak azt mondanánk, hogy „A tárgy vörös színű”. Csakhogy a predikátum nem lehet szubjektum, mivel éppen a szubjektumokról lehet valamit állítani.³⁸⁸ Ha mégis így járnánk el, tévesen használnánk a logikai szintaxist, hiszen predikátumként használnánk a fogalmat. Azaz valami olyasmit szeretnék kifejezni, amit nem lehet kimondani. Kimondani ugyan nem lehet, de meg lehet mutatni. Például *rámutatathatunk* egy dologra, és ezzel a rámutatással az „A egy tárgy” vagy „Léteznek tárgyak a világban” jelentéstartammal látjuk el azt a „valamit”.

A *terapeutikus interpretáció* a *misztikus interpretáció* kritikáját szeretné nyújtani. Lényegében fundamentális inkoherenciával vádolja a misztikus interpretációt: „A misztikus interpretáció azt szeretné, hogy tételei az egyébként általa is elismert *értelmetlenség* ellenére *tartalmat* fejezzenek ki.”³⁸⁹ A kimondás és a megmutatás közötti különbségtévésben egyfajta ketrecként jelenik meg a nyelv, amelyből bizonyos meghatározott, elgondolható és fogalmilag is megragadható gondolatok nem tudnak kilépni. A logikai szintaxis szabályait olyan határoknak kell tekintenünk, amelyek *valamit lehetetlenné* tesznek, úgy működnek, mintha egy számkra idegen nyelvet kellene megértenünk, mintha tisztában lennénk annak nyelvtanával, de szavai teljesen ismeretlenek számunkra. „Miközben ezekre a gondolatokra *rámutatunk*, képesek vagyunk – legalábbis az interpretáció szerint – ezeket a ’tulajdonképpen’ értelmetlen gondolatokat kommunikálni.”³⁹⁰ Csakhogy az effajta értelmezés nem oldja fel a *Tractatus* előszavában megfogalmazott célkitűzés és a mű végén található létra-hasonlat vagy kép közötti ellentétet. Ha a *Tractatus* minden addigi tétele

³⁸⁸ „A ’tárgy’ valójában formális fogalom, amely a kvantorokhoz kötött variábilításokon keresztül teszi lehetővé a predikálást, nem predikátum létéből fakadóan. Vö. Volbers, i. m. 157. Ezt a példát Cora Diamondtól kölcsönzi Volbers, Kállay Géza többször is hivatkozik rá.

³⁸⁹ Volbers, i. m. 157.

³⁹⁰ I. m. 157.

értelmetlennek bizonyul, miképpen lehet valamit, akár a rámutatás segítségével, érthetően kifejezni? Az alapvető nehézség ott van, hogy mit kezdjünk az előszóban olvasható „egyszerűen értelmetlenség” (einfach Unsinn) kifejezéssel? Volbers viszonylag részletesen vizsgálja ezt a dilemmát, és bizonyos megoldási javaslatokkal is előáll. Abból érdemes kiindulnunk, írja, hogy egy állítás értelmes mivolta a megítélhetőségén múlik, azaz el lehet róla dönteni, hogy igaz vagy hamis. Ha ezt a kiindulópontot elfogadjuk, akkor a „semmilyen értelmetlent nem tudunk elgondolni” állítás kivonja magát a megítélhetőség feltétele alól, mert negációja egyszerűen értelmetlen. „Ha az értelmetlenséget (Sinnloses) nem tudjuk elgondolni, akkor egyetlen értelmetlen gondolatot sem tudunk elgondolni. Ha nem tudunk értelmetlen gondolatot elgondolni, akkor azt sem tudjuk megállapítani (illetve felülbírálni), hogy *ez* vagy éppen *az* a gondolat értelmetlen-e.”³⁹¹ Vagyis azzal a furcsa helyzettel kellene szembesülnünk, hogy egy lélegzetvétellel mondanánk azt, hogy itt van ez a „valami”, ami valójában nincs. Pedig a határmegvonás tétele éppen ezt mondja: itt van valami, amit nem tudunk elgondolni. De hogyan tudunk arról meggyőződni, hogy *nem lehetséges* értelmetlen gondolatokat elgondolni? Volbers mégis feltételezi, hogy a nyelvkritikai pozíció határmegvonó paradoxonjából valamiképpen ki lehet törni. Látni kell persze, hogy a misztikus interpretáció felfogásában nincs ellentmondás a *Tractatus* előszava és a mű végén található létra-kép között. Inkább olyan elvhez emelkedik fel, amelyben bevezethetővé válik az értelmetlenség közbülső kategóriája: az „egyszerű értelmetlenség” mellett, amely simán csak értelmetlen, bevezeti a „pozitív értelmetlenség” fogalmát. Ez ugyan maga is értelmetlenség, de legalább kifejezi ezt az értelmetlenséget (valami olyat, amit nem tud kimondani). Éppen ezért: „A *Tractatus* tételei se nem értelmetlenek, se nem az értelmetlenség maga (einfach Unsinn), hanem az imént említett köztes kategóriába sorolhatók. Csakhogy a terapeutikus értelmezés képviselője jól látja a misztikus értelmezés csalafintaságában rejlő inkohereciát: a *Tractatus* tételei nem lehetnek egyszerre értelmetlenek és mégis valamilyen értelmet kifejezők. Ragaszkodik ahhoz, hogy a mon-

