

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 4

A BARÁTSÁG

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 4.

A BARÁTSÁG

Szerkesztette:
Laczkó Sándor
Dékány András

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Librarius
2005

Sorozatszerkesztő: Laczkó Sándor és Dékány András

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

SZTE BTK Filozófia Tanszék

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

© Laczkó Sándor, Dékány András

© A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged) és a
Librarius kkt (Kecskemét)

Felelős kiadó: Csák László

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Bodor Julianna

ISBN 963 212 659 9

ISSN 1785-7082

BARÁTOK ÉS RIVÁLISOK ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR – DÉKÁNY ANDRÁS

Van-e, lehet-e a filozófiának mondanivalója a barátságról? Az antik és a modern gondolkodók számára a barátság egyaránt reflektált téma volt, ám a megközelítési módok különbözősége zavarbaejtő. Nem állíthatjuk, hogy a barátság problémája korunk filozófiai érdeklődésének centrumában állna, ugyanakkor a modern ember bonyolult viszony- és kapcsolatrendszereit vizsgálva a probléma számot tarthat érdeklődésünkre.

Az emberi létezmód sokfélesége, (csakúgy mint a *szeretet*, az *erény* és a *bűn* esetében), nem teszi lehetővé számunkra, hogy a barátságról mint önmagában (meg)álló fogalomról beszéljünk. A barátság fenomenjének értelmezése során társfogalmakba és ezzel együtt kérdések sokaságába ütközünk. Éppen ezért nem könnyű kulcsot találni a fogalom/jelenség/ viszonyrendszer filozófiai értelmezéséhez. Kísérletet tehetünk ugyan a barátság rendkívül bonyolult összefüggésrendszerének megértésére, ám a fogalom hétköznapi értelemben vett magátólértetődősége szertefoszlik amint elméleti megközelítés tárgyává tesszük. Praktikus értelemben mindig jól tudjuk, hogy mi a barátság és kik a barátaink. Teoretikus megközelítésben már koránt sincs így.

A barátság felidézése annak, hogy az ember léte, (minden individualitása ellenére, vagy mellett) közösségben gyökerezik. A barátság, (vagy éppen a barát nélküliség) behatárolja életünket. Segítjük és gáncsoljuk egymást, barátai, s egyszersmind riválisai is vagyunk egymásnak. Sőt, hogy a probléma még bonyolultabb legyen, a barát is gáncsolhat, s a barát is lehet rivális. S akkor még csak nem is érintettük a kérdést, hogy van-e, lehetséges-e a gonosz jegyében fogant barátság? Hogyan közelíthetünk a kérdés(ek)hez: mi a barátság és ki a barát? Szükséglet? Támasz? Hasznosság? Jó-ra irányultság? Vágyakozás a tökéletességre? Gondolkodás (közössége)? Egyetértés? Együtt-lét? Tükör? Önmagunk felett gyakorolt kontroll? Tapasztalat? Beszélgetni-tudás a másikkal? Hasonlóság? Kötelesség? Erény? Norma? Eszmény? Végessé-
günk elismerése?

Kérdésünk részben ugyanaz, mint korábbi témáink, a *szeretet*, az *erény* és a *bűn* esetében volt. Nevezetesen, milyen módon lehetséges a barátság (a *szeretet*, az *erény* és a *bűn*) összefüggésrendszeréről teoretikusan értekezni? Avagy pusztán a paraxis dönti el, hogy mi a barátság és ki a barát? Aligha. Bár csábító lenne ennek bizonyossága. Éppen ezért filozófiai értelemben sem hagyhatjuk reflektálatlanul a mi a barátság kérdését. Még akkor sem, ha bizonyosak vagyunk abban, hogy nem fog sikerülni kielégítően megválaszolnunk a kérdést, mint ahogyan Platón is azzal zárja *Lüszisz* című, a barátság

témájának szentelt dialógusát, „*hogy mi a barát, azt nem voltunk képesek fölfedezni.*” Ám valljuk meg, van ebben az útkereső bizonytalanság(unk)ban valami megnyugtató.

A *Lábjegyzetek Platónhoz: A barátság* című konferencia szervezőiként, a kötet szerkesztőiként nem volt, nem is lehetett a célunk a felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan az eddigi konferenciák/kötetek esetében is tettük, mindössze „lábjegyzeteket” kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. A konferencia és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat – s ilyen a barátság is –, igyekeztünk „lábjegyzetelni”, amelyek első, mondhatni klasszikus előfordulásai Platónnál találhatók, de amely fogalmak, illetve problémák (más előjellel ugyan) de ma is fontosak számunkra. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe a kutatások minden irányban, minden korra és területre történő kiterjesztésére ösztönzött bennünket.

Kötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2005. május 19-20-án megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: A barátság* című tanévzáró konferencián elhangzott 31 előadás szerkesztett anyagát tartalmazza. A két érintett intézmény szervezésében *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen immáron negyedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. Az előző három alkalom *A szeretet* (2002.), *Az erény* (2003.) és *A bűn* (2004.) témáit követően 2005-ben *A barátság* volt a konferenciasorozat kiválasztott témája. *A szeretet* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* alcímű konferencia anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű 2004-es rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2-3. köteteként jelentettük meg, s ezzel mintegy szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. Ennek megfelelően a konferenciasorozat ebben az évben megtartott 4. rendezvényének anyaga (*A barátság*) egyben a könyvsorozat 4. köteteként lát napvilágot.

A kötet szerkesztése során eltértünk az előadások elhangzásának sorrendjétől, s az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi elrendezési módot eszközöltük. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és műcímeket kurziváltuk. A szövegekben vagy lábjegyzetekben szórványosan előforduló görög szavakat fonetikus átírásban hoztuk. A hosszabb görög idézetek átírása a *Chicago Manual of Style* (Chicago, University of Chicago Press, 2000.) alapján készült. A konferencián elhangzott négy nagyelőadás az egyes tematikus és/vagy időrendi blokkok kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a konferencia előadóinak, (a kötet szerzőinek) munkáját, abban a reményben tesszük közzé a barátságról szóló könyvünket, hogy „lábjegyzeteink” számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„Most aztán, nevetségesek lettünk...
Mert ... mi úgy véljük, barátok vagyunk...
de hogy mi a barát,
azt nem voltunk képesek fölfedezni.”***

PHILIA ÉS PHILOSOPHIA: A „BARÁTSÁG” SZEREPE PLATÓN FILOZÓFIA-FELFOGÁSÁBAN

MOGYORÓDI EMESE

A GÖRÖG FILOZÓFIA két legkiemelkedőbb alakja, Platón és Arisztotelész közül köztudottan Arisztotelész fordított nagyobb figyelmet a barátságra (*philia*): a *Nikomachoszi Etika* tíz könyvéből kettőt is (VIII-IX.), az *Eudemoszi etikából* pedig egyet (VIII.) e fogalom tárgyalásának szentelt. Noha a barátság Platón egész életművében fel-felbukkan, egy korai dialógusa (a *Lüszisz*) pedig teljes egészében e fogalom megvitatását célozza meg, messze-menően fontosabb számára egy másik rokon fogalom, az *erósz*, olyannyira, hogy érett alkotói korszaka két centrális dialógusának, a *Phaidrosz*nak és a *Lakomának* is a középpontjába állítja. S míg Arisztotelésztől alig hallunk valamit az *erósz*ről – jellemző, hogy egy helyen „túlzásba vitt *philiának*” nevezi¹ –, Platónnál a *philia* tárgyalása még a *Lüszisz*ben is valójában erotikus narratív kontextusba helyeződik, miközben elemzése a dialógus során az *erósz* fogalmának tisztázásába fordul át.² Ennek alapján talán nem teljesen leegyszerűsítő a következtetés, hogy Arisztotelész nem volt valami szerelmes alkat, míg Platón nem becsülte sokra a barátságot – ha egyúttal azt is hozzátesszük, hogy a „szerelem” illetve a „barátság” mindkettőjük számára többet jelentett valamiféle empirikus pszichológiai érzelmenél, és mély összefüggésben áll azzal, ahogyan a filozófiáról mint kitüntetett emberi tevékenységről gondolkodnak. E kettejük közötti jellegzetes kontraszt okainak elemzése igen szép és nehéz feladat volna – ez utóbbi miatt itt erre nem is vállalkozom. Amit azonban e problematika tisztázása szempontjából talán a jelen keretek között is érdemes felvetni, az a következő: ha Platón számára az *erósz* fogalma messze-menően fontosabb, mélyebb és összetettebb mint a *philiáé*, s ha az *erósz* épp Platón filozófiáról alkotott felfogásában játszik kitüntetett szerepet – amint ez legnyilvánvalóbban a *Lakomában* megjelenik –, miért beszél Platón *philo-szophiáról*, miért nem alkotja meg ehelyett az *ero-szophia* kifejezést annak a tevékenységnek a jelölésére, melynek erőtlen utánzásával jelenleg magam is próbálkozom? Mulatságosnak tűnik belegondolni, hogy ha így tett volna, akkor bennünket most nem filozófusoknak, hanem „erozófusoknak” neveznének – s talán valamivel népszerűbb volna a filozófia szak (már ha az erotikát, nem pedig esetleg az eróziót asszociálnák hozzá...).

¹ NE IX. 1171a11.

² Ez Kahn észrevétele (ld. *Plato and the Socratic Dialogue*, 259. o.).

Ez a felvetés nem annyira abszurd, mint amilyennek első pillantásra tűnik. Köztudott ugyanis, hogy Erósz a *Lakomában* a filozófus szimbólumaként jelenik meg, és éppen annak okán, hogy Porosz és Penia fiaként középen áll a teljes bölcsesség és a tökéletes tudatlanság között, ennélfogva vágyakozik a bölcsességre, illetve annak „barátja” (*philosz*):

Középen van a bölcsesség (*szophiasz*) és a tudatlanság (*amathiasz*) közt is, éspedig a következőképpen: egyetlen isten sem bölcselkedik (*philoszophei*), s nem is kíván bölcs lenni (*oud' epithümei szophosz geneszthai*), mert már az; és egyáltalán, aki bölcs, az nem vonzódik a bölcsességhez (*ou philoszophei*). De a tudatlanok (*hoi amatheisz*) sem vonzódnak a bölcsességhez (*philoszophuszin*), s nem is kívánnak bölcsnek lenni (*epithümuszin szophoi geneszthai*); hiszen épp ez a legsúlyosabb tudatlanság (*amathia*), hogy valaki se nem szép, se nem okos, mégis azt hiszi, hogy mindez megvan benne a kellő mértékben. Aki tehát nem sejtí, hogy híjával van valaminek, az nem is vágyakozik arra, amiről nem sejtí, hogy hiányzik neki.

— Hát akkor kik a bölcselők (*hoi philoszophuntesz*), Diótima — kérdeztem én —, ha se nem a bölcsök (*hoi szophoi*), se nem a tudatlanok (*hoi amatheisz*)?

— Ez mostmár — mondta — egy gyerek előtt is világos: a kettő között vannak, s közöttük van Erósz is. A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szépség szerelme (*erósz peri to kalon*), tehát Erósz szükségképpen a bölcsesség barátja (*philoszophon einai*) is, s mint ilyen, középen van a bölcs (*szophu*) és a tudatlan (*amathusz*) között.³ (*A lakoma* 203e4-204b5)

A *Phaidroszban* Platón világossá teszi, hogy a *philo-szophosz* szó megalkotása mögötti logika lényegében ugyanez:

Szókratész: De mostmár eleget szórakoztunk a beszédekkel. Menj hát, és mondd meg Lüsiasznak, hogy mi ketten elsétálva a nimfák forrásához és a múzsa templomához hangokat hallottunk, amelyek azt üzenik Lüsiasznak és mindenkinek, aki csak beszédeket ír, továbbá Homérosznak és mindazoknak, akik csak költői műveket alkottak dalban vagy anélkül, végül Szolónnak és mindazoknak, akik politikai ügyekben írtak — törvények neve alatt — műveket: aki úgy alkot ilyen műveket, hogy tudja, miként áll az igazság, és támogatni is képes, amit írt, azáltal, hogy számot tud adni róla, s beszédben maga képes megmutatni, hogy az írás szegényes dolog az eleven szóhoz képest, az ilyen embert nem az írás valamely műfajának neve alapján kell elnevezni, hanem arról, amire voltaképpen komolyan törekedett.

Phaidrosz: Milyen elnevezéssel illetnéd hát?

Szókratész: A bölcs (*szophosz*) név, Phaidrosz, túlzásnak tűnik előttem, s csupán istenhez illőnek; de már a „bölcsesség barátja” (*philoszophosz*) vagy valami efféle rendjén való, s hozzá illőbb volna.⁴ (*Phaidrosz* 278b7-d6)

³ Telegdi Zsigmond fordítása Horváth Judit átdolgozásában — saját javításaimmal (M.E.).

⁴ Kövendi Dénes fordításának felhasználásával.

Szókratész filozófusi mivoltának, s egyúttal „jámborságának” kulcsa is az a meggyőződés, hogy „egyedül az isten bölcs”,⁵ ezért Szókratész védőbeszédében különösen kínosan ügyel rá, hogy semmilyen módon ne tulajdonítson magának se bölcsességet, se bizonyos tudást semmi olyasmivel kapcsolatban, ami meghaladja az emberi értelmet. Platón ugyanakkor habozás nélkül kijelenteti Szókratészszel, hogy „semmi máshoz nem ért(ek), csak a szerelemmel kapcsolatos dolgokhoz” (*uden ... allo episztaszthai é ta erotika*)” (*A lakoma* 177d7-8),⁶ mely tudománya ugyan a titokzatos Diotimától származik, ennek okán azonban nem kevésbé minősül tudásnak és bölcsességnek. Erósz és az „erotikus dolgok” tehát mély összefüggésben állnak Platónnál mind a bölcsességgel, mind a bölcsességre való vágyakozással (*philosophia*), ezért joggal vethető fel a kérdés, miért nem jelzi ezt az összefüggést terminológiaiailag is, azáltal hogy a *philosophia* helyett bevezetné vagy megalkotná az *erosophia* kifejezést?

Platón persze közismerten nem kényes a terminológiai konzisztenciára vagy pontosságra, s az sem kizárható, hogy egyszerűen a nyelvi konzervativizmus határozza meg választását — ha igaz, hogy Püthagorasz használta először a *philosophia* és *philosophosz* kifejezéseket.⁷ A fent idézett *Lakoma* passzus azonban arra utal, hogy ez a terminológiai nemtörődomség akár zavaró is lehet. „A bölcsesség ugyanis a legszebb dolgok közé tartozik, Erósz pedig a szépség szerelme (*erósz peri to kalon*), tehát Erósz szükségképpen a bölcsesség barátja (*philosophon einai*) is” — mondja Diotima. Egy terminológiával kapcsolatosan faxnisabb olvasót e csodás gondolat arra készíthet, hogy eltöprengjen rajta, vajon miért csupán „barátja” Erósz a bölcsességnek, holott a szépséghez „lángoló szerelemmel” viszonyul (miközben azért a bölcsesség is a legszebb dolgok közé tartozik). A szintén idézett *Phaidrosz* passzus olvastán azonban megnyugodhat, ugyanis ebből világossá válik, hogy Platón nem feltétlenül ragaszkodik épp a *philo-sophia* kifejezéshez a *sophia* iránti vágy megnevezésében (“de már a bölcsesség barátja *vagy valami efféle* rendjén való ... volna”), így nem szükséges fennakadni azon sem, hogy Erósz *philiával* szereti a bölcsességet, és nem *erósszal*. Platón mindazonáltal mégiscsak a *philosophia* kifejezést preferálja, és úgy vélem érdemes elgondolkodni rajta, miért. Centrális kérdésünket tehát így is megfogalmazhatnánk: miért nem *expressis verbis* „erotikus” Platónnál a bölcsesség iránti vágy, ehelyett miért „philotikus”? Nem lehetséges, hogy Platónnak voltak bizonyos megfontolásai arra vonatkozóan, hogy megtartsa a *philia* főnevet a nagy karriert befutott *philosophia* szóösszetétel egyik tagjaként?

⁵ Szókratész védőbeszéde 23 a. Ha másként nem jelölöm, a görög szövegeket saját fordításomban közlöm (M. E.).

⁶ Vö. *A lakoma* 198d, ahol Szókratész ezt látszólag visszavonja — a passzus azonban ironikus.

⁷ Vö. Diogenész Laertiosz I.12.