³⁹¹ I. m. 158.

datok vagy értelmesek, vagy értelmetlenek, *tertium non datur*.”³⁹² De legalább ekkora a jelentősége annak a ténynek is, hogy a terapeutikus értelmezés nem áll meg a misztikus interpretáció egyszerű bírálatánál: radikális fordulatot javasol a paradoxonokból kitérés érdekében. Ennek lényege: hagyjunk fel a próbálkozással, hogy az *értelem határait logikai eszközökkel határozzuk meg*. Inkább fordítsuk figyelmünket a *szubjektum* értelemkereső tevékenységének egzisztenciális „működésére”, a cselekvő emberre, illetve annak *esztétikai* és *etikai* performativitására. Ezekben a szférákban ugyanis világosan látható, hogy a „logikai ellentmondás-mentesség” korántsem elégséges kritériuma a „szép” vagy a „jó” cselekedetek kivitelezésének. Wittgenstein ezzel kapcsolatos eszmeifuttatásai legtisztábban az 1929-es etikai kérdésekről (*Lecture on Ethics*) szóló előadásában jelennek meg. Az előadás színhelye Cambridge, és a nagy tekintélyű *Heretics Society* köréből az egyetemi elit olyan hírességei vettek részt ezeken, mint G. E. Moore és C. K. Ogden. Wittgenstein már az előadás elején világossá teszi, hogy nem lehetséges az erkölcsöt olyan egyszerű „kódra” redukálni, amelynek köszönhetően könnyedén – egyfajta automatizmusként – határozhatjuk meg a jó cselekedeteket. Ugyanakkor az utilitarista típusú szabálykövetés sem járható, mivel nincs olyan kalkulus, amely minden konkrét esetben (etikai szituációban) megmondaná, hogy éppen ez és ez lesz a jó cselekedet. Az erkölcsben van valami nagyon alapvető, valamilyen „abszolút” lényegiség. Wittgenstein szerint az erkölcs lényegének kutatása során először is számot kell vetnünk a „jó” fogalmának eltérő értelmű használataival. Elemi szinten a jó fogalmát a „triviális” vagy „viszonylagos” jó értelemben használjuk, amit meg kell különböztetnünk az erkölcsi értelemben vett „abszolút jótól”. François de Montigny egy példával világítja meg a különbséget. Ha valaki azt mondja nekünk, hogy „ez a jó út, hogy eljussunk X-be”, akkor ebben a mondatban a jó fogalmát „viszonylagos” értelemben használjuk. Ez csak annyit jelent, hogy a leggyorsabban ezen az úton jutunk el X-be. Persze bármikor meggondolhatjuk magunkat – mondjuk, van időnk, és még a táj is tetszik –, teszünk egy kis kerülőt, és egy másik úton jutunk el X-be. De vajon

³⁹² I. m. 159.

ugyanebben az értelemben használjuk-e a „jó” fogalmát, amikor a „jó életről” beszélünk? Természetesen nem. „Térjünk vissza az út példájához. Ha a 'jó út' kifejezést abszolút értelemben használ-nánk, ez azt jelentené, hogy *mindenkinek* ezt az utat kell választani, egyfajta logikai szükségszerűség által determinálva, s aki mégsem ezt teszi, annak szégyellnie kell magát.”³⁹³ Csakhogy a „jó élet” esetében nem tudjuk ugyanolyan bizonyossággal megmondani, mit is kell ezen érteni, mert az egyik ember ilyen, a másik meg olyan kritériumok alapján hozza meg a döntését. Az *etikai relativista* azt mondja: mivel az erkölcsben nincs kötelezően érvényes univerzális igazság, döntsön mindenki a saját preferenciái szerint. A *szkeptikus gondolkodók*, részben Wittgenstein is közéjük tartozik, nem fogadják el ezt a „megoldást”, amely végső soron menekülés a szembenézés elől. A szkeptikus azt mondja, hogy a „jó”-t vagy a „jó életet” kizárólag önmagára lehet alapozni, azaz nem valamilyen logikai szükségszerűség kényszeríti ki az erkölcsös cselekedetet, hanem a cselekvésben megjelenő jó „belső szükségszerűsége”.³⁹⁴ Próbálkozhat az ember, hogy a racionális érvelés segítségével határozza meg a „jó élet”-et, csakhogy a racionális belátás önmagában nem kényszeríti, hogy ennek megfelelően cselekedjen. Igaz, az emberek általában a megszokott normáknak megfelelően cselekednek, de mindig vannak deviánsak, különcök, akiket a legkevésbé sem érdekelnek a racionális érvek. „Tegyük fel, abban a hitben vagyok, hogy tudok teniszezni. Egy alkalommal, miközben játszom, az egyik ismerősöm – a játékomat látva – a következőket mondja: 'Ön nagyon rosszul játszik'. Mire én azt válaszolom: 'Tudom, hogy rosszul játszom, de nem is akarok jobban játszani'. Erre persze nyugodtan válaszolhatja a beszélgetőpartnerem: 'Oké, ez esetben minden rendben van'. De most tegyük fel azt, hogy az ismerőseim körében elmesélek egy bődületes hazugságot, mire valaki azt mondja nekem: 'Maga most úgy viselkedik, mint egy gazember'. Mire én azt válaszolom: 'Tudom, hogy szemét módon viselkedem, de nem is akarok más-

³⁹³ Montigny, i. m. 379.