A kérdés megválaszolásához először is tisztáznunk kell a *philia* és az *erosz* főnév illetve a *phileo* és az *erao* ige jelentéstartományainak különbségeit. Közös bennük, hogy mindkettő valamiféle vágyakozást vagy vonzalmat jelöl. Döntő különbség azonban, hogy az *erosz* érzéki vagy egyenesen szexuális vágy, míg a *philia* inkább a magyar „szeretet”-hez áll közel, tehát szublimáltabb, az érzékiséghez nem kötődő vágy. A másik fontos különbség, hogy míg az *erosz* lehet egyfelől nem egyenrangúak közötti, másrészt pedig egyoldalú vonzalom, addig a *philia* általában egyenrangú felek közötti, másrészt pedig kölcsönös vonzalom. Amint Charles Kahn felhívja rá a figyelmet, az *erosz* által konnotált aszimmetria, illetve a *philia* által implikált szimmetria a magyarázata, hogy Platón az emberi psziché és a Jó illetve a Szép ideája közötti vágy-kapcsolatot az *erosz* fogalmával jellemzi, minthogy a kölcsönösség képzele erre a viszonyra teljességgel inadekvát volna.⁸ Ha ez így van — márpedig a gondolatlan nehéz nem egyetérteni —, akkor még élesebben vetődik fel a kérdés: miért tartja meg — vagy vezeti be — Platón a *philosophia* kifejezésben a *phileo* ige ezzel világosan ellentétes konnotációit arra a viszonyra vonatkozóan, mely a filozófust a „bölcseességhez” kapcsolja?

A kérdés megválaszolásához egy olyan dialógust javasolnánk kiindulópontul, amelyikben ugyan egyáltalán nem játszik szerepet a szoros értelemben vett filozófiai *erosz*, bőven előfordul azonban egyfelől a *philia*, másfelől centrális téma a filozófia, mégpedig egy olyan helyzetben, ahol a filozófia (helyesebben a *szophia*) iránti vágy egyáltalán nem a diszkusszió tárgya, hanem voltaképpen e vágy felkeltése a célja. A *Gorgiasz*ról van szó, arról a dialógusról, melyet joggal neveztek Platón „filozófiai kiáltványának”, ahol először vet számot egy olyan kérdéssel, amit azután csupán az *Állam* holisztikus metafizikai apparátusával vél adekvát módon kezelhetőnek. „Hisz ... arról beszélgetünk, aminél nemigen találhat komolyabb tárgyat senki, akinek csak egy csöpp esze is van — tehát arról, hogy milyen életet éljen az ember” (500c)⁹ — mondja Szókratész Kalliklésznek, majd arra buzdítja, hogy ha jól akar élni, forduljon a filozófia felé. A filozófia Kalliklész megelőzőleg, egyenesen Szókratész iránti barátságától indítatva kifejtett nézetével szemben Szókratész szerint egyáltalán nem „idétlen” és „gyerekes” dolog (485a-d, e), hanem az egyetlen üdvözítő tevékenység annak a számára, aki valóban tudni akarja, hogy milyen a jó élet. Kalliklész, Nietzsche *Übermensch*ének halhatatlan modellje az anti-filozófus modellje is lehetne. S minthogy ugyanakkor nem pusztá udvariaskodás a részéről, midőn megjegyzi, hogy mindazt, amit Szókratésznek mond és tanácsol, barátilag teszi (485e), sem a paradigmatis filozófus részéről, hogy a „barátság istenére” kérve (500b) szólítja fel beszél-

⁸ Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*, 261. o.

⁹ Vö. *Gorgiasz* 472c-d, 487e-488a, 492d és *Állam* 352d.

getőtársát, hogy a legőszintébben mondja ki, mit gondol párbeszédük nem kis tétre menő tárgyaról, valamint „kedves barátjának” nevezi (482a5), összecsapásuk mély tanulságokkal szolgálhat centrális kérdéseinkre vonatkozóan.

Induljunk ki a következő kérdésből: mennyiben tekinthető Kalliklész anti-filozófusnak? Első pillantásra eltűzottnak vagy egyenesen hamisnak tűnik ez a beállítás, hiszen a beszélgetőtársak közül épp Kalliklész az, aki nyomatékosan hangsúlyozza Szókratésznek, hogy egyáltalán nem becsüli le a filozófiát, ellenkezőleg, úgy tartja, hogy mértékkel élvezve egyenesen tetszetős (*kharin*, „bájos, tetszetős, elegáns” 484c6),¹⁰ sőt, a műveltséghez (*paideiasz kharin*, 485a4) nagyon is szükséges foglalatosság (485a). Milyen fenntartásai vannak Kalliklésznek mégiscsak a filozófiával szemben? Hadd idézzem itt hosszabban az ide vonatkozó beszédet, mely egyike azon szövegeknek, ahol Platón művészi ábrázoló-készsége és jellemérzékenysége feledhetetlen magasságokba szökik:

Mert mulattató a filozófia, kedves Szókratész, fiatal korunkban, mértékkel élvezve; de kész veszedelem, ha a kelleténél többet bibelődünk vele. Hiába kiváló tehetségű valaki, ha egy meghatározott koron túl is filozófiával tölti meg az életét, szükségképpen tapasztalatlan marad mindabban, amiben pedig jártasnak kell lennie, ha tisztességes és megbecsült ember akar lenni. Nem fogja ismerni állama törvényeit, nem fogja tudni, hogyan beszéljen az emberekkel magán- és közügyekben, és az emberek örömeiben-vágyaiban, és egyáltalán emberismeretben teljesen járatlan marad. [...] A filozófiával műveltségünk céljából foglalkozni szép dolog, s éppen nem válik szégyenére az ifjúnak. De már nevetségesnek tartom, ha valaki még meglelt korában is filozofál. A bölcselkedőkkel úgy vagyok, mint azokkal, akik gügyögnek és idétlenkednek. Ha kisgyermek gügyög, akihez még illik az ilyen beszéd, s idétlenkedik akár — ezt szeretem, ez kedves, a gyermeki természettel összhangban álló dolog. Mint ahogyan van abban valami bántó, fülsértő és erőltetett, ha egy ilyen kis fickó tisztán, értelmesen ejt minden szótagot. Ha ellenben férfiút hallunk gügyögni, s látunk gyermeki módra játszani, nevetségesnek, férfiatlannak fogjuk ítélni, s a legszívesebben jól megvernénk. Így vagyok a filozofálókkal is. Serdületlen ifjúban szeretem a filozófiát; itt helyén van, s szabad lelkületűnek tartom az ilyesmivel foglalkozó fiataalt, mint ahogy szolgalelkűnek, szép és nemes tettekre képtelennek azt, aki nem filozofál. De ha érettebb ember foglalkozik filozófiával, s nem tudja abbahagyni, az illet, Szókratész, meg kellene botozni. Mert ahogyan az előbb is mondtam, ha mégakkora tehetsége van is az ilyennek, férfiatlanná válik, egyre csak kerüli a nyilvános élet zaját s a piacot, ahol a költő mondása szerint a hírnevet szerzi az ember, elbújik egy rejtett zugba, három-négy ifjú társaságában ciripelve ott tölti hátralévő napjait, és soha nem hagyja el a száját egyetlen nagyszerű, szabad, hatékony gondolat sem. [...] Vegyük azt az esetet, hogy valaki téged vagy más hozzád hasonlót börtönbe hurcol, jogtalansággal vádol, amikor semmit sem követett el. Nemde azt sem tudnád, hová légy, csak ájúlodoznál, s néma zavarodban a szádat tátanád. Amikor azután a törvényszék elé idéznek,

¹⁰ Körülbelül úgy van vele, mint II. Dionüsziosz Platón filozófiájával. Vö. *Hetedik levél* 338d-e.

legyen bár hitvány és rossz a vádlód, meg kellene halnod, ha az halálos büntetést kérne rád. Ugyan micsoda bölcs művészet az, amely egy tehetséges férfiút annyira hitvánnyá tehet, hogy sem magán nem tud segíteni, a legnagyobb veszélyekből sem magát, sem másokat nem képes kimenteni, s emellett ellenségei minden vagyonából kiforgathatják, és hazájában megbecsülés nélkül kell élnie? Az ilyen embert — bocsáss meg a durva kifejezésért — bárki büntetlenül képen teremtheti. Ezért hát, jó barátom, engedelmeskedj nekem, hagyd abba az okoskodást, tetteiben keresd az élet szép összhangját, azt gyakorold, ami mások előtt értelmesnek mutat; űzze más azt a díszes foglalkozást, nem tudom, fecsegésnek vagy butáskodásnak mondjam, amely miatt „háza tája pusztul és néptelen marad”. Ne azokat vedd hát példaképül, akik ily csekélységeken vitatkoznak, hanem azokat, akik hírt, vagyont és sok más javat szereznek maguknak.¹¹ (484c-486d)

Kalliklész mondandójának veleje egészen világos: a tevékeny és a szemlélődő életet állítja szembe egymással — amint azt az ikerfivérek, Zéthosz és Amphión példájával paradigmatikusan szemlélteti is. Mindaddig rendben van a filozofálás, míg az ember gyerekének nem kell a tettek mezejére, azaz a nyilvános közelet porondjára lépnie, ahol szabad athéni polgárhoz illendően meg kell mutatnia, hogy talpig férfi, nem pedig valami anyámasszony katonája. Kalliklész jóindulatú figyelmeztetése a görög archaikus értékek felől tekintve több, mint érthető. Morális paradigmája alapvetően a heroikus kor öröksége, Akhilleuszé, Aiaszé, a marathóni hősöké, és mindazoké, akik erejükkel, bátorságukkal, szabadságszeretetükkel, és általában „férfierélyükkel” (*areté*) nagyra tették Hellaszt, ezért hírnevük joggal élte túl nem csupán az archaikus kort, hanem magát az ókori görögséget is, arisztokráciástul, oligarchiástul, demokráciástul. Nietzsche óta szokás Szókratész moralitásában egy ezzel gyökeresen ellentétes attitűdöt látni, s ezt épp a *Gorgiasz* nem kis mértékben alá is támasztja. Nem véletlen, hogy heroikus formátumú barátja, Kalliklész épp akkor csattan fel, s veszi fel a kesztyűt harmadikként, amikor Szókratész Gorgiasszal való beszélgetését követően, immár másodszor, Pólosszal is arra a konklúzióra jut, hogy rosszabb jogtalanságot elkövetni, mint elszenvedni, de ha már elkövettük, még rosszabb nem megbűnhődni érte, mint megbűnhődni.

Kalliklész: Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értjük a szavaidat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell. (481b-c)

¹¹ Péterffy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit (Platón: *Gorgiasz*. Platón összes művei kommentárokkal. Atlantisz, Budapest 1998). Ha másként nem jelölöm, a *Gorgiasz* szövegeket ebből a kötetből közlöm (M. E.).

Akár tetszik ez egy későbbi morális paradigma felől tekintve, akár nem, Kalliklész fölháborodását mégiscsak a görögség hagyományos értékei táplálják, elsősorban a „szeresd felebarátaidat, gyűlöld ellenségeidet” imperatívusza, vagy egyszerűbben fogalmazva a *talio* elv. Kalliklész tömören és világosan megfogalmazza a *talio* elv háttérében álló, örökvényű morálpszichológiai motivációt:

Egy férfihoz nem ... illik a más jogtalan cselekedeteit eltűrni, ez csak a rabszolgának való, akinek jobb meghalni, mint élni, mert ha igazságtalanul megtámadják, s lábbal tiporják, nem tud segíteni sem magán, sem másan, aki a szívéhez közel áll. (483b)

Azzal, hogy Szókratész ezt a paradigmát mintegy a „szeresd felebarátaidat, ne gyűlöld ellenségeidet” elvével igyekszik felváltani, úgy látszik a heroikus morális kódex neuralgikus pontjára tapint. Ezért fakad ki ellene őszinte fölháborodással büszke arisztokrata barátja. Am ez csak látszat, s Kalliklészsel folytatott beszélgetése — némiképp sarkítva — felfogható úgy is, mint amelyben Szókratész ezt a látszatot kívánja eloszlatni. A *Gorgiasz*-ból persze talán valóban nem derül ki elég világosan, hogy Szókratész éppúgy tudja, mit követel a heroikus értékeken nyugvó polisz társadalom egy magát valamire tartó férfiútól, mint macsó barátja. Védőbeszédében azonban — beszélgetőpartner híján — maga tesz egy hasonló elveken alapuló ellenvetést magamagával szemben, miután amellet érvel, hogy tevékenysége, mellyel állítólagosan megrontja az ifjakat, valójában a város javára végzett legüdvösebb szolgálat:

Mármost, joggal tűnhet különösnek, hogy én ezeket a tanácsokat magánúton eljárva osztogatom, s így nyüzsgölődöm körülöttetek, nyilvánosan azonban nem merek elébetek, a Népgyűlés elé lépni, hogy a városnak tanácsokat adjak. (*Szókratész védőbeszéde* 31c)

Az ellenvetés a klasszikus kori politizálás azon felfogásán alapul, melyet Periklész fogalmaz meg az athéniek halotti beszédében:

Mindenki egyformán törődik otthona és az állam ügyeivel, s bármilyen elfoglaltsága van is, nem kevésbé tájékozott a közügyekben sem. Mert mi vagyunk az egyetlenek, akik a közélettel szemben teljesen közönyös embert nem visszahúzódnak, hanem semmirevalónak tartjuk [...].(Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború* II.40.2. — Muraközy Gyula ford.)

Kalliklész jóindulatú tanácsa ugyanezen erkölcsiségből táplálkozik. A „tevékeny élet” valójában a szorosabb értelemben vett politikai aktivitást jelenti, melyből egy szabad athéni polgár nem vonhatja ki magát anélkül, hogy „köz-megvetés tárgyává” (*atimosz*, *Gorgiasz* 486c2) ne válna, amint arra Kalliklész egy némiképp eltérő összefüggésben rámutat.¹² Szókratész azonban, úgy lát-

¹² A „dramatizált eposz” és az „esztétikai szókratizmus” eszméje mögött Nietzsche-nél is megfigyelhető ez a vád Szókratészsel szemben (*A tragédia születése*, 102-104. o.), mely explicitté a „teoretikus ember” szimbólumában válik (i.m.)

szik, valami másban látja az ellentétet Kalliklész és a maga életmódja között, és nem gondolja, hogy filozofálása ne volna a fenti értelemben vett „tevékeny” élet, ellenkezőleg:

Szerintem rajtam kívül csak kevesen, de lehet, hogy egyedül csak én vagyok az, aki ma Athénban az igazi politikai művészetet (*politiké techné*) képviselem, és a gyakorlatban is alkalmazom (*kai prattein ta politika*). (521d)

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy védőbeszéde egy centrális pontján, amikor ismét egy maga által felvetett ellenvetésre válaszol, nevezetesen, hogy ha talán az athéni ifjakra nem is ártalmas, filozofáló életmódja legalábbis önmagára nézve jelent életveszélyt, Akhilleuszra hivatkozik, mint követendő példaképre (*Szókratész védőbeszéde* 28b-d). Arra az Akhilleuszra, akit sok mindennel lehet vádolni, de azzal nem, hogy visszarettent volna a „tettől”. Ugyanis a heroikus kiválóság-eszményt valójában korántsem a „bunkó macsó” testesíti meg, aki a „tettek embere”, de a feje üres, mint egy hordó. Ezt többek közt épp abból tudjuk, amit Akhilleusz apja, Péleusz köt a fia lelkére, mielőtt csatába küldi: „szónak szónoka légy, és végbevívője a tettnek (*miúthón te rhétér’ emenai préktéra te ergón*, *Iliasz* IX.442-43 Devecseri Gábor fordítása). Épp a görögök ne tudták volna, hogy az ideális férfi, amellettt hogy erős és bátor, okos is (no meg szép), azaz minden tekintetben kiváló ember? Kalliklész is épp emiatt tartja fontosnak a műveltséget (*paideia*), s vele együtt természetesen a filozófiát is. Szókratész és Kalliklész kiválóság-ideáljának különbsége tehát bonyolultabb, semmint hogy az „elméleti” (értsd: „visszahúzódo”) és a „gyakorlati” (értsd: politizáló) élet közötti ellentétre volna redukálható. Mit ért hát Kalliklész „filozófia” alatt, és pontosan mire valónak tartja? Mit ért alatta Szókratész, és milyen szerepet játszik felfogásában a *philia*?

Ennek tisztázásához röviden utalnom kell párbeszédük főbb pontjaira. Míg Gorgiasszal és Pólosszal folytatott beszélgetésükben még elsősorban a retorika mibenlétének és hasznának tisztázása a centrális kérdés, és csak másodsorban a jó élet, addig Kalliklésszel már kizárólag ez utóbbi a vita tárgya, a retorikát gyakorlatilag elfelejtik. Nem mintha Kalliklész számára kevésbé volna fontos a retorika vagy kevésbé jó szónok volna, ellenkezőleg. Ám szónoki kiválósága Gorgiasszal és Pólosszal szemben nem abból táplálkozik, hogy elsajátította a retorika fogásait, hanem abból, amit Szókratész azonnal észrevesz, és lelkesen üdvözlő beszélgetőtársa jellemében: Kalliklészben megvan „a tudás (*epistémé*), a jóindulat (*eunoia*) és az őszinte, nyílt beszéd (*parrészia*)” (487a). Kalliklész velejéig azonosul azzal az állásponttal, amit Szókratésszel szemben képvisel (ti. hogy a jogtalanság elkövetése és az efféle tettekkel szembeni büntetés elkerülése nem hogy a legnagyobb rossz, hanem

122. o.), és visszatér a platóni dialógus kritikájában is („A filozófiai gondolat burjánzik el itt a művészetben”, l.m. 116. o.). Nietzsche persze a nem-teoretikus életet nem a politikai aktivitással, hanem a (tragikus) művészettel kapcsolja össze.

egyenesen a legnagyobb jó) ezért „a tömegnek” nem fog semmiféle engedményt tenni, így Gorgiasszal és Pólosszal ellentétben a közerkölcsök képviselőivel szembeni „szégyen” (*aídosz*) nem akadályozhatja meg benne, hogy ki mondja, amit gondol, s bátran és felkészülten érveljen álláspontja mellett. Szókratész szemében Kalliklész ezen hozzáállása a legmelegebben üdvözlendő:

Szókratész: A helyzet tehát a következő. Ettől kezdve ha a beszélgetés folyamán valamiben egyetértesz velem, arról tudhatjuk, hogy részemről is és részedről is alapos ellenőrzésen esett át, és nincs szükség egyéb próbára. Mert ki van zárva, hogy akár tudatlanságból fogadnád el valamelyik állításomat, akár mert a kelleténél nagyobb benned a szégyenérzet, és becsapni sem akarnál az egyetértéssel, hiszen magad mondod, hogy a barátom vagy. Ha tehát mi ketten, te és én egyetértünk, az azt jelenti, hogy eljutottunk az igazsághoz. Szoborról pedig nem is vitázhatnánk, Kallikléstem, mint arról, ami miatt engem megróttál: milyen legyen az ember, mivel foglalkozzék s meddig a határig, ha fiatalabb, ha öregebb?¹³ (487e)

Hogy miért örül annyira Szókratész, hogy Kalliklésszel folytathatja a beszélgetést, azt nem csak az magyarázza, hogy gyökeresen ellentétes álláspontjaik ütköztetésével közelebb juthatnak az igazsághoz, hanem az is, ami ennek a másik oldala. Amikor ugyanis Gorgiasszal folytatott beszélgetése egy pontján megkülönböztet egymástól „erisztikus agónt” (veszekedő vitatkozást) és dialektikus párbeszédet, és kifejti, hogy míg az előbbiben a partnerek csupán a győzelemre törekcsenek, és elkerülni igyecksenek, hogy megcáfolják őket, az utóbbiban ennek éppúgy örülsnek, mint ha másokat cáfolnak meg ők, azt is hozzáteszi, hogy nincs is nagyobb rossz, mint ha az ember hamis véleményeket dédelget beszélgetésük tárgyáról.¹⁴ Így nem csoda, hogy míg Póloszt „társának” (*hetaire*), addig Kalliklést egyenesen „kedves barátjának” (*phile hetaire*, 482a5) nevezi. Hiszen ha a legnagyobb rossz az, ha az ember hamis véleményeket táplál az igazságos és az igazságtalan kérdésében, s ha tehát a legnagyobb jó, ha ezektől megszabadul, s ha másfelől Kalliklész Szókratésszal gyökeresen ellentétes álláspontját őszintén, nagy tudással és alapvetően jót akarva szembeszegezi Szókratészével, Kalliklész valóban nagy jót tehet vele, ennél fogva a barátja. Kalliklész „próbaköve” Szókratész nézetei helyességének vagy helytelenségének — és fordítva. Mint Szókratész kifejti, ő ezen az

¹³ Horváth Judit fordítása alapján.

¹⁴ „Ha te is azon emberek sorába tartozol, ahová én, nagyon szívesen keresztűzbe veszek; de ha nem, inkább abba hagyom. S hogy én milyen emberek közé tartozom? Azokhoz, akik szívesen veszik a cáfolatot, ha tévednek valamiben, de szívesen cáfolnak is, ha történetesen másvalaki téved; s azokhoz, akiknek, ha őket cáfolják, az semmivel sem kellemetlenebb, mint ha ők cáfolnak másokat. Sőt, ha engem ér cáfolat, azt annyival jobbnak is tartom, amennyivel jobb, ha az ember maga szabadul meg a legnagyobb rossztól, mint ha valaki mászt szabadít meg. S azt hiszem, nagyobb rossz nem is érhetné az embert, mint a hamis vélemény arról, amiről most beszélgetünk.” (457c-458b)

interakción csak nyerhet. Mert ha kiderül, hogy nézetei helytelenek, akkor megszabadulhat a helytelen vélekedéstől. Ha viszont Kalliklésznek nem sikerül megcáfolnia őt, akkor felteheti, hogy a nézetei helyesek.¹⁵ A gondolat, hogy a legnagyobb rossz a tudatlanság (*amathia*), abban a specifikus értelemben, hogy az ember azt hiszi, tud valamit, miközben nem ez a helyzet, Platón jóval későbbi műveiben is felbukkan, úgyhogy a platóni filozófia-felfogás centrális összetevőjeként kell rögzítenünk.¹⁶ Ha tehát ki akarjuk deríteni, mennyiben tekinthető Kalliklész az antifilozófus modelljének, fel kell tennünk a kérdést, miként is áll ezzel ő?

Itt visszatérnék a köztük zajló dialógusra. Szókratész és Kalliklész beszélgetésének közvetlen tárgya tehát az, vajon igaza van-e Szókratésznek, miszerint rosszabb a jogtalanság elkövetése, mint elszenvedése, de a legnagyobb rossz, hogy ha már elkövettük a jogtalanságot, megússzuk a büntetést. Ennek a nézetnek első pillantásra a világon semmi köze sincs ahhoz a kérdéshez, hogy érdemes-e filozófiával foglalkozni érett férfikorban vagy sem, attól eltekintve, hogy e kérdés tárgyalásának közege természetszerűleg a filozófia, legalábbis szókratészi-platóni értelemben véve. De Kalliklész mindjárt a beszélgetés elején bizonytságot tesz róla, hogy elméleti szempontból messzemenően felkészültebb, mint akár Gorgiasz, akár Pólosz, vagy mint az az álláspontja sejteti, hogy csupán addig szabad filozófiával foglalkozni, míg az ember el nem éri a tettek mezejére szólító férfikort. Ugyanis nem egyszerűen szembe-szegezi Szókratész álláspontjával a magáét, hanem komoly elméleti apparátussal is támogatni tudja. Sőt, éles szemmel észreveszi, hogy Szókratész miként „húzta csőbe” Gorgiaszt és Póloszt, ráadásul arra is magyarázattal szolgál, hogy Szókratész nézetei miféle kétséges ideológiai talajból táplálkoznak. Elméleti megfontolásai a híres *nomosz-phüszisz* vita ún. extrém *phüszisz*-párti álláspontján alapulnak. E szerint a jogtalanság elkövetése morálisan egyáltalán nem elítélendő dolog, ellenkezőleg:

A természet ... azt mutatja, hogy úgy jogos, hogy a derekabbnak többje legyen, mint a hitványnak, a hatalmasabbnak többje, mint a gyöngének. És ezt látjuk mindenütt: az állatoknál is, és az emberek összes államában és nemzetségében azt ismerik el igazságosnak, hogy a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, s hogy övé legyen mindenből a nagyobb rész. Ugyan milyen jogn támadott Xerxész Görögországra

¹⁵ „Már vitánk előbbi szakaszában is úgy láttam ezt a dolgot, ahogy most mondom, s hogy valami erős kifejezést használjak, vaserejű és gyémánt keménységű okok kapcsa tartja össze, legalábbis nekem úgy tűnik. S ha nem tudjátok ezt a kapcsolatot szétfejtetni, akár te, akár valaki, aki nálad erősebb, beszélhetek akármit, nem lesz igazatok, ha nem azt mondjátok, amit én. Én tudniillik, hogy mindig ugyanazt ismétlem, nem tudom, mi itt az igazság; de akivel eddig beszélgettem, ahogyan most veled, mind nevetségessé vált, ha más véleményen volt. Felteszem tehát, hogy az én nézetem helyes.” (508e-509b)

¹⁶ Vö. *Theaitétosz* 149 a – 151 d, 157 c – d; *A szofista* 228 d – 231 b.

vagy atyja a szküták ellen? S ezer más ilyen példát idézhetnék! Az ilyenek, az a véleményem, mind a természetes jog szerint járnak el, sőt, Zeusra, valami törvény, a természet törvénye (*kata nomon ... ton tész phüszeosz*), csak éppen nem a mi kimódolt törvényünk szerint, mert mi a legerősebbeket s legkiválóbbakat már gyermekkoruktól nevelés alá fogjuk, mint az oroszlánkölyköket, és ráolvasásokkal és varázslatokkal szolgává tesszük őket, untalan azt hirdetve nekik, hogy egyenlő részt kell birtokolni mindenkinek, mert így szép és igazságos. De aztán ha előlép egy nagyra termett férfiú, lerázza magáról ezt a nyűgöt, összetöri láncait és kiszabadul, lábbal tapossa irományainkat, ráolvasásainkat, varázsigéinket, természet ellen való törvényeinket, s rabszolgánkból, aki volt, urunkká lázad fel. Íme, ez már napnál világosabban a természet joga (*to tész phüszeosz dikaion*). (483c-484b)

Szókratész Kalliklész szerint ott húzta csőbe Gorgiaszt és Póloszt, hogy egyik sem merete nyíltan tagadni ezt a bizonyos „kimódolt” törvényt, ugyanis szégyellték felvállalni a „természet törvényét” a tömeggel szemben (482c-e). Ugyanis

a gyöngé emberek és a tömeg hozza a törvényeket, és ők a maguk szempontjából és a saját hasznukra állapítják meg és döntenek el, hogy mit kell dicsérni, mit kifogásolni. El akarják ijeszteni az erősebb és tehetősebb embereket, hogy ne törjenek náluk többre, és azért hangoztatják, hogy a nagyravágás csúnya és jogtalan, és hogy a jogtalanság éppen abban áll, ha valaki hatalomból, vagyonból a többieknél nagyobb részre tart igényt. Ők maguk nyilván elfogadnák az egyenlőséget, tekintve, hogy ők vannak lejjebb. (483b-c)

Míg Gorgiasz és Pólosz zavarba jöttek Szókratész érveitől, Pólosz pedig értetlenkedett, hogy is hihet valaki olyan butaságokat, mint Szókratész, Kalliklész egyáltalán nem jön zavarba, és nem szégyenkezik az ostoba tömeg előtt, sőt Szókratészen is keresztüllát: ő is csak a játék résztvevője, csatlakozik a tömeg ideológiájához, miközben hozzájuk hasonlóan végső soron őt is csak saját önös érdekei mozgatják.¹⁷

Kalliklész elképesztően mélyenszántó és komplex fejtegetései hallatán az ember valóban kételkedni kezd, vajon kigondolható-e mindez valamikor a serdülőkor bezártáig, s hogy előterjesztője érett férfikorában valóban ne foglalkozott volna filozófiával. S most az is világos, miért állíthatja Szókratész, hogy csodálatos „próbakőre” lelt emberében, melyen mintegy lemérheti, aranyból van-e a lelke (486d). S remélem, ahhoz is elég, hogy eddigi utalásaimmal fölkeltssem az érdeklődést a beszélgetés további menete iránt azokban, akik nem olvasták eddig alaposabban Szókratész és Kalliklész interakcióját. Ezt ugyanis részletesebben nem fogom ismertetni, csupán röviden térnék ki azon döntő pontjaira amelyek centrális kérdésünk megválaszolásához közelebb vihetnek.

Kalliklész tehát azt az álláspontot képviseli Szókratésszel szemben, hogy a jogtalanság vagy igazságtalanság elkövetése a legnagyobb jó, s ebbe termé-

¹⁷ Vö. Voegelin, *Order and History*, III, 32. o.

szetszerűleg beleérti, hogy az ember az efféle tetteket egyúttal meg is ússza szárazon. Mindez persze csupán a „természettől fogva” kiválóságokra vonatkozik, azokra, akiknek az ostoba és gyöngye tömeggel szemben mindez kijár, mint természetűtől, természetüktől fogva nekik járó rész. Álláspontja legmélyebb pszichológiai motivációja a hedonizmus, melyet ilyenformán sikerül egyenesen a morális imperatívusz rangjára emelnie. Mert hát

hogyan lehetne az ember boldog, ha szolgálja valakinek? Nem, nem, a természet rendje szerint nem ez a szép és jogos. Aki jól akar élni — most kertelés nélkül fogok beszélni — az vágyait nem fékezi, hanem hagyja nagyra nőni; elég bátor és elég okos ahhoz, hogy kis is tudja őket elégíteni, akármilyen nagyok és előteremtse nekik, amit csak kívánnak. ... Nos, Szókratész, te azt állítod, hogy mindig az igazságot kergeted, halljad hát, mi az igazság! Bujaság, féktelenség, szabadosság, ha van mód kiélni őket — ebben áll az erény, ebben a boldogság. A többi mind csak szépelgés, természetellenes nézetek, értéktelen locsogás. (491e-492c)

Igazán tanulságos lenne részleteiben végigkövetni, hogy ezt az elképesztően őszinte, hallatlanul bátran képviselt, s nyugodtan mondhatjuk archetipikus „filozófiát” pontról pontra miként cáfolja meg Szókratész. De zárjuk rövidre ezt az érdekfeszítő diskurzust azzal a kérdéssel, hogy valójában melyek is azok az értékek, amelyeket Kalliklész a legtöbbre tart, milyen viszonyban állnak ezek egymással, s miként adnak teret a cáfolatnak.

A cáfolat fordulópontja a következő ellentmondásra redukálható: amennyiben Kalliklész egyfelől eltökélt hedonista — tehát a jót azonosítja a gyönyörrel —, és amennyiben másfelől büszke arisztokrataként és ambíciózus politikusként a korlátlan hatalom megszerzésére törekszik — mert a szabadságot is nagyra tartja —, annyiban szükségképp ellentmondásba kerül önmagával. Ugyanis a feltétlen hedonizmus összeegyeztethetetlen a hatalom feltétlen akarásával, minthogy gyönyört érezhet egyfelől a gyáva is, sőt nagyobb gyönyört, mint a bátor, másfelől a homoszexuális prostituált is, aki pedig a macsó görögök által lenézett alávetett pozíciójában leledzik (vö. 494c-495c, 497e-499b). Csakhogy egy konzisztens hedonistának mindenképp a korlátlan hatalom megszerzésére kell törekednie, ennél fogva Kalliklész életstratégiája belső koherenciáját tekintve tarthatatlan. Ha ugyanis kizárja morális paradigmájából a férfiatlan vagy politikailag ártalmasnak minősítendő értékeket (amilyen a gyávaság vagy a homoszexuális prostituált gyönyöre), akkor egyúttal el kell ismernie, hogy vannak jó és rossz gyönyörök (tehát a gyönyör nem azonos a jóval). S ha ezt elismeri, akkor vagy a hedonizmust kellene feladnia, vagy a hatalom feltétlen akarását — illetve vele együtt a szabadságot és az olyan értékeket, mint a bátorság. Másfelől el kellene ismernie, először is, hogy életstratégiája *belső koherenciáját tekintve* tarthatatlan, és másodszor, hogy annak meghatározásában, hogy mindezek után valójában mi jó, és mi nem, nem hagyatkozhat az érzékeire, amelyek az „itt és most jót” mintegy automatikusan jelzik, hanem egy olyan instanciára van szüksége, mely képes

a látszólagos jót a valódi értéke felől megítélni. Eerre gondol Szókratész, amikor beszélgetésük e pontján szóba hozza a „szakértelmet”, és áttételesen arra buzdítja Kalliklészt, hogy forduljon a filozófia felé (500a-d). Kalliklész azonban nem látszik venni a lapot, és ezzel lassan elárulja számunkra, mi köze is van — helyesebben mennyiben nincs köze — a sajátos szókratészi-platóni értelemben vett filozófiához.