³⁹⁴ „Az etikai büntetés és jutalom 'magában a cselekedetben kell rejtekezzen’”. Neumer Katalin: *Határutak*. Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1991. 157.

képp viselkedni'. Vajon mondhatná-e erre a beszélgetőpartnerem: „Oké, ebben az esetben minden rendben van”? Bizonyosan nem. Inkább azt mondaná: 'Nahát, önnek *akarnia* kell jobban viselkednie'.³⁹⁵ Wittgenstein szerint végső soron mindig azzal kell szembeszölnünk, hogy az etika racionális megalapozása sikertelen vállalkozás, mivel képtelen az általános közmegegyezés bizonyosságára. Ugyanakkor az irracionális vagy relativista felfogások sem vezetnek sehová. Igaz ugyan, hogy az etikáról nem lehet a tudományos érvelés szabályainak megfelelő tankönyvet írni, ez mégsem jelenti, hogy fel kellene adnunk az erkölccsel kapcsolatos közmegegyezés lehetőségét. François de Montigny, egyet értve Stanley Cavell érvelésével, azt írja, hogy „az abszolút megalapozás hiányának nem kell hallgatásra kényszerítenie bennünket az erkölcsi szubjektum tekintetében, de azt mindenképpen megköveteli, hogy másképpen beszéljünk róla, mint ahogyan szoktunk – például a fizikában.”³⁹⁶

És itt térek vissza Kállay Géza tanulmányához. Miután aprólékosan elemezte a *Tractatus* végletekig szikár és „lecsupaszított” bevezető tételeit, ezt írja: „Wittgenstein indirekt érvei épp arról igyekeznek meggyőzni minket, hogy szükségszerűen érkezik el a pillanat, amikor fel kell adnunk, hogy a világhoz a tudásunkon, az ismereteinken keresztül viszonyuljunk.”³⁹⁷ De a racionális/fogalmi ismeretek határaihoz érve nem kell megállnunk és azt mondanunk: sehova tovább, mert itt véget ér a világ! A határon felbukkan a leírással és fogalmi leképezéssel szembeállított *látás*. „A logikai formát nem ismerhetjük meg, nem tudjuk megfogalmazni, nem vagyunk képesek definiálni, ugyanakkor megnézhetjük és megláthatjuk, amint mintegy önmagát jeleníti meg, saját magát 'állítja ki', 'tárja föl', 'mutatja be'.”³⁹⁸ A reprezentáció, a látás és a performativitás a szerzőt és az olvasót is visszavezetik a szubjektum, az *én* fundamentális kérdéseire. A hallgatás szükségszerűsége vagy „parancsa” a nyelven túli világ kapuit nyitják meg előttünk, ahol, ha a szavak nem is szűnnek meg teljesen, többé

³⁹⁵ Idézi Montigny, i. m. 381.

³⁹⁶ I. m. 384.

³⁹⁷ Kállay, i. m. 117.

³⁹⁸ I. m. 118.

nem tényeket reprezentálnak, hanem utasítanak, kérnek, sejtetnek. Az etika lényege nem a kijelentéseinkben van, hanem „abban, ahogy egy helyzetben viselkedünk, a viszonyulásainkban, magatartásunkban, akár abban, *ahogy* mondunk valamit (és *ilyen* értelemben persze a 'beszédünkben' is). Az etikai nem (regulatív) kijelentésekből áll, hanem válaszként adott élet(helyzet), magatartásforma, egy egész 'sztori', történetként kibomló sors, s az ebből közvetlenül következő beszéden túli 'tisztá', 'puszta' tett, illetve tettek sorozata.”³⁹⁹ S mint Kállay Géza megjegyzi, Wittgenstein a saját életében meghozott egzisztenciális döntésekkel hitelesítette ezt a filozófiai tézist. „Nem lehet véletlen, hogy Wittgenstein a maga számára úgy 'töltötte meg tartalommal' a *kellt*, hogy miután megírta a *Tractatus*t, és véget ért az első világháború, falusi tanítónak ment Alsó-Ausztriába.”⁴⁰⁰ A kívülálló persze sohasem tudhatja biztosan, hogy mi állt e meghökkentő döntés háttérében. Az alaposan végiggondolt belső meggyőződést vagy talán a pillanatnyi „szeszélyt” tekintsük igazi motívumnak? Bárhogy is volt, a lényeg mégiscsak az, hogy az erkölcsről nem beszélni kell, hanem annak a személy mindennapi döntéseiben kell *testet öltenie*.