Mindenki tudja, hogy Platón nem véletlenül írt dialógusokat, ám a már kevésbé köztudott, hogy a dialógus forma egyik, ha nem a legfőbb játékba hozott sajátossága, hogy a dráma dimenziójával növeli a filozófiai mondandó közlési terét. Ennek egy szép példája figyelhető meg Kalliklész reakcióiban a jelen összefüggésben. Hogy Kalliklész miként viszonyul a filozófiához, azt Platón dramaturgiailag jelzi, alapvetően azzal, amit Kalliklész tesz (vagy ami történik vele) a beszélgetés közben, nem pedig azzal, amit mond. Két olyan dramaturgiai fordulópontját látom ennek a beszélgetésnek, amelyekkel Platón jelzi, hogy Kalliklész gondolkodásával avagy az életstratégiájával, hogy ne mondjam a „filozófiájával” hol van gond, s amelyek egyúttal azt is elárulják, mennyiben az anti-filozófus reprezentánsa. Platón mindezt először is azzal jelzi, hogy amikor Szókratész a homoszexuális prostituált gyönyörére tereli a szót, szinte látjuk, amint Kalliklész elpirul — és fölháborodott elszólása éppen abból a *szégyenből* (*aidosz*) táplálkozik, amelyet Gorgiasz és Pólosz Szókratészszel folytatott beszélgetéseiben oly éles szemmel kiszúrt, s amelyről állította, hogy rajta bizony nem fog erőt venni:

Szókratész: Bravó, édesem! Csak folytasd ugyanígy, ahogy elkezdted, valahogy ne-hogy pironkodni kezdjél! Természetesen nekem sem szabad zavarba jönnöm. Először is arra válaszolj, hogy ha valaki rühes és viszketést érez, és ha annyit vakaródzhat, amennyit csak akar, és vakaródzásban tölti életét, vajon boldog élet-e az övé?

Kalliklész: Miket beszélsz itt, Szókratész, s milyen közönségesen!

Szókratész: Zavarba is hoztam Póloszt is, Gorgiaszt is, és el is szégyellték magukat. Te azonban, Kalliklész, bátor ember vagy, úgyhogy biztosan nem fogsz zavarba jönni, sem megbotránkozni.

Kalliklész: Jó, nem bánom. A vakaródzónak is édes az élet.

Szókratész: Ha édes, akkor ugyebár boldogan él?

Kalliklész: Igen.

Szókratész: Vajon akkor is, ha csak a fejét vakarja? Vagy kérdezzetek tovább? Mit válaszolnál, Kalliklész, ha szép sorjában végigmennék mindenén, amije csak van? És hogy mindebből csak a lényegét emeljük ki, mi a helyzet a fajtalanodókkal (*kinaidosz*¹⁸)? Nem szörnyű, szégyenletes és megalázó az életük? Vagy mernéd azt állítani, hogy boldogok ezek is, ha bővében vannak annak, amit kívánnak?

¹⁸ A görög *kinaidosz* kifejezéshez sokkal erősebb obszcén konnotációk társulnak, mint a magyar „fajtalanodó”-hoz. Ch. Kahn meghatározása szerint „nagyjá-

Kalliklész: Nem szégyelled erre terelni a szót, Szókratész?

Szókratész: Vajon én terelem erre, barátom, vagy inkább az, aki minden megszorítás nélkül boldognak mondja azokat, akiknek gyönyörben van részük, mindegy, milyenben? Aki tehát nem különböztet meg jó és rossz gyönyöröket? Mondd csak, még mindig azt gondold, hogy a kellemes és a jó azonos? Vagy van olyan kellemes dolog, ami nem jó?

Kalliklész: Hogy ne kerüljek ellentmondásba korábbi állításommal, ha most különbséget teszek közöttük, inkább azt mondom, hogy ugyanaz.

Szókratész: Semmibe veszed korábbi megállapodásunkat, Kalliklész, és nem vizsgálhatod tovább velem a dolgokat annak rendje és módja szerint, ha olyasmit mondasz, ami ellenkezik a véleményeddel. (494c-495a)

Másodszor, jelzésértékű, hogy noha gondolatmenetük ezután a felvetés után még bőven folytatódik, míg Kalliklész radikálisan kilép a dialógusból (ld. az alábbi idézetet), beszélgetésüknek már ezen a pontján erőteljes hátrálásba kezd (vö. 501 c). Mihelyt érzi és felfogja, hogy amennyiben elismeri a racionális választás szerepét a boldog életben (ne feledkezzünk el róla, hogy az okosságot [*phronészisz*] is követendő erénynek tartja a maga számára, sőt, talán épp a legfontosabb erénynek, vö. 489e, 491b-d, 492a), és amennyiben életstratégiája két, egymással összeegyeztethetelen imperatívuszra épül, „filozófiája” saját súlya alatt omlik össze, kihátrál a dialógusból, mintha Szókratész elejétől fogva önmagával beszélgetett volna, s az ő álláspontja valójában egy pillanatra se tétetett volna kockára. Ismert és máig előszeretettel alkalmazott retorikai fogás ez, amint Voegeli nevezi, „a vulgaritás” egyik „adu ásza”, az „ezt mondd te!” kibúvója.¹⁹

Rövidre zárva a választ kérdésünkre, mennyiben tekinthető Kalliklész anti-filozófusnak, a filozófia szókratészi-platóni felfogása felől tekintve: annyiban, amennyiben egyedül a bölcsesség *látszata* érdekli, maga a bölcsesség egyáltalán nem („tettekben keresd az élet szép összhangját, azt gyakorold, ami mások előtt értelmesnek mutat”, 486c), hiszen még az sem érdekli, hogy esetleg téved az életstratégiájában, nem hogy az érdekelné, vajon akkor mi az igazság, ha nem az, amit ő vél annak. Különösen akkor nem érdekli a bölcsesség, ha a nyilvános megcáfoláson keresztül vezet az út hozzá, azon a megalázó helyzeten keresztül, hogy a heroikus morális paradigma által is nagyra tartott erényben, az okosságban egy szabad és büszke férfi valaki mással szemben alulmarad. Márpedig Szókratész kezdettől fogva jelezte, hogy a bölcsességhez

ból arra a férfire utal, aki a passzív partner szerepét élvezve az analíz közösülésben”; és hozzáteszi: „Az attikai törvénykezés úgy tűnik ezt egyenértékűnek tekint a férfi prostitúcióval, és elégségesnek arra, hogy az efféle cselekvőt megfossza polgárjogától” (*Plato and the Socratic Dialogue*, 136. o.).

¹⁹ Vö. *Order and History*, III, 27. o.

bizony ezen a megalázó helyzeten keresztül vezet az út, s azt is jelezte, hogy a maga számára ezt semmivel sem kevésbé tartja üdvözlendőnek, mint ha épp ő cáfol meg valaki mást. Kalliklész azonban radikálisan kilép a dialógusból, amint el kellene ismernie, hogy nem sikerült Szókratész morális álláspontját megcáfolnia, ellenkezőleg, az derült ki, hogy az ellenkező nézet, melyet Kalliklész teljes mellszélességgel, elméletileg felkészülten és a tömeg ostoba ideológiájára fittyet hányva képviselt, racionálisan tarthatatlan:

Szókratész: Így hát a megzabolázás jobb a léleknek, mint a zabolátlanság, ahogy pedig te gondoltad?

Kalliklész: Nem értem, miről beszélsz, Szókratész, kérdezz valaki mást!

Szókratész: Ez az ember a saját érdekében sem hajlandó eltérni azt, amiről éppen szó van: a megzabolázást.

Kalliklész: Egyáltalán nem érdekel, hogy mit mondasz. Eddig is csak Gorgiasz kedvéért válaszoltam. (505b-c)

A dráma szintjén Plátón jelzi, hogy a filozófus és az anti-filozófus ellentéte valójában nem a „visszahúzódo” és az „aktív” életet élő ember ellentéte, hanem a *valódi* bölcsességet és a bölcsesség *látszatát* szerető emberé.²⁰ A bölcsesség látszatát szerető ember csupán annyiban és akkor szereti a bölcsességet, amennyiben és ameddig uralhatja azt. Amint azonban kicsúszik a kezéből, és a bölcsesség kezdené őt uralni, elmenekül előle. Ezen a ponton válnak el egymástól útjaik, amint Szókratész eszkatologikus víziójában elválnak egymástól az igazságos és az igazságtalan lelkek útjai (523a-527a). Amikor Kalliklész beszélgetésük fent idézett pontján radikálisan kilép a dialógusból, felbomlik közöttük az a törekeny közösség is, ami legalább a párbeszédet lehetővé tette, s Szókratész — Gorgiasz kérésére — kénytelen maga bevégezni a „mesét”, „hogyan legyen neki füle-farka” (505c-d). A köztük zajló kommunikáció alapja ugyanis annak a *pathosznak* az egzisztenciális közössége, amelyre hivatkozva remélhette beszélgetésük kezdetén Szókratész, hogy megérthetik egymást:

Kalliklész: Mondd csak, Szókratész, tréfára vegyük vagy komolyan értsük a szavainkat? Mert ha komolyan kell értenünk, s az igazat mondod, akkor mi, emberek, alighanem fordított életet élünk, s mindenben az ellenkezőjét tesszük annak, amit kell.

Szókratész: Ha az emberi állapot (*pathosz*) legmélyén, amit az egyik ember így él meg, a másik meg úgy, valójában nem volna valami közös, valami, ami ugyanaz, hanem amit az egyik átél, ahhoz a többinek semmi köze sem volna, nemigen tudnák megértetni egymással, amit átélnek.²¹ (481b-d)

Szókratész megjegyzésében a közös *pathosz* egyenesen a *condition humaine* szimbóluma. A kompetitív értékek bűvkörében álló Kalliklész azonban a mély szimbolikus jelentést hordozó *pathoszt* pusztán „szerencsétlenséggé” értelmezi

²⁰ Vö. ezzel az *Államban* a „véleménykedelőket”, V.480a.

²¹ Horváth Judit fordításának felhasználásával.

át,²² és azzal vádolja Szókratészt, hogy moralizálásával a tömeg szimpátiáját akarja kicsikarni. A *phüszisz* rendjére hivatkozva az *Übermensch* félresöpri a szégyent (*aidósz*), mely meglátása szerint Gorgiasz és Pólosz intellektuális vereségét okozta, és „szégyentelenül”, az erősek és szabadok büszkeségével és bátorságával mondja ki, „amit gondol” (483a). Vereségét azonban legnagyobb megrökönyödésére mégiscsak hasonlóképp a „szégyen” okozza, amint okozta Gorgiaszét és Póloszét is, akik Kalliklész szemében férfiatlanul behódoltak a tömeg „ideológiájának”. Mit árul el mindez a filozófia és a barátság viszonyának platóni felfogására nézve?

1) A szégyen, mely Kalliklészben minden tudatos törekvése ellenére működik, a Jó homályos megsejtése, egyfajta velünk született morális érzék, mutat rá Charles Kahn.²³ Hozzátehetnénk, hogy annak a Jónak a tudattalan megsejtése, melynek „ideális” a természete, tehát nem csak nekem jó, hanem neked is, nem csak ebben a pillanatban jó, hanem örökké, nem csak ebből a szempontból jó, hanem mindenképp. 2) A Jóra irányuló ezen univerzális vágyra apellálva állíthatja Szókratész oly magabiztosan, hogy ha beszélgetőtársa nem tudja megcáfolni őt, akkor „Kalliklész soha sem fog összhangba kerülni Kalliklésszel, hanem egy életen át ellentmondásban lesz önmagával” (482b) — vagyis, hogy máskülönben *önmagával* kell örök meghasonlásban élnie, minthogy tudatos törekvései, hogy ne mondjam, a „filozófiája” nem lesz összhangban azzal, amire a lelke mélyén valójában vágyakozik, s amit így nem lelhet, se földön, se égen. 3) Az önmagával való összhang hiánya az, ami „zabolátlanságként” vagy „mértéktelenségként” (*akolaszia*) nyilvánul meg Kalliklész tudatos törekvéseiben. 4) Az összhang viszont a *barátság* egy neve, amint arra Szókratész a későbbiekben rámutat, midőn Kalliklész már kilépett a baráti dialógusból, s — legalábbis a dialógus keretein belül menthetetlenül — bezárkózott a maga privát világába:

A zabolátlan ember ugyanis sem embertársa, sem az istenek előtt nem kedves. Képtelen közösségben élni, ahol pedig nincs közösség, ott nincs barátság sem. A bölcsök is azt mondják, Kalliklész, hogy a barátság, a rendezettség, a józan mérték és az igazságosság fűzik egybe az eget és a földet, az isteneket és az embereket. Ezért hívják a mindenséget is világrendnek, nem pedig világrendtelenségnek. Te ellenben bölcsességed ellenére sem igen látszol erre ügyelni, és elfelejted, hogy

²² „Ebbe a beszédbe aztán mindent beleadtál, Szókratész, mint valami igazi népszónok. És azért tartottad most ezt a szónoklatot, mert Pólosszal is megtörtént ugyanaz, amit szerinte előzőleg Gorgiasz élt át veled szemben (*kai nün tauta démegoreisz tauton pathontosz Polu pathosz hoper Gorgiu katégorei prosz sze pathein*, 482c5-7).” [...] „Csakhogy most vele is ugyanez esett meg (*nün de palin autosz tauton tuto epathen*, 482d6).” A mélyértelmű észrevétel, hogy Szókratész az egzisztenciális jelentést hordozó pathoszt „szerencsétlenségé” értelmezi át, Voegelintől származik (*Order and History* III, 31. o.).

²³ Vö. *Plato and the Socratic Dialogue*, 138. o.

milyen nagy hatalom az arányos mértani egyenlőség az emberek és istenek között (507e-508a).

Amennyiben Kalliklész nincs összhangban *önmagával*, annyiban nem barátja önmagának. Ennélfogva hiába nevezi Póloszt és Gorgiaszt „barátainak” (vö. 487b), s hiába fordul „barátilag” Szókratészhez (vö. 485e), midőn a maga „filozófiája” felé próbálja terelgetni: aki nem barátja önmagának, az nem lehet barátja senki másnak. S aki nem barátja sem önmagának, sem senki másnak, az nem lehet barátja a bölcsességnek sem. S minthogy a barátság fogalmához görög gondolkodás szerint hozzátartozik a kölcsönösség, aki nem barátja a bölcsességnek, annak a bölcsesség sem a barátja. Vajon nem ezért tartja meg — vagy vezeti be — Platón a *philia*-t a *philosophia* kifejezésben?

Hadd hagyjam még ezt a kérdést nyitva, mielőtt fejtegetéseimet lezárnám, s hadd tegyem fel a kérdést, mit is jelent közelebbről a bölcsesség barátjának lenni szókratészi-platóni értelemben — legalábbis amennyi erre vonatkozóan a *Gorgiasz*ból kideríthető. Elsősorban és alapvetően azt jelenti, hogy az ember képes elviselni a megcáfolás nyilvános vereségét, amikor is feketén-fehéren kiderülhet önmaga számára is, mások számára is, hogy „filozófiája”, melyre mindezidáig feltette az életét, egy fabatkát sem ér. Másodszorban azt jelenti, ami ezzel a szókratészi felfogásban együtt jár, hogy az ember beengedi morális paradigmájába az afféle „férfiatlan” erényeket ill. értékeket, mint a mértékletesség, az igazságosság és a józan belátás. Mélyen a sorok közt olvasva kiderül a *Gorgiasz*ból, hogy aki foggal-körömmel távol tartja magától az efféle feminin erényeket, az valójában *gyáva* (Vö. 512d-513c).²⁴ Szókratész áttételesen gyávasággal vádolja viszont²⁵ Kalliklészt, és figyelmezteti, „milyen nagy hatalom az arányos mértani egyenlőség” (508a) — az arányos mértani egyenlőség értelmében nem számtanilag egyenlő rész jut mindenkinek, hanem mindenki arányosan azt kapja, *ami jár neki*. Vagyis, amennyiben Szókratész

²⁴ Ld. A *lakomában* Phaidrosz beszédét, ahol Phaidrosz rámutat, a barátság és az *erósz* bátorrá és heroikussá tesz (178d-180b).

²⁵ Jóindulatú kioktató beszédében Kalliklész voltaképpen gyávasággal vádolja Szókratészt: „Vegyük azt az esetet, hogy valaki téged vagy más hozzád hasonlót börtönbe hurcol, jogtalansággal vádol, amikor semmit sem követél el. Nemde azt sem tudnád, hová légy, csak ájuldoznád, s néma zavarodban a szádát tátánád. Amikor azután a törvényszék elé idéznek, legyen bár hitvány és rossz a vádlód, meg kellene halnod, ha az halálos büntetést kérne rád. Ugyan micsoda bölcs művészet az, amely egy tehetséges férfiút annyira hitvánnyá tehet, hogy sem magán nem tud segíteni, a legnagyobb veszélyekből sem magát, sem másokat nem képes kimenteni, s emellett ellenségei minden vagyonából kiforgathatják, és hazájában megbecsülés nélkül kell élnie?” (486a-c) De nem csupán gyávasággal vádolja, hanem — a *phüszisz* szemszögéből tekintve — morális gyengeséggel is, melynek okán Kalliklész szerint a tömeg kitalálja a törvényeket az erősek megfélemezése céljából (483b-c). Az előbbi vádat az eszkatologikus mítosz szemszögéből tekintve Szókratész explicit módon visszafordítja Kalliklészszel szemben (526d-e).

a bölcsesség barátja, minthogy kész kitenni magát a cáfolat megrázó és megalázó tapasztalatának, Szókratész a bölcsességet (*szophia*) kapja. S amennyiben Kalliklész erre gyáva, a tudatlanságot (*amathia*).

Vegyük észre, hogy Kalliklész kioktató beszédében a moralitás egyik alappillérként kimondatlanul is elfogadja a „mértani egyenlőség” valójában arisztokratikus elveken nyugvó törvényét: vannak „természettől fogva” kiválóbbak, és ezeknek több és jobb jár, mint a hitványabbaknak (vö. 483b-484c). Úgy tűnhet, mintha a szókratészi moralitás épp ezt az elvet kérdőjelezné meg, s helyette valamiféle nivelláló egyenlődsdi mellett foglalna állást, s ez az, ami miatt Kallikésszel gyökeresen ellentétes álláspontra helyezkedne az értékek tekintetében. A kettejük közötti konfliktus alapja azonban nem itt keresendő. Bizonyos fenntartásokkal ugyanis Szókratész éppúgy vallja a „szerezd felebarátaidat, gyűlöld ellenségeidet” heroikus és klasszikus kori imperatívuszát, mint bármelyik görög, legyen az arisztokratikus vagy demokratikus érzelmű (vö. 480e-481b). Kallikésszel folytatott beszélgetésének és vele szemben felhozott érveinek lényegét értenénk félre, ha azt gondolnánk, morális paradigmáik *kiinduló premisszái* különböznek oly mértékig, hogy álláspontjaik kibékíthetetlenek. Szókratész hallgatólagosan két olyan elvet is elfogad Kallikész „moralitásából”, amelyek az utóbbi erkölcsi paradigmájának lényegét érintik. Az egyik az imént említett elv, miszerint mindenkinek azt kell kapnia, ami neki — tettei alapján — jár. A másik elv, hogy mindenki a jóra, mégpedig a *neki* jóra törekszik.²⁶ Hogy ezt a két premisszát Szókratész hallgatólagosan minden további nélkül elfogadja, kulcsfontosságú Szókratész érveinek ereje szempontjából. Hiszen, mint Pólosz Szókratész és Gorgiasz beszélgetésére utalva rámutat, valakinek az álláspontját olyan premisszák elfogadtatásával megcáfolni, amelyeket nyilvánosan nem mer tagadni, „bunkóság” (*agroikia*) (461b-c). Ha viszont olyan premisszák elfogadtatásával cáfolunk meg valakit, amelyeket az illető egyáltalán nem vall sajátjaként, az nem egyszerűen bunkóság, hanem egyenesen *érvénytelen cáfolat*. Így ha Szókratész Kalliklészre nézve kötelező erejű cáfolatot kíván produkálni, akkor a *Kalliklész által elfogadott* morális premisszákból kell kiindulnia, és azt kell kimutatnia, hogy ezek egymással ellentmondóak, különben cáfolata inadekvát lesz.

Mint utaltam rá, a cáfolat kardinális pontja a belső ellentmondás a hatalom megszerzésének imperatívusza és azon felfogás között, hogy a jó — a *nekem* jó — egyedül és kizárólag a gyönyör. De a végső elemzésben Szókratész érvei

²⁶ Ennek az elvnek az explicit megfogalmazását mind Szókratész Pólossal folytatott beszélgetésében (468b-c), mind pedig Kalliklésszel folytatott beszélgetésében megtaláljuk (499e). Kalliklész hedonizmusában a lehető legkiélezettebb formájában van jelen: a jó kizárólag a *nekem* jó, élesen szembeállítva a *másoknak* jóval.

nem egyszerűen arra irányulnak, hogy ezt a belső ellentmondást kimutassa, hanem arra, hogy beláttassa, Kalliklész *tudatos* törekvései állnak ellentmondásban azzal, amire *valójában* törekszik, már akár tud róla, akár nem.²⁷ De fel kell tennünk a kérdést, vajon miért izgatná mindez azt, akit kizárólag a „tettek” és a nyereség érdekel, és valójában fittyet hány az intellektuális ellentmondásra? Platón világossá teszi, hogy azért, mert mind a bölcsességnek, mind a tudatlanságnak egzisztenciális tétje van: hogy milyen élet jut osztályrészül az embernek „az arányos mértani egyenlőség” kozmikus törvényének megfelelően. Kalliklésznek tehát nem szabadna csodálkoznia, ha „filozófiája” egyenes következményeként végül a homoszexuális prostituált megalázó és férfiatlan helyzetében találná magát. Akinek morális paradigmája a gyönyörök maximalizálásának kategorikus imperatívuszára épül, ennél fogva nem különböztet meg jó és rossz gyönyöröket, azt ha a logikus következtetés nem is hozza zavarba, talán majd zavarba hozza, ha saját bőrén tapasztalja meg önzése „gyönyöreit”. Akkor talán felteszi magának a kérdést, hogy helyzetéért vajon nem ő maga-e a felelős, éspedig elsősorban nem azért, mert helytelenül *cselekedett*, hanem mert helytelenül *gondolkodott* arra vonatkozóan, mi a jó és a rossz, és életstratégiáját erre a helytelen, mert *az általa kívánt célhoz* el nem vezető „filozófiára” építette.

Szókratész és Kalliklész interakciója felfogható úgy is, mint amelyben Szókratész voltaképp ennek a szerencsétlenségnek (vagy egyenesen tragédiának) kívánja elejét venni azáltal, hogy racionálisan rávezeti Kalliklészt a veszély lehetőségének felismerésére. Az „ellenséggel” ily módon barátként próbál meg bánni. De hiába. Mint mondtuk, aki nem barátja önmagának, az nem lehet barátja senki másnak. S aki nem barátja sem magának, sem senki másnak, az nem lehet barátja a bölcsességnek sem. S aki nem barátja a bölcsességnek, annak a bölcsesség sem barátja, folytattuk az imént.

De feltehetnénk a kérdést, tudhatjuk-e bizonyosan, hogy a bölcsesség heroikus erkölcsi elveken alapul? Hogy tehát szereti felebarátait, s gyűlöli ellenségeit? Mert ha nem így van, akkor nincs szükség filozófiára. Akkor Kalliklész anti-filozófikus attitűdje épp olyan mértékig (vagy épp oly kevésbé) vezethet a bölcsességhez, mint Szókratész bölcsességszeretete. De ha igen, akkor, barátaim, ez az egyetlen reménységünk.

²⁷ Mint Kahn *Gorgiasz* elemzésében rámutat, a három beszélgetőpartnerrel folytatott dialógus és érvmenet célja, hogy feltárja az ellentmondást a beszélgetőpartner *élete* – törekvései, viselkedése – és *gondolkodása* között (vö. *Plato and the Socratic Dialogue*, 137-142. o.).

FELHASZNÁLT IRODALOM

Charles H. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Fordította és a jegyzeteket írta Kertész Imre. (Mérleg sorozat.) Európa könyvkiadó, Budapest 1986.

Eric Voegelin: *Order and History*. Vol. III. *Plato and Aristotle*. Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1957.

Platón: *Szókratész védőbeszéde*. In: Platón: *Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón, Kritón*. Fordította, kommentálta és az Utószót írta Mogyoródi Emese (*Szókratész védőbeszéde, Euthüphrón*) és Gelenczey-Miháلت Alirán (*Kritón*). (Platón összes művei kommentárokkal.), Atlantisz, Budapest (megjelenés előtt).

Platón: *Gorgiasz*. Péterffy Jenő fordításának felhasználásával fordította Horváth Judit. (Platón összes művei kommentárokkal.) Atlantisz, Budapest 1998.

Platón: *A lakoma*. Telegdi Zsigmond fordítása Horváth Judit átdolgozásában. (Platón összes művei kommentárokkal.) Atlantisz, Budapest 1999.

Platón: *Phaidrosz*. Kövendi Dénes fordítása. In: *Platón összes művei*. II. kötet. Európa könyvkiadó, Budapest 1984.

Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Muraközy Gyula. Európa könyvkiadó, Budapest 1985.

A görög szövegeket az Oxford Classical Text sorozat Platón köteteiből idéztem (*Platonis Opera*. I-V. ed. Ioannes Burnet, Oxford 1899-1907).

ERŐSZ, PHILIA ÉS A SZEXUS A NEMEK KUTATÁSA FOUCAULT-TÓL PLATÓNIG.

JOÓ MÁRIA

ABOLDOGSÁGHOZ VAGYIS a jó élethez szükségünk van barátokra- mondja Arisztotelész a Nikomakhoszi etikában, mely két könyvet is szentel a barátság elemzésére. A modern kor filozófiája marginális témának tekintette a barátságot és a szerelmet is, nem úgy a görögök, Platón és Arisztotelész. A mai filozófia újból kezdi figyelmére méltó tárgynak tekinteni mindkettőt.

A saját fogalmaink természetes voltát, magától értetődő helyességét egy másik kor a miénktől eltérő fogalomhasználata billentheti ki és tudatosíthatja bennünk saját előfeltevéseinket, azok esetleges voltát. Erre szeretnék kísérletet tenni a barátság tekintetében, Foucault nyomában, ő is ezért fordult a görögökhöz a szexualitás fogalmát vizsgálva, nem a nosztalgia vezette. Rajta kívül a feminista elmélet avagy a nemek tudománya az a másik kritikai elmélet, melyek új, jelentős eredményeket mutat fel e téren vagyis a barátság, szerelem, szeretet elemzésében, a nemek szempontját előtérbe helyezve. Platón álláspontja elemzésem meghatározó alapja, természetesen saját értelmezésemben, melyet már máshol részletesen kifejtettem, itt erre támaszkodom, anélkül, hogy érvelnék álláspontom mellett.

1. MIT ÉRTÜNK MA BARÁTSÁGON?

Vegyük számba a közismert vélekedéseket, a doxát, ahogy Arisztotelész szokta. A barátság fogalmát manapság hajlamosak vagyunk elkülöníteni a szerelemtől, vágytól, szexualitástól: a barátságnak nincs sok köze a szexhez, bár a szerelemhez lehet. Ha a nemek szempontját is figyelembe vesszük, akkor a szerelem, szexualitás az eltérő neműek között helyes, elfogadott vagyis normális, míg barátság férfi és nő között nemigen lehetséges – bár nem kizárható – mivel a két ellentétes nem szerelembe szokott esni vagy a barátság ürügyén a szexre gondol, vágyik. (Szex és szerelem különbségéről most nem beszélhetek, bármennyire csábító téma is.) Szex, szerelem és barátság a tartós együttélés, házasság keretében fér meg egymással, legalábbis a normák szintjén kíváncsú, hogy együtt létezzenek. Azonos neműek között kizárásos alapon a barátság a normális, mivel nem lehet köztük szex. Több barátunk is lehet egyszerre, de több emberbe egyszerre nem lehetünk szerelmesek – mondja Arisztotelész. A szexualitásban a poligámia ill. monogámia különbsége állító-

lag a nemek jellegzetes különbségét mutatja: a férfi poligám, a nő monogám. (Hangsúlyozom, hogy nem a saját véleményemet mondom, hanem az általánosan elfogadott, többségi erkölcsi normákból igyekszem számbavenni néhányat.)

Ezeket a viselkedési, erkölcsi szabályokat a filozófia is magyarázza, indokolja vagy kétségbe vonja. A szociobiológia szerint minden viselkedés az evolúciós adaptáció eredménye és mint olyan szükségszerűen van úgy, ahogy van. (Értsd a férfi poligámia a sikeresnek bizonyult reprodukciós stratégia, a nők esetében pedig a monogámia.) Manapság nálunk is kezd nagyon divatba jönni ez a szigorúan biológiai determinista elmélet, sajnos. A bölcsészettudományok ugyanis ettől eltérően nem a biológiai determinizmust favorizálják. Már Arisztotelész is megállapítja, hogy az emberi szokások, viselkedés másképpen is lehetséges, mint ahogyan van, a helyes, jó viselkedés szabálya is változatos és változó, ezért is van egyáltalán értelme fontolgatni őket, gondolkodni rajtuk vagyis az etika körébe tartoznak és nem a fizikáéba. A barátságról, szerelemről másként is gondolkozhatunk mint ahogy éppen manapság szokás gondolkodni. Ennek jegyében kutatja Foucault is a viselkedési szabályok, kódok, stratégiák genealógiáját és archeológiáját. Vizsgálódásaimba csak *A szexualitás története* kötetét vontam be, melynek egyik célja, hogy visszahelyezze a vágy, szexualitás jelenségét az orvostudomány, népesedéstudomány stb. köréből az etikáéba, ahol az a görögöknél eredetileg kialakult mint viselkedési normák elmélete. A görög szokások mássága mutatja a szexualitás alapvető történetiségét, társadalmi konstrukció voltát, így pl. azt, hogy a homoszexuális gyakorlat normálisnak számított ill. összefért ugyanazon személy (férfi) esetében a heteroszexuális gyakorlattal, sőt egyenesen kíváncsi volt együttesük, mármint a görög polgárnak a fiúk szeretetén kívül gondoskodnia kellett utódnemzésről, de fordítva nem volt erkölcsi norma. Ma azonban a barátság az elemzésünk tárgya! E kettő elkülönítése tekintetében is mást találunk a görögöknél (csak Platónra és Arisztotelészre szorítkozom) mint a mi elhatároló felfogásunkat, de még ezt a modern igyekezetet is felfedezhetjük pl. Xenophónnál. Kezdjük Platónnal!

2. A). PLATÓN: ERÓSZ ÉS PHILIA AZONOSSÁGA

Először tisztáznunk kell a mai és a korabeli görög szóhasználat különbségeit: amit Platónnál és Arisztotelésznél barátságnak fordítanak, a 'philia' tk. szeretet, de a szerelem fogalma is erosz vagyis vágy nevet visel, a szexualitás fogalma pedig nem létezik egészen a 19. századig. (Ezek nyilván ismert különbségek.) Azonban az erosz és a philia jelenségei sem különböznek annyira egymástól, nemcsak a nevük! Platón esetében már máshol igyekeztem bemutatni,

hogy a Lüsizisz philia fogalma lényegi azonosságot mutat a nagy erősz-dialógusok a Lakoma és a Phaidrosz erőszával.¹ Most csak emlékeztetném a Lüsizisz ismerőit a szép fiatal fiúk körüli erotikus légkörre, melyben a philia fogalmát próbálják definiálni, valamint arra, hogy a definícióban megjelölt tárgy a jó mint privatio boni, ami azonos az erősz tárgyával az erősz-dialógusok koncepciójában vagyis a széppel, a szerelem, vágy oka a szép=jó hiánya (th. szintén privatio boni).