Ugyanakkor a *Tractatus*nak van egy másik zavarba ejtő tétele, amely az etikai dimenzió sajátos kiterjeszhetőségére utal. „Az etika és az esztétika egy”. (*Tractatus* 6. 421) Mi köti össze ezt a két szférát? Kállay szerint „Az első legkézenfekvőbb értelmezés természetesen az: abban 'egyek', hogy egyiket sem lehet kimondani, mindaz, amit egy logikai tény-nyelven akarnánk belőlük megjeleníteni, értelmetlenség volna. De akkor abban is 'egyek', hogy kimondhatatlanságuknál fogva éppen az 'értelmek, az *értelmesség* és értékek birodalmába' esnek.”⁴⁰¹ Az igazság és a hamisság, vagyis – ahogy a leképezés-elmélet tanítja – a kép vagy gondolat megegyezése a tárggyal, fontos információt kínálnak a világról, de ezek még nem *értékek*. Értékek csak ott vannak, ahol megjelenik a szabad választás és a szabad cselekvés lehetősége. Vagyis, mondja Kállay, „az érték: *önérték*. Ha pedig az etika és az esztétika egy, akkor bármi, aminek esztétikai értéke van, a nyelv

³⁹⁹ I. m. 123.

⁴⁰⁰ I. m. 123.

⁴⁰¹ I. m. 124.

és a világ határain túl van, és semmi sem biztosíthat számára 'kívülről' értéket, hanem az magából következik."⁴⁰² Más szavakkal: az értékek nem „vannak”, hanem „megteremtődnek”. Az etikai és az esztétikai érték is önmagából származik, éppen ezért – ha már mindenképpen valamilyen kódpar mentén szeretnénk megkülönböztetni – az erkölcs és az esztétika szféráiban nem az igaz/hamis, sokkal inkább a hiteles/nem-hiteles ellentétpárnak van értelme. Kállay Gézát – anélkül, hogy a wittgensteini munkák etikai vonatkozásait elhanyagolná – elsősorban mégis az „izgatja”, hogy mit tud hasznosítani az esztétika és az irodalomelmélet a filozófus eredeti meglátásaiból. A Stanley Cavell-lel kialakított munkakapcsolat látványos bizonyítéka a „*Kép szemének, kín szívének*”: *Macbeth töre Wittgenstein* Filozófia vizsgálódásai előtt című gígtanulmánya.⁴⁰³ A tanulmány első része az etikai és az esztétikai „diskurzus” szoros összetartozásának tézisést elemzi. A kiindulópont Macbeth törmonológiájának híres mondata: „Tör az, amit látok?” A második felvonás első jelenetében elhangzó mondat (amely Kállay szerint valójában *tett*) több tucatszor is megjelenik a tanulmányban, mindig újabb és újabb értelmezési keretben. Noha teljes bizonyossággal nem állítható, hogy ennek a mondatnak kizárólag filozófiai értelme lenne, de hogy nagy a hasonlóság (vagy a rokonság) az alapvető filozófiai dilemmák és a macbethi kérdés között, az eléggé nyilvánvaló. Létezik-e, illetve megismerhető-e a külvilág? Mi a viszony a látvány, a gondolat és az erre épülő cselekedet között? Valóban gond nélkül összekapcsolhatók egymással a vágy, a várakozás, a remény, az akarat, a fantázia, a gondolat és a tapasztalat „diszkrét” szférái? S ha igen, minek van nagyobb súlya ebben a „szintetizáló” aktusban? S noha számos történeti példán keresztül lehet szemléltetni a filozófia és az irodalom „összeolvasási próbálkozásait”, jelentheti-e ez, hogy lemondunk e két „műfaj” fogalmi elkülönítésének feladatáról? Próbálkozni lehet, mondja Kállay, de a siker kétséges, hiszen: „A fenti idézetek azt illusztrálják, hogy – körülbelül a 70-es évek

⁴⁰² I. m. 125.

⁴⁰³ In: Kállay Géza: *A nyelv határai*. Shakespeare-tanulmányok. Liget, 2006. Második, javított kiadás. 235–389, illetve <https://konyv.ligetmuhely.com/konyv/a-nyelv-hatarai/>