2. B). FÉRFIAK KÖZTI KAPCSOLAT

Mi a helyzet a nemekkel, a szexussal? A két személy, akik közötti kapcsolatról van szó mind a philia mind az erősz esetében azonos nemű, vagyis homoerotikus a kapcsolat vagy éppen homoszexuális a barátság és a szerelem is! Pontosabban a Lakomában az igazi, égi szerelem homoerotikus, vagyis erősz magasabbrendű formája a lelki-szellemi alkotás tevékenysége. A vágy méltó tárgya a kiválóbb nem, a szép férfi-lélek szép férfi testben. A férfiak közti nemzés-szülés-alkotás eredménye a szellemi, erkölcsi termék, a mű vagy az erény képmása. A nők a közönséges, földi erősz körébe tartoznak, oda is csak mint a vágy alacsonyabbrendű tárgyai, vagyis olyan férfiak vágyának tárgyai-ként, akik maguk is inkább a testi termékenység alacsonyabbrendű adottságával rendelkeznek. A heteroszexuális férfiak erősza szükségképpen testi, eredménye pedig a testi gyermek.² Mind a szellemi, mind a testi gyermek a halhatatlanság elérésének az ember számára lehetséges útja. Platón a Lakomában elismeri a nők szerepének szükségességét az emberi nem fennmaradásában, de persze a férfi-nő kapcsolat eleve alacsonyabbrendű szemében, mert nem nélkülözheti a testi kapcsolatot, hiszen célja a nemzés, nem az élvezet.

3. MAI NÉZETEK: FOUCAULT ÉS A FEMINISTA KRITIKA

Foucault *A szexualitás történetében* történetileg hitelesen kezeli külön fejezetben a házasság intézményét mint a Gazdálkodástan (oikonomia) vagy házvezetés körébe tartozó jelenséget, míg a gyönyörök gyakorlásának izgalmas kérdése, az erotika a fiúszerelm körül forog, legalábbis Foucault és Platón szemszögéből. (Most csak utalhatok rá, hogy a késő antikvitásban és ennek megfelelően a 3. kötetben előtérbe kerül a házasság intézménye, nem

¹ Joó Mária: *The concept of philia in Plato's dialogue Lysis*, Acta Antiqua Hungarica 40 (2000) o. 195-204

² Részletesen erről l. Joó Mária: *A platóni eros-ról – feminista interpretációk kapcsán*. Magyar Filozófiai Szemle 1996/1-2-3, 1-30. o.

úgy a 2. kötetben, ahol Platón szelleme erősen dominál F. eszméiben.) Érdekes mai fogalmainkkal minősíteni a fent jelzett platóni erősz-koncepciót. Mivel ez az igazi szerelemnek nevezett kapcsolat túlmutat önmagán és a két szerelmes férfin, hiszen végső célja az ideák közös megismerése a szerelem útján, valamint a testi kapcsolat mellőzendő, ma az ilyen viszonyt inkább neveznénk barátságnak, nevelésnek, tanításnak, közös filozofálásnak. A szerető és kedves szerepe helyett a résztvevő szereplők mester és tanítvány (professzor és kedvenc tanítvány), esetleg idősebb és fiatalabb barát élettapasztalat átadását szolgáló barátságáról beszélünk és nem szerelemről. Talán nem akarjuk észlelni a kapcsolatban rejlő erotikát, erkölcsi normáink nem engedélyezik, ezért elfojtás alá kerül és pszichoanalitikus kell feltárásához (Lacan pl. a Mester diskurzusát emlegeti). Ha valaki rákérdezne arra, milyen neműnek látjuk ezeket az imaginárius szereplőket, valahogy az esetek többségében hímneműek közötti kapcsolatra gondoltunk: az imaginárius tekintélyes professzor és hű tanítványa mintegy természetesen hímneműként vizualizálódik. A reprezentáció magyarázatul elég az egyetemek világára futó pillantást vetni, hogy lássuk, a tudásba, tudományba való bevezetés, beavatás rítusa, a tudás fáklájának átadása hímnemű személyeket kíván ill. előfeltételez.³ Ha azonban a fenti Platón leírta kapcsolatban a felek eltérő neműek – ahogy ez ma a bölcsészettudományok esetében alig elkerülhető – akkor erkölcsi probléma adódhat. (Talán ezért olyan nehéz már bekerülni is női kutatóként a tudomány intézményeibe.) A probléma abból adódik, hogy a tudásra irányuló törekvés köréből a régi plátói – de nem platóni! – norma szerint az erotika, szexualitás kizárandó, zavaró tényező. Vagyis okosabb mellőzni a nőket, a problémák elkerülése céljából. Előfordulhat ugyanis, hogy szerelem vagy/és házasság lesz a megismerés erőszából, a professzor erotikus, szexuális viszonyba léphet hallgatónőjével /kivéve Amerikában/, gyakran feleségül is veszi, de csak tanár-diák viszonyuk megszűntével. A viszony legalizálása, az esküvő után visszatekintve valószínű, hogy kapcsolatuk első szakaszát barátságnak fogják minősíteni, amelyből később lett szerelem – az erkölcsi normáknak megfelelően, melyek férfi és nő tudományos kapcsolatában nem engedélyezik a szexualitást, legfeljebb a titkos, plátói szerelmet. (Persze a hímnemű szereplők esetén a szerelem semmilyen formáját, és legalizálási lehetőség (házasság) sem áll fenn.) Professzor és tanítványa esküvője után persze lehetséges, hogy vége a közös filozofálásnak, a nő fontosabb feladatot kaphat ti. a gyermekszülést, -nevelést, háztartásvezetést és a tudós férj majd könyve

³ Vö. Cornelia Klinger: *Mennyire férfias a tudomány?* ford. Joó Mária, 2000 (1999 ápr.) ill. K. Hauser, és H. Nowotny szociológiai elemzése a nők helyzetéről a tudomány intézményeiben in: uők hg. *Wie mannlich ist die Wissenschaft?* Frankfurt Suhrkamp 1986

előszavában köszönetet mond feleségének, aki nélkül nem jöhetett volna létre a mű, aminek gépelője, első olvasója is ő volt.

A görög nők helye is az oikosz volt, feladatuk is ahhoz kötődött, de ők nem is léphettek át az agora, a népgyűlés világába és a filozófiai iskolákéba sem, kivéve, ha sikerült álruhában befurakodniuk mint Hipparkhiának, aki a szövés-fonás női feladata helyett minden idejét a filozofálásnak szentelte, ahogy Diogenész Laertiosz elmeséli. Platón a két erész-dialógusban a korabeli társadalmi felfogásnak megfelelően látja a nők szerepét, eltérően az Államtól, ahol a mai egyenlősítő-egyenjogú felfogás dominál: az ideális állam filozófus-iskoláiban vannak női hallgatók, sőt mint tudjuk, esetleg a filozófus-király is nőnemű lesz⁴. Itt nem merülhet fel a háziasszonnyá visszaváltozás veszélye, hiszen a háztartás ellátását is bevonták a társadalmi munkamegosztásba, éppen annak vagyis a család külön háztartásának megszüntetése teszi lehetővé a nők egyenlő bevonását minden közös, állami feladatba.

Foucault az etika szempontjából tematizálja a szexuális viselkedés szabályait, az enkrateia (önuralom), a szóphroszüné (mértékletesség) formájában az ember önmaga felett gyakorol uralmat, azáltal, hogy a gyönyörök felett uralkodik. Idézek: „Teljes és pozitív formájában a szabadság az a hatalom, melyet az ember önmaga felett gyakorol, ama hatalom részeként, melyet a többiek felett gyakorol.”⁵

Vizsgáljuk meg ezt az állítást több szempontból! Először is felmerül a kérdés, hogy kik ezek a többiek? A görög demokráciában, ahol a polgárok egymás közötti kapcsolatait az egyenlőség és a mellérendelés szabálya szervezi, az uralom tárgya lehet a feleség, gyermekek, szolgák vagyis az oikosz tagjai, akik a férj, a ház ura alárendeltjei. És ki a fenti idézetben az ember, az alany? A nemek tudománya (gender studies) már évtizedek óta azonosította az általános embert mint férfit: a férfiak sajátos élethelyzetéből, tapasztalatából absztrahálódott az Ember fogalmának tartalma. F. is így látja az etika vonatkozásában. Több helyen is expressis verbis kimondja, hogy „a görög erkölcs férfierkölc, férfiak által kidolgozott, tanított, férfiaknak szóló erkölcs, következképpen benne a nők csak mint tanítandó, nevelendő, és ellenőrizendő partnerek jelennek meg.”⁶ A feminista elmélettől függetlenül jutott erre a belátásra – nem ismerve vagy negligálva a feminista törekvéseket. Az ember önmaga feletti hatalma mint a többiek feletti szükségszerű hatalmának gondolata sokat elárul F. emberképéről, pontosabban a szexualitás F.-i felfogásáról

⁴ G. Vlastos: *Was Plato a Feminist?* valamint J. Annas, S. Moller-Okin, E. Spelman tanulmányait in: *Feminist Interpretations of Plato* ed. N. Tuana, University Park, Penn State Press 1994

⁵ Foucault: *A szexualitás története 2. A gyönyörök gyakorlása* Bp. 1999 Atlantisz ford. Albert S. Szántó I. Somlyó B. 82. o.

⁶ i.m. 27. 89. 133. 187. o.

– az evidens férfiközpontúságán kívül annak szadomazohisztikus lényegét, amennyiben a hatalomban, az uralomban/alávetésben látja a szexualitás, a gyönyör szervező-konstituáló erejét.⁷ Nem véletlenül áll a művek háttérben de Sade alakja.⁸ Azonban nem mindenki számára evidens ez a fajta gyönyör, szex -felfogás, amely F-nak és kedvenc márkijának az. Főleg nem az alávetett nőknek, engedjék meg, hogy nőként is messzemenő kétélyeimet nyilvánítsam az alávetettség gyönyörteljes volta tekintetében. De lehet egyetérteni F.-val, Sade-dal, nem kevesen vannak ilyenek a kor francia elméletirői között, de még ekkor is feltűnő, hogy bár fontos megállapításokat tesz a nők alávetéséről, a női test hiszterizálásáról, de nem fejt ki a saját gondolatát, nem foglalkozik a nőkkel, hiszen koncepciójában a férfias önuralom mintegy szükségszerű és mellékes velejárója a nők feletti uralom. Feminista kritikusai sok mindent jogosultan tettek szóvá, de vannak F. eszméinek alkotó feminista továbbfejlesztői is. Egyik legismertebb közülük Judith Butler, akinek a Jelentős testek c. műve most jelent meg az Új Mandátum Kiadónál, majd rövidesen az őt világszerte ismertté tevő korábbi Gender trouble is olvasható lesz magyarul.⁹

A nemiség hatalom-központú értelmezése nem áll távol attól a radikális feminista állásponttól, amit C. McKinnon képvisel, mely szerint a ma uralkodó szexualitás-felfogás azt jelenti, hogy a nők mint a férfiak élvezetének tárgyai fontosak, annak vannak alárendelve.¹⁰ F.-nak számos feminista követője, alkalmazója és továbbgondolója akadt,¹¹ noha az ő leírásai inkább legitimálják a nők alárendeltségét, míg ugyanezeket a leírásokat a feminista F. követők kritikai elemzés tárgyává teszik.

Egy döntő momentumot szeretnék még kiemelni F.-nál a férfi-nő vonatkozásban: az aktivitás-passzivitás fogalompárt, melyet előtérbe akar állítani, helyettesíteni akarja vele a férfi-nő, férfias-nőies fogalompárt. „Az egyén az önuralom, mértéktartás erényét gyakorolva egy férfias struktúra kialakításán

⁷ Nemcsak F. nál találhatjuk meg, Sartre, Lacan és számos gondolkodó a 2. világháború előtti francia filozófiában alapozza erre koncepcióját, valószínűleg Kojève híres Hegel-értelmezése hatására, melynek központjában a Szellem fenomenológiája úr-szolga viszonyának elemzése állt.

⁸ Sokan észrevették és elemezték ezt a szembeötlő vonást pl. Lynn Hunt: *Foucault's Subject in the History of Sexuality* in: D. Stanton ed. *Discourses of Sexuality. From Aristotle to AIDS*. Ann Arbor The Univ. of Michigan Press 1992 p. 78-94.

⁹ Eredeti Judith Butler: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of Sex* New York Routledge 1993 (Bp. 2005 ford. Barát E. Sándor B.) és a korábbi J. B. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* uott 1990.

¹⁰ C. MacKinnon: *A feminizmus változásai. Előadások életről és jogról* Bp. Pont K. 2001 44. o. MacKinnon egyébként erősen kritizálja F. alapeszméjét vö. *Does sexuality have a history?* in: Stanton i.m.

¹¹ pl. S. Bordo, Jana Sawicki és Sandra Lee Bartky. Utóbbtól l. Fouc. a patriarchális hatalom modernizációja Magyar Filozófiai Szemle 1992

munkálkodik, ellenőrizni és uralni tudja szexualitását, azt a férfiaktivitást, amit másokon gyakorol” (i.m. 89 o.) A homoszexualitás-heteroszexualitás szempontjából emeli ki, hogy a görög homoszexualitás elfogadásának feltétele volt a passzivitás kizárása vagyis a férfiak közötti viszonyban sem volt megengedhető a passzív viselkedés a fiúkedves részéről. A nő-férfi antinómiát próbálja háttérbe tolni, de nem nagyon sikerül, önellentmondásba keveredik. A nőiség ugyanis az antikvitásban is (a szexuális viszonyokban is) elválaszthatatlan a passzivitás fogalmától, éppen azért szégyen a passzív viselkedés, mert nőies. Számos F. által is használt szöveg hangsúlyozza, hogy a homoszexualitás passzív, nőies formáit általános megvetés övezte, éppen azért, mert alárendelt, passzív vagyis nőies viselkedést testesítettek meg. Tehát a görög homoszexualitás legitim gyakorlata a nőiesség, a nőies, passzív viselkedés kizárásán alapult.¹² Annyira férfias erény volt már az antikvitásban az önuralom erénye, hogy ha egy nőnél tapasztalták, az férfias nőnek számított – nemigen van-volt ez másképp Rousseautól máig.

4. ARISZTOTELÉSZ

Arisztotelészről is szeretnék röviden szólni, a barátság és szerelem összefüggéséről. A kettő alapvető azonossága tekintetében felfogása megegyezik Platónéval, de nem osztja annak nyilvánvaló elfogultságát, homoerotikus preferenciáját, inkább némi helytelenítéssel kísértén sorolja az idősebb férfi és fiatal fiúkedvese viszonyát a nem-lényegi barátságformák közé, de megengedi annak lehetőségét, hogy ha kitartanak egymás mellett, idővel jellemen alapuló, morális barátsággá alakulhat kapcsolatuk. Barátság-konceptiójában először a fogalmi struktúrákat érdemes kiemelni, majd a philia tartalmi meghatározását. A NE 8. könyve a philia vagyis szeretet 3 formáját különbözteti meg céljuk szerint: a jóra, a gyönyörre és a haszonra irányulót. Ezek közül mint tudjuk a gyönyörön és a hasznosságon alapuló philia alacsonyabbrendű, csak járulékos értelemben nevezhető barátságnak. A szenvedélyes szeretet a gyönyörre alapul, rövid életű, hirtelen keletkezik és múlhat el és főleg ifjak között gyakori. Ebben találhatjuk meg a szerelmet, erósz. De fellelhető a haszonra irányuló philiában is, amely idősebb férfi és ifjabb kedvese között a fiatalabb szemszögéből a haszonra irányul, míg az idősebb férfi számára a gyönyörre. Érdekes kérdés, hogy az erkölcsi jóra irányuló tökéletes barátság kizárja-e erósz, a szerelmet? A válaszhoz a philia tartalmi elemeit

¹² Már F. korai kritikus elemzői szóvátették ezt pl. Maria Daraki: *Le voyage en Grece de M. Foucault*. (Esprit 1985, 55-83.) legújabban D. Halperin a görög erósz szakértője *Forgetting Foucault* c. In: Nussbaum, Sihvola eds. *The Sleep of Reason*. Chicago Univ. Press 2002

vizsgálva juthatunk közelebb, melyből egyben az is kiderül majd, hogy lehet-e helye benne a nőknek. Ugyanis Arisztotelész Platónról eltérően figyelmére méltónak találja a házasságot mint a barátság egyik formáját! Igaz barátság hasonlóan jó, erényes emberek között lehetséges, ami erényfogalma szerint jellemvonást és tevékenységet is jelent egyszerre, és hasonló érzelmeket, örömet, bánatot is, mindehhez együttélés is tartozik. Közös jegyként adódik mind ebben a tartós, stabil kapcsolat képze, vagyis a philia tartós mint az erényesség maga. Arisztotelész ezáltal lényegében kizárja a szenvedélyes, hirtelen keletkező, hamar múló szerelmet ebből a tökéletes barátságból. Persze nem zárja ki belőle az élvezetet mint olyat, hiszen az erényes tettek végrehajtójuknak élvezetet okoznak, azonban a gyönyörre irányuló philia csak járulékos értelemben tekinthető barátságnak. Azt viszont figyelmünkre érdemes vonása felfogásának, hogy nemigen tartalmazza a személyesség, esetlegesség mozzanatát, ami a modern barátságfogalom egyik alapja, vagyis hogy barátainkat kiválasztjuk, nem mindenkit szeretünk, aki méltó a barátságra a velünk való hasonlóság és jóság kritériumai alapján. Persze a philiát mivel erény, elhatározás, döntés kell megelőzze, tehát nem automatikusan barátunk minden kiváló ember, akivel együtt élünk – nem egy fedél alatt kell együttélni barátainkkal, hanem inkább az együttes időtöltés a barátság feltétele. Ezért némileg idegen a mi barátságfogalmunktól A. megjegyzése, hogy az államot, a polgárokat a barátság tartja össze: a hasonlóság elvén. Az ő philiáját inkább aktív megbecsülésnek, tevékeny jóindulatnak, együttes cselekvésnek tartanánk, (pl. a mai civil mozgalmak részvevőit ilyen közösségi érzés köti össze), mivel a másikat kiemelő, irracionális érzelmi döntés momentuma nemigen fér bele, ami fontos része mai barátság-felfogásunknak.