elejétől – jórészt a dekonstrukció és más poszt-strukturalista irányzatoknak köszönhető az irodalom és a filozófia viszonyának perújrafelvétele, s hogy elmúltak az idők, amikor a közöttük lévő különbség egyértelműnek és kézenfekvőnek tűnt. Viszonyuk annyira bonyolult lett, hogy sokak szerint már 'viszonyról' sem érdemes beszélni, hiszen megkülönböztethetetlenekké váltak.”⁴⁰⁴ Ugyanakkor hiba lenne az irodalmi, alapvetően metaforikus szövegeket pusztán az absztrakt filozófiai elméletek *illusztrációinak* tekinteni (vagy fordítva). Noha a filozófia és az irodalom rokonsági kapcsolatban vannak, mégis önálló entitások. (Helyesebb, ha egymást kiegészítő diskurzusfajtákat látunk bennük.) Itt azonban szükséges a pontosító megjegyzés: ha Wittgensteinhez fordulunk segítségül a filozófia és az irodalom rokoni kapcsolatainak feltárása során, akkor az ehhez vezető utat már nem a *Tractatus* száraz tételeiben, hanem a *Filozófiai vizsgálódások* jóval „böbeszédűbb” paragrafusaiban találjuk meg. Wittgenstein a „*Vizsgálódásokban* immár nem azt kutatja, hogy milyen tisztaság mutatkozik meg a logika szerkezeteiben, hanem hogy a hétköznapi nyelv grammatikája mennyire átlátható és ez az átláthatóság milyen természetű (mi köze van például a logikához). Ennek is van esztétikája, csak más jellegű, mint a logikáé.”⁴⁰⁵ Wittgenstein ebben a munkájában nem azt tanítja, hogy *mit* gondoljunk, hanem hogy *hogyan* gondolkozzunk. Kállay tanulmányának második fejezete éppen erre a *hogyanra* mutat példát, a tör-monológ tucatnyi értelmezési lehetőségét tárja elénk. Vajon ez azt jelenti, hogy minden lehetséges értelmezést egyformán legitimnek tekintünk? Nem egészen. Maga Wittgenstein sem képes, és valószínűleg nem is akar minden lehetséges állásponttal számot vetni. „Az viszont bizonyosnak tűnik, hogy a *Filozófiai vizsgálódásokat* Wittgenstein sok hangra írta, amelyek állandó párbeszédben vannak egymással.”⁴⁰⁶ Mintha a mű befejezetlensége is azt sugallná az olvasónak, hogy az interpretációs feladatot sohasem lehet befejezni, legfeljebb abbahagyni. Nagyon jól szemléltethető ez a „módszertani utasítás” a „tör” fogalmának lehetséges értelmezéseivel. Kállay Géza

⁴⁰⁴ I. m. 252.

⁴⁰⁵ I. m. 260–261.

⁴⁰⁶ I. m. 275.

hosszú oldalakon keresztül végzi el a macbethi tör nyelvtanának feltérképezését. Jelentéstani, fonetikai, metaforikus, fordításbeli, köznyelvi, „mélypszichológiai” és még számos egyéb interpretációs keret vagy séma áll rendelkezésünkre, hogy feltárjuk e látzólag hétköznapi dolog mögött rejtőzködő „titkot”. Ebből pedig egyenesen következik, hogy Wittgenstein megértéséhez célszerű kerülő utat keresni. Vagyis megértjük, hogy elsősorban nem azt várja el tőlünk, hogy pontos szövegrekonstrukciót végezzünk, hanem „*részvételre* invitál: arra, hogy a szó legszorosabb értelmében *használjuk*: lépünk föl abban a drámában, melynek célja helyzetünk, pozíciónk feltárása, és kövessük bátran azokat az ösvényeket, amiket megnyílni látunk.”⁴⁰⁷ Akár még azt is el lehet képzelni, hogy valakik színpadi műként adják elő a *Vizsgálódásokat*, s így az Shakespeare *Macbethjének* „dráma-filozófiai pandant”-ja lesz. Ugyanakkor Kállay mégsem tartja lehetetlennek az egymástól eltérő interpretációs szintek összekapcsolását. Tanulmánya harmadik fejezetében (*A tör-monológ*) a metaforikus és fogalmi ábrázolás „ősforrását” vagy archetípusát kutatja, és olyan értelmezési keretet vázol fel, amelyben összekapcsolhatók az eltérő diskurzusfajták. És itt aztán tényleg sziporkázik! Felveti, hogy „lehetséges volna-e az emberi tapasztalat és fogalomalkotás modelljét egyszer – mondjuk – a *szaglásra* alapozva megalkotni.”⁴⁰⁸ Bármennyire abszurdnak tűnik is a felvetés, ha jól meggondoljuk, rendkívül egyszerű igazság áll mögötte. Vegyük például a gyakorta elhangzó „katartikus művészi élmény” kifejezést. Vajon nem azt akarjuk ezzel mondani, hogy akinek ebben az élményben van része, az testestül-lelkestül átadja magát egy mindent „magával ragadó erőnek”? De nincs ez másképp a tudományos felfedezések vagy a nagy felismerések esetében sem. Gondoljunk Arkhimédész „Heuréka-élményére”, mikor a görög bölcselő – felfedezve a víz felhajtóerejét – örömeiben kiugrott a kádból, és Szürakusza utcáin meztelenül rohángálva kiabálta, hogy „Heuréka!” (megtaláltam).

Hasonló „áthallásokkal” találkozhatunk a dráma és a narratíva (a prózai műfaj) viszonyában is. Egyrészt természetes igénye a

⁴⁰⁷ I. m. 294.