Hol a nők helye ebben a koncepcióban? Az eddig felvázolt elemek nagyrészt az egyenlők közti kapcsolatokra vonatkoztak, ill. az igazi barátság egyenlők, ti. egyenlő férfiak között létezik. De létezik egyenlőtlenségen alapuló philia is, az apa-fiú, férj-feleség, idősebb-fiatalabb között – itt válik evidenssé, hogy pontosabb a philiát szeretetnek fordítani, semmint barátságnak. A fölényen alapuló barátságok között a férj-feleség kapcsolata kettejük kiválóságának hierarchiáját képviseli: a férj az érdemesség alapján vezeti feleségét és házi gazdaságát. Kettőjük viszonya az államformák közül az arisztokráciának felel meg, míg pl. az apa-fiú viszony a királyságnak. (vö. NE 8. könyv 13. fej.) Az egyenlőtlen felek között az arányosság elve működteti az igazságosságot: a kiválóbbat vagyis a férjet több szeretet, több jó illeti meg. Arisztotelész más műveiben nyíltabban kifejti a férfi-nő viszonyról vallott felfogását, a híreshirhedt nézet a *De generatione animalium*-ban található, mely szerint a keletkező emberhez a meghatározó, formai elemet a férfi magja adja, a nő csak az anyagot, a mag táptalaját szolgáltatja. Továbbá a tökéletes magvakból férfiak keletkeznek, a hibásakból pedig nők. Tehát a férfi-nő hierarchia természetű. A keresztény középkor felfogása is ezen alapul, Szent Tamás

közvetítésével. A NE-ban megtaláljuk a férfi és nő közötti családon belüli munkamegosztás területi alapú elosztását is: a nő tevékenysége az oikoszra korlátozódik, a férfié a polisz és a háztartás feletti uralom. Ez a későbbi polgári felfogás nemek közötti szegregációja görög előképe, a közélet, nyilvánosság (public) és a magánélet, család (private) a férfiak és a nők elkülönült területe.

5. A NŐK BARÁTSÁGA ÉS NŐK (FEMINISTÁK) A BARÁTSÁGRÓL

Végül röviden szólnék erről a férfiakat is manapság egyre inkább érdeklő témáról. Egyrészt nagyon keveset tudunk történeti forrásainkból erről, mivel korábban nem nagyon érdekte a férfi történetírókat, filozófusokat. Amit a görög kultúrában erről tudunk, főleg Szapphótól tudjuk, tehát erotika, szexualitás (a leszbikus szerelem), barátság komplex és költői megjelenítésében. Ebben ugyanazt az összefonódást láthatjuk mint Platónnál a férfiak közti kapcsolatban, de persze Platón nem érdekli a Lakoma Arisztophanész-beszédében említett kettévágott két női félgömb egymás iránti erősz. A platónihoz hasonló homoerotikus toleranciát a nők közti viszonyban a 18-19. század ismeri, barátnők között az intimitás testi formái is előfordulhattak, a szenvedélyes barátság magába foglalhatta a csókokat, simogatást, egy ágyban alvást stb. ami férfiak közötti barátságban megengedhetetlennek számított. De a 18-19. századi rövid intermezzo kivételével a nők közötti kapcsolat háttérbe kellett kerülnön a férfi-nő romantikus szerelme, majd azt követő házassága kedvéért. Többnyire úgy gondolták, hogy a barátság akadályozza a nőt abban, hogy teljesen családjának éljen, veszélyeztetheti férje és gyermekei iránti kötelessége teljesítését. A 20. században pedig Freud a női szexuális fejlődés megakadásának ill. perverziójának tekinti a női homoszexualitást. A normális női fejlődés útja, a pénisz-irigység kompenzálása – írja a késői A nőiség c. írásában – a házasságban gyermeket szülő nő útja. A nők másik nő iránti baráti érzéseiben Freud szerint gyakran tudattalan lesbikus vágyaik fejeződnek ki – gondoljunk a Dóra-tanulmányra.

A nőmozgalmak nyomán megszülető feminista elmélet kezdett nagyobb figyelmet szentelni általában is a barátságnak és ezen belül a nők egymás közti barátságának. A barátság iránti elméleti érdeklődés megújulása nem a feminista elmélet privilégiuma, a kommunitarizmus, az erényetika, az érzelmek morális elmélete mind tanúsítják a nyolcvanas évektől kezdődően a barátság témájának reneszánszát. A feminista elmélet a nők kapcsolat- és kötődésorientáltságát helyezi a középpontba, szembeállítva egyfajta absztrakt individualista, autonómiaközpontú viselkedéssel, mely inkább férfiakra jellemző. Ezen alapul a törődés-gondoskodás (caring) inkább nőkre jellemző etikája, immár két évtizedes koncepció Carol Gilligan híres könyve (In. a Different Voice, 1982) nyomán. Ebben a koncepcióban a nők teljes kifejlődött morális

szubjektumokként szerepelnek és nem számítanak a férfiakhoz képest fejlődésükben visszamaradtaknak, sajátos morális gondolkodásuk eltér a férfiakétól, sajátos női szerepük következtében történetileg kialakult eltérő normákat képviselnek¹³. Csak az a szép új elmélet csapdája, hogy a tradicionális női szerepet, a másokról gondoskodó anya, nő normáját konzerválja. A hagyományos női szerep azonban az alárendelt szerepe, kölcsönösséget, egyenlőséget és az autonóm önérvényesítés lehetőségét és igényét nem tartalmazza. Ezért a törődés etikája univerzális normává emelése esetén kiegészítendő például az arisztotelészi igazi barátság koncepciójával, mely egyenlőséget, kölcsönös jóakaratot tételez.¹⁴ Így lehetne elkerülni, hogy a mai férfi és nő esetleg egyenrangú barátsága, szerelme többnyire hierarchikus házasságban folytatódjon, ahol a férfi az önérvényesítő autonóm individualitás normája következtében kerül a domináns, előnyösebb helyzetbe és a róla és a családról gondoskodó, önmagát önként is háttérbe állító feleség pedig másodrangú lesz. A házastársak barátsága még ma is csak ritkán egyenrangú felek kölcsönös kapcsolata. Az arisztotelészi hierarchikus házasság-barátság megdőbbentően elterjedt életforma ma is: a nő az emberhez méltó lét vagyis a politizálás, elmélkedés, szakmai karrier avagy filozófia és művészet művelésének előfeltételeit teremti meg a mai oikoszban – a férfi számára, ugyanis mindebben ő nem vehet férjével egyenlő módon részt – nincs rá ideje –, annak ellenére, hogy ma törvények írják elő férfi és nő egyenjogúságát, és esélyegyenlőségét.

¹³ Rövid, népszerű összefoglalást olvashatunk erről A. Pieper: *Van-e feminista etika?* c. Bp. Áron Kiadó 2004

¹⁴ Hasonlóan látja pl. Julie Ward: *Aristotle on philia: A beginning of a feminist ideal of friendship?* In: J. Ward ed. *Feminism and Ancient Philosophy*, New York Routledge 1996. Más tekintetben M. Nussbaum is arisztotelianus elemeket használ morális-politikai elméletében.

EGY FOGALMI ANALÍZIS KUDARCÁNAK OKAI¹ BARÁTSÁG, VÁGY, OKSÁG PLATÓN LÜSZISZÉBEN

DANKA ISTVÁN

„Az ember nem élhet szeretet nélkül. Értetetlen
létező marad önmaga számára, az élete értel-
metlen, ha a szeretet nem tárul fel neki, ha nem
küzd meg vele, ha nem tapasztalja meg és teszi a
magáévá, ha nem vesz közvetlenül részt benne.”

(II. János Pál)

A LÜSZISZ² – MELYET PLATÓN a barátság témájának szentel – különös darabja a *Corpus Platonicum*nak. A meglehetősen alulrecipiciált dialógusok közé tartozik; még a Platón barátság- vagy szeretetfogalmát elemzők is főként a Lakomára, a Phaidroszra (netán az Államra vagy a Gorgiaszra) hivatkoznak.³ Ennek elsődleges oka vélhetően az, hogy *philia* és

¹ Joó Mária a konferencián felhívta a figyelmemet arra, hogy Platón Lüsiziszt nem egy argumentatív analízis kudarcaként kell tekintenünk; célszerűbb azt ironikusan értenünk. A Platónt ironikusan értő értelmezésekkel szemben nincsenek fenntartásaim, bár csak reménykedni tudok, hogy nem értem félre őket. Értetlenkedésem oka inkább az, miért ne lehetne akkor az *értelmezésem* is ironikusan érteni. Ha Platónhoz hasonlóan magamat is a halandók közé bátoríthatom sorolni, az én szövegem is megérdemli azt a jóindulatot, hogy ne szó szerint értessék, hanem mögöttes tartalom hámoztassék ki belőle. Fogódzónak álljon itt ironikus önértelmezésem két csapásiránya (melyet persze nem tekintek a dolgozatom részének, elvégre egy szöveg hogyan is mondhatná meg, miről akar szólni): (1) e *karikatúra* arrogáns, maró gúnnyal illeti azon értelmezéseket, miszerint Platón valamit mondani is akart, illetve (2) e *rehabilitáció* szánakozón felkarolni igyekszik egy filozófusnak tehetségtelen, de rapszodosznak nagyszerű antik író egy méltán feledésre kárhoztatott dialógusát, hátha – Platón írói szándékaival szemben, és filozófusi kvalitásai ellenére – valami értelmeset is ki lehet abból hámozni.

² A dialógust Steiger Kornél fordításában idézem az ismert kiadás alapján: Platón *Összes művei*. I. kötet, Budapest, Európa, 1984.

³ Lydia Amir (*“Plato’s Theory of Love: Rationality as Passion.”* Practical Philosophy, 2001. nov. [4.3]) ugyan – főként Moravcsik, Vlastos, Levy és Nussbaum munkáival példázva – a platóni szeretetfelfogás értelmezésének reneszánszáról beszél, de ennek kapesán maga is a Lakomát és a Phaidroszt emeli ki ezek célpontjaként, a másodsorban említett dialógusok (Állam és Törvények) között sem szerepel a Lüsizisz.

erősz közül az utóbbi válik hangsúlyossá az értelmezők számára,⁴ s a *philia* legfeljebb mint a bölcsesség szeretete vált ki érdeklődést. Utóbbi kérdésben a Lüsizisz egyáltalán nem, előbbiben pedig az előhangot (203a-206e) leszámítva nemigen szolgáltat támpontokat.

További magyarázat lehet az, hogy a Lüsizisz szinte elhelyezhetetlen a dialógusok sorában. Formailag is ritka – bár nem egyedi – jegyekkel bír: (Szókratész szemszögéből való) egyes szám első személyű narrációval ötvözött dialógus, hosszas bevezetővel; a voltaképpeni fő érvmenetben pedig – mint azt alant kifejttem – egy furcsa „kunkor” található, azt a látszatot keltve, mintha egy összetett *circulus vitiosus*-szal lenne dolgunk. A lezárás így nem is lehet más, mint apória.

A Lüsizisz egyértelműen a fiatal, még erőteljesen Szókratész hatása alatt álló Platón irománya; nyoma sincs az érett Platón gondolkodására jellemző sajátosságoknak,⁵ Szókratész – valamelyes történeti hűség kedvéért – idős férfiként jelenik meg.⁶ Ám ha hinni lehet Diogenész Laertiosznak, a Lüsiziszben nem a történeti Szókratész szólal meg: „Diogenész Laertiosz szerint amikor Szókratész hallotta, amint Platón felolvassa a Lüsiziszt, felkiáltott: – Héraklészre, mennyi hazugság, amit ez az ifjú összehord rólam!”⁷

S valóban: nem csupán Platón érett műveinek világába, de a történetiként azonosított Szókratész gondolkodásába is nehezen illeszhető bele a gondolatmenet néhány kulcsfontosságú eleme. Az érvelés igen furcsa utat jár be: bár a barátság meghatározásának kísérletei⁸ során a Szókratészra jellemző erkölcsfilozófiai tematika eleinte fontos szerepet tölt be, fokozatosan kiszorítja azt

⁴ Benjamin Jowett a standard angol Lüsizisz-fordításhoz írt előszavában (New York, C. Scribner's Sons, 1871, lásd pl. <http://www.ancienttexts.org/>) megjegyzi, hogy az antikvitásával szemben a modern kor emberét a szerelem és házasság jobban érdekelte, mint a barátság. Újabban pedig az azonos neműek barátsága a görög kultúra homoszexualitáshoz való viszonyát elemzendő vált divatos témává.

⁵ A fiatalkori és érett dialógusok közti megkülönböztetés szempontjaihoz lásd Vlastos, Gregory: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, Cambridge UP, 1991. Magyar ismertetője a Passim 1999. I/1-ben jelent meg, Leiszter Attila tollából.

⁶ Vö. Benjamin Jowett fentebb utalt előszavával.

⁷ Beck, Sanderson: „*Socrates, Xenophon, and Plato*.” In *Beck-index* (<http://www.san.beck.org/index.html>). Idézi Diogenész Laertiosztól A filozófiában jeleskedők élete és nézetei 3:35-t.

⁸ Michael Bordt a Lüsizisz német fordításához írt kommentárjában (Bordt, Michael: *Platon: Lysis. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. Lásd hozzá még David Murphy recenzióját [*Bryn Mawr Classical Review*, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/> 1999.04.04]) hangsúlyozza, Platón nem a barátság *fogalmát* igyekszik definiálni, hanem megmondja, ki barátja kinek, az utóbbi ugyanis már magába foglalja az előbbi. Magam az egyszerűség kedvéért beszélek meghatározásról vagy definícióról; éppen azért, mert az elemzés valamiféle fogalmi meghatározást involvál.

egy sem Platónra, sem Szókratészra nem jellemző terminológia: a barátság meghatározásának középpontjában a *vágy* (*epithüimía*) áll. A hagyomány aztán – már Arisztotelésszel⁹ – a későbbi dialógusok „jó”-ra és „szép”-re alapozó *philia*-megközelítéseit ötvözték és finomították tovább, a vágy mint a barátság mozgatórugója teljesen háttérbe szorult.¹⁰ A jelen tanulmány a Lüsizs-beli analízis ezen régesrég elhagyott fonalát próbálja felvenni.