⁴⁰⁸ I. m. 330.

klasszifikáló észjárásnak, hogy megkülönböztesse egymástól a két műfajt. De a dráma és a narratíva műfaji elhatárolása legalább annyi nehézséggel jár, mint az irodalom és a filozófia megkülönböztetése. Végigkövetve egy sor irodalomtudós próbálkozásait, erre a belátásra jut: „Narratíva és dráma viszonyában tehát egy ’kettős mozgásnak’ lehetünk tanúi. Egyfelől a korábbi kritikai elméletek számára az elbeszélő és a drámai műfajok közötti különbségtételt a cselekmény fogalmának műfajokon átívelő jelenléte nehezítette, ami ráadásul a koherencia követelményét mindkét műfaj számára előírta, s ezért sokszor nem maradt más kritérium a szétválasztásra, mint ’a mindentudó elbeszélő jelen van a regényben, de hiányzik a drámából’ vagy: ’a dráma általában párbeszédekben van megírva’ stb.”⁴⁰⁹

Végül is ki az a Macbeth, akit hol a törrel szemben állva, hol a „holnap-monológ” előadójaként látunk? Mert hol önmagát előre vetítve, hol visszatekintve jelenik meg a színen. A cselekmény – mint az eseményeket koherens „történeté” varázsoló mese – voltaképpen semmi, és az elrendezett történet „nem tud többet elérni, mint hogy ’szétszórja’ (’disszeminálja’) a *semmit* a cselekmény teljes hosszában; visszamenőleg ’kitömi’ vele a mese szövedékét az elejétől a végéig”.⁴¹⁰ Azért ez mégsem semmi!

⁴⁰⁹ I. m. 354.

⁴¹⁰ I. m. 385.

NÉVMUTATÓ

- Ábrahám Zoltán – 60
Ádám Péter – 12
Adorno, Theodor W. – 85, 117
Alexandre, Laurent – 92
Althusser, Louis – 116
Amirpur, Katajun – 64–66
Anders, Günther – 55, 85, 93
Ankersmit, Franklin – 129, 131–132
Apollinaire, Guillaume – 39
Aquinói Szent Tamás – 137
Arany János – 178
Archer, Margaret – 48
Arendt, Hanna – 7, 14, 16, 17, 36, 38, 145, 150, 173
Arisztotelész – 85, 100, 136
Arkhimédész – 208
Assmann, Jan – 59, 60
Babarczy Eszter – 13
Bajohr, Hannes – 33, 34, 35, 37
Barthes, Roland – 179
Bataille, Georges – 88, 91
Baudrillard, Jean – 17, 117
Baumgarten, Arthur – 125, 126
Baxter, Richard – 55
Beck, Ulrich – 57, 71, 72, 79, 151
Begin, Menachem – 122
Belleforest, François de – 185
Benhabib, Seyla – 36–38, 40, 43
Benier, R. – 137
Benjamin, Walter – 87, 111
Benoist, Alain de – 58, 72, 73, 76, 77, 84, 110, 112, 116–119
Bentham, Jeremy – 18
Benveniste, Émile – 161–163
Berlin, Isaiah – 45, 145–149
Besnier, Jean-Michel – 20, 85, 89, 92, 93
Bettini, Maurizio – 59
Birnbaum, Jean – 81
Bíró Noémi – 56
Blumenberg, Hans – 53
Bodin, Jean – 129
Bormann, Martin Ludwig – 168
Born, Frank – 58, 110
Boros Gábor – 190

Boulding, Kenneth – 84
Bourdieu, Pierre – 138, 139, 140
Brede-Konersmann, Claudia – 166
Bruckner, Pascal – 73, 77–81
Brunzel Balázs – 82
Bruno, Giordano – 185
Buchanan, Allen – 102
Bujalos István – 139
Bukova, Alekszeja – 129
Burke, Edmund – 6, 131, 145–147
Bush, George W. – 68
Caillois, Roger – 89
Calogero, Guido – 89
Campbell, Murray – 96
Cassée, Andreas – 164
Cassou-Noguès, Pierre – 19
Castoriadis, Cornelius – 159–161
Cavallé, Jean-Pierre – 132
Cavell, Stanley – 193, 194, 204, 206
Cervantes, Miguel de – 176, 177
Charbonneau, Bernhard – 75
Cimino, Antonio – 156
Cochet, Yves – 78
Condorcet (Marie Jean Antoine Nicolas Caritat) – 58
Constant, Benjamin – 160
Cope, David – 96
Corneille, Pierre – 147
Cortés, Donoso – 12
Cs. Kiss Lajos – 112, 113
Darwin, Charles – 88, 95, 96
Dastur, Françoise – 155
De Gaulle – 122
Deák Ferenc – 150
Debord, Guy – 117
Deleuze, Gilles – 90
Demuth, Volker – 90, 92–95, 97
Dennett, Daniel – 66, 87, 95–96
Derrida, Jacques – 110–111, 154–159, 161–164, 169–173
Descartes, René – 18–19, 186–187, 189–190
Descola, Philippe – 136–137
Deutscher, Isaac – 123, 128
Diamond, Cora – 200
Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics – 176, 183, 195
Duchesneau, Sharon – 98, 99
Dugin, Alekszandr – 110, 124
Dumont, Louis – 144

Dun, Robert – 76
Dupuy, Jean-Pierre – 78, 79
Durkheim, Émile – 141
Dusnoki Katalin – 91
Dworkin, Richard – 66
Eichmann, Adolf – 168
Ellul, Jacques – 75, 85
Engels, Friedrich – 125
Eötvös, József – 150
Ern, Vlagyimir – 39
Erős Ferenc – 17
Farkas János – 7
Faye, Guillaume – 76
Feischmidt Margit – 149
Fénelon, François – 147
Ferry, Luc – 73, 74, 78, 81
Fjodorov, Nyikolaj – 86, 87, 101
Flam, Helena – 47
Flaubert, Gustave – 177
Fletcher, John – 182
Florenszkij, Pavel – 183–186
Fœssel, Michaël – 53–56
Fogarasi György – 6
Fogarassy Miklós – 144
Foucault, Michel – 90–91, 154, 194
François, Stéphane – 73–78
Freeman, Sultaana – 26
Fressoz, Jean-Baptise – 81
Freud, Sigmund – 39, 49, 131, 179
Fukuyama, Francis – 103, 167
G. Klement Ildikó – 151
Gasset, Ortega y – 85
Gauchet, Marcel – 69
Gazdag István – 59
Gecser Ottó – 91
Girard, René – 174–186
Goethe, Johann Wolfgang – 186
Goldmann, Lucien – 179
Goldsmith, Edward – 76
Goodman, Ellen – 78
Gorz, André – 75, 77
Gotsche, Otto – 127, 128
Görföl Tibor – 60
Gramsci, Antonio – 43, 108–109, 112–117
Gray, John – 56, 57
Griese, Friedrich – 48

Groys, Boris – 86–89, 176
 Gruhl, Herbert – 75, 76
 Gulyás András – 60
 Habermas, Jürgen – 22, 98, 104
 Hadot, Pierre – 152, 199
 Harari, Yuoval Noha – 58
 Haraway, Donna – 92
 Hardy, Henry – 148
 Harris, Sam – 66–68
 Havel, Václav – 57
 Heidegger, Martin – 85–86, 156–157, 168–169, 192
 Helmert, Uwe – 107
 Herder, Johann Gottfried – 144–150
 Hitler, Adolf – 17, 78, 172
 Hobbes, Thomas – 7–10, 12–14, 50–56, 71
 Homérosz – 59
 Honneth, Axel – 37
 Horkheimer, Max – 85, 117
 Hottos, Gilbert – 88
 Hume, David – 36, 125
 Husserl, Edmund – 154–155
 Huxley, Julian – 95
 Iljenkov, Evald – 66
 James, William – 125
 Jankélévitch, Vladimir – 164–168, 170–173
 Jany János – 70
 Jaquet, Christophe – 4
 Jardin, André – 16
 Jaspers, Karl – 12, 172
 John Éva – 149
 John, Barbara – 70
 Jonas, Hans – 79–80
 Julina, N. Sz. – 95–96
 Jung, Carl Gustav – 168
 Jurančič, Jože – 120–121
 Jünger, Ernst – 77
 Jünger, Friedrich Georg – 77
 Kaiser, Benedikt – 109, 119, 127, 129
 Kállay Géza – 174, 182, 184, 186–190, 192–194, 196–197, 200, 204–208
 Kálvin János – 53
 Kant, Immanuel – 32, 38, 44, 79, 88, 131, 142, 151, 158, 159, 163
 Károly, I – 8
 Károly, II – 8
 Kaszparov, Garri Kimovics – 96
 Kemp, Peter – 167, 172–173
 Kennedy, John Fitzgerald – 5

Kerek Ernő – 127
Kershaw, Ian – 41
Kervasdoué, Jean de – 80
Kicsák Lóránt – 152–154, 156, 158, 161, 163–166, 169–170, 172–173
Király Edit – 53
Kiss Lajos András – 72, 83, 92, 111, 118, 139, 140, 153, 162, 175
Kiss Szemán Róbert – 81
Kluzik, Vicky – 115
Kossuth Lajos – 150
Kovács Ágnes – 92
Kőszeg Ferenc – 111
Kurzweil, Ray – 93, 103
Lacan, Jacques – 130, 131
Laclau, Ernesto – 112, 118
Lajos Fülöp – 12
Lánczi András – 51
Latouche, Serge – 76, 77, 171
Latour, Bruno – 85, 90, 91, 100
LeDoux, Joseph – 48
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Lenin (Vlagyimir Iljics Uljanov)
Leroux, Pierre – 137
Lévy, Pierre – 92
Liszt, Franz von – 125
Locke, John – 37, 71
Lomborg, Bjorn – 78
Lorenz, Konrad – 175
Lovejoy, Arthur O. – 135, 136, 138
Luhmann, Niklas – 82, 83, 108
Lührmann, Silke – 73
Lyotard, Jean-François – 139, 158, 162
Mabire, Jean – 76
Machiavelli, Niccolò – 7, 129, 132
Machon, Louis – 129, 131, 132
Maistre, Joseph de – 145
Malevics, Kazimir – 87
Malon, Benoît – 117
Manent, Pierre – 13
Mann, Thomas – 39
Mannheim Károly – 125
Mannoni, Olivier – 94
Márkus György – 197
Marx, Karl – 116, 125
Mawdudi, Abu al-A'la – 69
McCulloch, Candy – 98
McVeigh, Timothy – 5

Mead, Herbert – 176
Meinecke, Friedrich – 145
Mendelssohn, Moses – 70, 71
Menem, Carlos – 121
Merleau-Ponty, Maurice – 165
Michéa, Jean-Claude – 118
Mill, John Stuart – 38
Mocek, Reinhard – 88
Moldenhauer, Eva – 136
Molière (Jean-Baptiste Poquelin) – 179
Monod, Jean-Claude – 111, 112
Montaigne, Michel de – 36, 43, 44, 53, 185
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de – 7, 9–12, 14, 16, 36, 44, 145, 146
Montigny, François de – 195, 202–204
Moore, George Edward – 202
Mouffe, Chantal – 112, 118
Muravjov, Valerian – 87, 88
Müller, Reimar – 146
Nagy Levente – 13
Nánay Bence – 20
Napoléon, Bonaparte – 121, 148, 177
Narszkij, Igor – 7
Nassehi, Armin – 107, 108
Naudé, Gabriel – 129, 131, 132, 133
Németh István – 81
Neumer Katalin – 196, 203
Nietzsche, Friedrich – 123, 183
Nozick, Robert – 102
Nussbaum, Martha – 20–25, 27–32
Ogden, Charles Kay – 202
Orosz István – 96
Osztrovszkij, Nyikolaj – 126, 127, 129
Pachauri, Rajenda – 78
Packer, George – 5
Palézieux, Nikolaus de – 23
Papp Mária – 148
Pascal, Blaise – 55
Patočka, Jan – 81, 153
Pigou, Arthur Cecil – 83
Pilinszky János – 62
Pirenne-Delforge, Vinciane – 59
Platón – 135, 136
Plautus – 181
Plótinosz – 137
Póczik Szilveszter – 69

Pokol Béla – 89, 90, 103
Pommier, René – 179–180, 182–183
Proudhon, Pierre-Joseph – 117
Rabbow, Paul – 152–153
Racine, Jean – 179
Radó György – 127
Rancière, Jacques – 41, 133
Rawls, John – 22
Renan, Ernest – 145
Rhonheimer, Martin – 63–64
Ricœur, Paul – 164, 173
Rilke, Rainer Maria – 94
Robin, Corey – 4–7, 9, 11, 14, 15
Romhányi Török Gábor – 123
Rousseau, Jean-Jacques – 44, 142, 143, 145, 149, 160
Roy, Oliver – 69
Saint-Loup (Marc Augier) – 76
Sajó András – 22
Salaverría, Heidi – 41–44
Sandel, Michael J. – 98–105
Sartre, Jean-Paul – 165
Saxo Grammaticus – 185
Schmitt, Carl – 12, 108–112
Schneller, Jörg – 91
Scruton, Roger – 75
Seregi Tamás – 156
Serres, Michel – 77, 84, 85
Shakespeare, William – 174, 178, 179, 181–183, 185, 186, 189, 190, 208
Shklar, Gerald – 35
Shklar, Judith – 33–46
Silvel, Lee – 103
Simon Róbert – 63
Slaby, Jan – 47
Sloterdijk, Peter – 94
Smith, Adam – 18, 36
Sorel, Georges – 117, 177
Spaemann, Robert – 99, 101, 102, 196
Spengler, Oswald – 77
Spinoza, Baruch – 137
Stendhal (Marie-Henri Beyle) – 176
Stengers, Isabelle – 85
Sternhell, Zeev – 144–149
Strauss, Leo – 36, 38, 50–52
Sutyák Tibor – 91
Széchenyi István – 150
Szemere Samu – 190

Szikszi Balázs – 12
Sztálin, Jozsif Visszarionovics – 120–122, 125
Sztyepun, Fjodor – 150
Szvjatogor, Alekszandr – 86
Tallár Ferenc – 135, 138, 141–143, 145, 148, 150, 151
Talmon, Jacob Leib – 145
Tarde, Gabriel – 175
Taylor, Charles – 47, 48, 149
Techet Péter – 111
Teuwsen, Rudolf – 98
Thuküdidész – 7
Tibi, Bassam – 69–70
Tito (Josip Broz) – 120
Tocqueville, Alexis de – 7, 11–16
Todorov, Tzvetan – 32, 33
Tomori Gábor – 103
Torma Péter – 58
Tóth Péter – 60
Trockij, Lev Davidovics – 121–123
Tück, Jan-Heiner – 60, 63, 65
Utz, Ilse – 21
V. Tóth László – 73
Vámos Pál – 8, 51
Vergilius – 59
Vico, Giambattista – 145
Vidokle, Anton – 86
Vinolo, Stéphane – 176
Volbers, Jörg – 193, 198–201
Vollmer, Antje – 77
Voltaire (François-Marie Arouet) – 145
Wagner Péter – 56
Wagner, Thomas – 117–118
Walzer, Michael – 37, 163
Wieviorka, Michel – 169
Williams, Bernard – 37
Wittgenstein, Ludwig – 174, 192–200, 202–208
Zakaria, Fareed – 39, 134
Zeiler, Moritz – 112, 114, 119
Žižek, Slavoj – 57, 58, 119–123, 128, 133, 134, 174
Zsélyi Ferenc – 75