I. ELSŐKÉNT néhány terminológiai megjegyzés. Az ógörög *philia* szó elsődleges jelentése barátság, de bizonyos kontextusokban felcserélhető az *erósszal* (szerelemmel), jelenthet rokoni szeretetet, és – ami témánk szempontjából a legfontosabb – vágyat is.¹¹ A *philia* kifejezést Platón szisztematikusan többértelműen használja, kihasználva e széles szemantikai spektrumot, s gyakran váltogatja azt többé-kevésbé szinonim kifejezésekkel; így eshet szó a dialógus első felében a szerelemtől Szókratész és Hippothalész beszélgetésében (203a-206e), majd néhány nevelésbeli kérdésről a családi szeretet kapcsán Szókratész és Lüsizs között (207d-210d), mielőtt – Menexenosz (vissza) érkezéssel – a tulajdonképpeni fő témára terelődne a szó (211d). *Erósz* és *philia* különbségét David Robinson Lüsizs-kommentárjában három szempont alapján jellemzi. Egyrészt az *erósz* elsődleges konnotációja a nemi szenvedély, másrészt a *philia* mint barátság reciprokális, vagy, mint magam nevezem, szimmetrikus reláció, harmadrészt pedig a *philia* – amennyiben ritkán egyirányú kívánságot vagy akaratot fejez ki – *gyengébb* metafora, mint az *erósz*;¹² noha vágyódást fejez ki, de kevésbé szenvedélyeset. Az amúgy nem teljesen befoltozott rést itt mindenesetre azzal a hipotézissel tömöm be, hogy szerelem illetve rokoni szeretet nyilvánvalóan *nem zárják ki*

⁹ Vö. Lorraine Smith Pangle megjegyzésével: „Arisztotelész felveti, hogy a barátság egy átfogó tanulmányozása éppen azon Lüsizsben vizsgált lehetőséggel való szembezállást és végiggondolást követelne meg, hogy még a legnemesebbnek tűnő szeretet is a szükségben gyökeredzik” (Smith Pangle, Lorraine: *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002. 19. o. Idézi Clifford Angell Bates a könyvről írt recenziójában a *Bryn Maur Classical Review*-ban, fenti URL, 2003. 08. 11). Smith Pangle a Lüsizsszel való arisztotelészi konfrontáció tekintetében Gadamer, Vlastos, Bolitin és Versenyi értelmezésére támaszkodik.

¹⁰ Bates a fenti recenzióban – Smith Pangle nyomán – ezt azzal magyarázza, hogy a szükség által motivált baráti szeretet problematikusabb teszi a barátság viszonyát az „emberi kiválósághoz”. Magam úgy vélem: annál rosszabb az emberi kiválóságnak.

¹¹ Vö. Mooney, Brian: „*Loving Persons*.” elhangzott a Filozófusok 20. Világkongresszusán: <http://www.bu.edu/wcp/>.

¹² Robinson, David: „*Lysis - Overall Interpretation*.” In Plato: *Lysis*. Commentary by David Robinson & Fritz-Gregor Herrmann. Project Archelogos (<http://archelogos.com/project/>).

a barátságot, így aztán nem is kell élesen elkülönítenünk őket; teljesen értelmesnek tűnik azt mondani, hogy a szerelmem vagy a testvérem egyúttal igen jó barátom is.¹³

A barátság kapcsán kifejtettek egy meglehetősen hosszú, lineárisan folyó érvmenet szerint szerveződnek (211d-222b-c), azonban az utolsó meghatározási kísérlet után (222b-c) az érvelésben egy visszakanyarodás figyelhető meg az először felmerülő definícióhoz (214b); mintha az addig folytonosan kifejtett érvmenet itt megszakadna, s az apóriához mint ironikus végcélhoz szükséges lenne egy korábbi, már elvetett álláspont hibás konzekvenciáinak visszamemelése. Ez igencsak gyanússá teszi a dolgot; az apóriát kiváltó közvetlen ok az utolsó fontolóra vett meghatározás – „a barátság oka a vágy, és aki vágyakozik, barátja annak, ami után vágyakozik” (221d) –, és a meghatározást néhány sorral követő cáfolat (222b-c) közötti részben gyanítható.

Mielőtt erre rátérnék, röviden áttekintem a lineáris gondolatmenet főbb lépéseit. Szókratész igen meglepő módon veti fel a problémát, s ez alapvetően határozza meg a beszélgetés további menetét. Menexenosz érkeztekor a következőket mondja:

„Létezik a *birtoklásnak* egy fajtája, amelyre gyermekkorom óta úgy *vágyódom*, ahogy mások valami egyébire szoktak. [...] Én módfelett vágyom arra, hogy barátaim legyenek, és jobb szeretnék egy jó barátra szert tenni, mint a világ legjobb fürjére vagy kakasára. Szavamra, még egy kutyánál vagy lónál is jobban!” (211d-e)¹⁴

Szókratész tehát a barátságot *birtoklási* relációnak tartja, amelynek középonti kategóriája a *vágy*. Ezek után a barátság szimmetrikus természetét firtatják, amely során azt a meglátást veszik fontolóra, hogy „a hasonló a hasonlónak szükségképpen barátja” (214b).¹⁵ Ezt követően Szókratész a főként a korai dialógusokra igen jellemző moralizáló beszélyre vált, melynek során arra jut, hogy a rossz a rossznak nem lehet barátja, hiszen „a hitvány ember annál inkább ellenségévé válik egy másik hitványnak, minél közelebb kerül hozzá” (214c). A jó sem lehet barátja a jónak, mert a jó elégséges önmagának, tehát nincs szüksége senkire (215a).

Az a tétel sem állja meg a helyét, hogy az ellentétek vonzanak egymást (215e),¹⁶ mert a jó a hitványnak semmiképpen sem barátja (216b), a hitvány

¹³ *Philia és erősz* éles megkülönböztethetatlensége mellett érvel Dover (K. Dover: *Greek Homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press, 50. o.).

¹⁴ Itt és lejjebb is az idézetekben szereplő kiemelések tőlem származnak - D. I.

¹⁵ Ez a pont a végső definíció (ál)cáfolatára nézve kulcsfontosságú lesz.

¹⁶ Az „ellentétek barátai egymásnak” tézist Robinson fenti munkájában a preszókratikus kozmológiai elemek egymáshoz való viszonyának leképezésében látja; Platón állítása, hogy a tézis nem igaz, közvetett kritikája e tanoknak.

pedig – önzése folytán – nem barátja senkinek. Így az egyedüli lehetőség a baráti szeretetet tápláló személy morális státuszának *eliminálása* a magyarázatból: a sem nem jó, sem nem rossz lesz a jó barátja (216d-e).¹⁷

Azonban azzal, hogy a sem nem jó, sem nem rossz táplál baráti szeretetet a jó iránt, a barátság menthetetlenül aszimmetrikus relációvá: egyoldalú vágyódássá válik. Ennek feloldására Platón Szókratésze expliciten párhuzamba állít egy kauzális magyarázatot a teleológiaival. Szókratész arra jut, hogy „a sem nem rossz, sem nem jó a rossz és ellenséges *miatt* lesz barátja a jónak a jó és baráti *végett*” (219b).¹⁸ Úgy tűnik tehát, hogy a jóra való törekvés mint cél-ok mellett a rossztól való elrugaszkodás mint hatóok is közrejátszik a barátság kialakulásában. Sőt, Szókratész egyenesen arra jut, hogy a kettő közül *éppen a hatóok* az, ami nagyobb magyarázó erővel bír: „ez a természete hát a jónak, hogy mi, akik közbül vagyunk a rossz és a jó között, a rossz miatt szeretjük őt, önmagában és önmagáért viszont *semmi haszna sincs*” (220d).¹⁹ Úgy tűnik tehát, hogy nem pusztán a szerető, de a szeretett morális státusza sem magyarázza önmagában a barátság létrejöttét. Maradna az a lehetőség, hogy a barátság (ható-)jokának a rossztól való menekülést tekintsük. Azonban még erről sem lehet szó. A morálisan semleges státuszú vágyak ugyanis, véli Szókratész, akkor is megmaradnak, ha nincs semmi rossz: „[a] vágyak tehát, amelyek sem nem jók, sem nem rosszak, létezni fognak akkor is, ha a rossz elpusztult” (221b). Ezzel az utolsó morális szempont is elimináltatik a magyarázatból: a semleges morális státuszú a jót fogja szeretni a rossz elkerülése érdekében, de a szeretett személyre irányuló vágyát sem a vágy cél-oka, sem annak hatóoka nem képes a jó-rossz dichotómia terminusaiban magyarázni. Úgy tűnik tehát, vizsgálódásaink arra vezetnek, hogy a barátság *morálisan nem szignifikáns* kategória.

Ezek a megállapítások két szempontból is igen jelentősek. Egyrészt a téma jó-rossz dichotómiában való tárgyalhatatlansága azt eredményezi, hogy a vizsgálatok a továbbiakban teljesen elrugaszkodnak úgy a korai dialógusok morálfilozófiai fejtegetéseitől, mint az érett korszak absztrakt Jó-fogalmának terminusaiban való beszédmódtól. Másrészt cél- és hatóokági terminológia

¹⁷ A sem nem jó, sem nem rossz sem lehet egy másik sem nem jó, sem nem rossz barátja, hiszen beláttuk, hogy hasonló a hasonlóból semmi hasznót nem szerzvé (215e), nem lehet annak barátja, s a rossznak nyilván senki sem akar barátja lenni. (Megjegyzem, hogy a hasznosságot mint a barátság egy kritériumát szintén naturalisztikus vonásként kezelhetjük.)

¹⁸ A *dia* és *heneka* kétféle okságfogalmára használja Steiger Kornél a *miatt* és *végett* megoldásokat. Jowett a *'because of ...'* és *'for the sake of ...'* szerkezeteket, Bordt a *'wegen'* és *'um ... willen'* fordulatokat alkalmazza.

¹⁹ Robinson interpretációjában: „Platón hangsúlya a Lüsizisben mindeddig a *phila* vagy *philoí* - mint vonzás tárgyai vagy talán néhány esetben hasznos embereket jelentő 'barátok' – hasznosságára látszott fókuszálni.”

explicit egymás mellé állítása azt mutatja, hogy a barátságot Platón legalább részben – ha szabad ilyesfajta anakronisztikus fordulattal élnem – *naturalista* módon ragadja meg, az absztrakt-teleologikus mellett egy kauzális, hatóoksági magyarázat kezd körvonalazódni.

II. PLATÓN ANALÍZISÉNEK második fele arról tanúskodik, hogy a cél-oksági magyarázat nem vihető végig; noha Szókratész a beszélgetés során következetesen finomítgat egy hatóoksági terminológia mentén körvonalazódó barátság-fogalmat, egy helyütt – szinte észrevétlenül – újra áttér a teleologikus magyarázatra, s ez bizony kegyetlenül megbosszulja önmagát.

A 221d-ben jut el Szókratész a legteljesebb meghatározásához. A következőképp összegez:

„[A] barátság oka a vágy, és aki vágyakozik, barátja annak, ami után vágyakozik és akkor barátja, amikor vágyakozik utána” (221d).

Ez a passzus – ha meghatározásnak nem is tekinthető, de – igen jó alapot szolgáltat egy genealogikus magyarázathoz. Vágyaink és más propozicionális attitűdjeink bizonyos leírások alatt események *fizikai* okaiként érthetők,²⁰ azaz a vágy mint hatóok értelmezése tökéletesen alkalmas arra, hogy a baráti érzelmek keletkezésének egy fizikalista számára elfogadható kiindulópontjául szolgáljon. Ezen a ponton meg is állapodhatnánk, ha Szókratész nem állna elő egy újabb öncáfolattal.

Az érv természetesen a vágy elemzésére fókuszál, és annak természetét érti – meglátásom szerint – félre. Abból indul ki, hogy „a vágyakozó arra vágyik, aminek híjával van” (221d), majd leszögezi: „[h]iányossá pedig akkor válik egy dolog, ha megfosztják valamitől” (221e). Ha viszont a barátunk az, akitől megfosztattunk, s ezért vágyunk rá, akkor „[h]a [...] barátai vagytok egymásnak, úgy természetűtől fogva rokonok vagytok” (uo). Innen már csak a kegyelemdöfés van hátra: a ‘rokon természetű’ és ‘hasonló’ szavak szinonímák (222b-c), de a barátok hasonlóak nem lehetnek, hiszen ezt korábban már cáfoltuk (214b-215a). E ponton tehát a szókratészi érvelésben látszólag bezárul egy óriási kör; az utolsó meghatározási kísérlet – a végső érv szerint – előfeltételezi az első próbálkozást; a további vizsgálódások pedig félbemaradnak. Mindamellettt hangsúlyoznám: nem a lehetőségek komprehenzív cáfolata miatt, hanem az érvelés szempontjából teljességgel esetleges okból kifolyólag: mert Menexenosz és Lüsizsz nevelői távozásra szólították fel az ifjakat (223a).

Ránk marad hát a befejezés. A cáfolatot a következőképpen összegezhettük:

²⁰ Lásd ehhez különösen Davidson paradigmatisz tanulmányát: Davidson, Donald: “Actions, Reasons, and Causes.” *The Journal of Philosophy*, 1963. nov. (60, 23), 685-700.

- (1) A vágyó arra vágyik, aminek híján van.
- (2) Akkor válik valami hiányossá, ha megfosztják valamitől.
- (3) Amitől megfosztanak valamit, az természeténél fogva rokon azzal (amitől megfosztják).

A három pont közül a másodikban egy egészen nyilvánvaló teleologikus mozzanat fedezhető fel. Az állítás a hiányt (*endeia*) úgy értékeli, mint egy ideális, teljes állapothoz képest való megfosztottságot, s ennek folytán a vágy arra kell irányuljon, ami végső soron már *eleve a miénk*. Ezzel szemben ha a vágyat mint a hiányosság elkerülésére irányuló törekvést kauzális terminusokban határozzuk meg, a barátság eleve elrendeltsége, eleve rögzítettsége *eltűnik*. Az oksági magyarázatok nem tudnak mit kezdeni az olyan hipotézisekkel, miszerint találkozásunk – avagy pláne születésünk – előtti, velünk rokon természetű lényektől megfosztván érezzük a másik hiányát. Ha valamilyen hiányt szenvedünk, annak hatóókat *evilági* hipotézisekkel kell magyaráznunk. Az ember mint szeretetre vágyó, társas lény képe nem olyanképpen gondolandó el, hogy azon *metafizikai* kényszerűségből barátkozunk másokkal, hogy megfosztva vagyunk valamitől, ami soha nem volt a miénk. Egyedül a teleologikus érvelés az, ami azt mondatja velünk, hogy meg lehetünk fosztva olyasvalamitől, amit csak a jövőben fogunk birtokolni. A naturalista e lehetőséget elveti; egy radikális naturalista semmiféle visszaható okságot nem fogad el magyarázatként, míg a magamfajták, akik a naturalista magyarázatok közül többnyire a nonreduktív formákat kedvelik, úgy tartják, hogy noha a visszaható okság fogalma nem eliminálható teljesen az emberi viselkedést leíró magyarázatainkból, ez nem azonos azzal az antropomorf tévúttal, hogy az emberi viselkedést leíró normatív vagy intencionális terminológia kiterjeszthető lenne a valóság *nem-emberi* részének leírására. A kauzális elméletek azt mondatják velünk, hogy vágyunk *tárgya* nincs előre meghatározva, ezért aztán számos, akár meglehetősen különböző természetű személy is kielégítheti. A vágy tehát intenzíve rögzített, de extenzióját tekintve rögzítetlen propozicionális attitűd. Vágyhatunk egy igaz barátra úgy, hogy fogalmunk sincs, milyen is lesz majd. Így aztán az sem kell, hogy akár tőlünk különbözőnek, akár hozzánk hasonlóknak gondoljuk el.

III. ÚGY TŰNIK TEHÁT, hogy a kauzális oksággal manipuláló vágyfogalom elkerüli azt, hogy visszazuhanjon abba a beszélybe, amelyet Szókratész már érvelése elején cáfol. Maga a beszélgetés menete meglehetősen egyértelműen kijelöli az irányt; Platón mégsem járja végig az utat, holott neki – szemben a dialógus szereplőivel – nyilván lett volna ideje tovább gondolkodni. Egy lehetséges magyarázat persze éppen az, hogy nem állt szándékában naturalizálni a barátság fogalmát; még a fentebb vázolt nonreduktív naturalizmus értelmében sem. Emellett látszik szólni az, hogy a későbbi munkáiban kifejezetten a teleologikus magyarázatokat fogja preferálni. Másfelől Platón mind-

végig viaskodik azzal a képpel, hogy a barátság valami önző dolog lenne, és a hatóoksági terminológia igencsak ezt a rémképet látszik támogatni. Ha teleologikus célként, meghatározhatatlan lila ködként előttünk lebeg a Barátság Nemes Eszménye, s ezt keressük leendő barátainkban, sokkal magasztosabbnak érezhetjük a barátságot, mintha azt mondanánk: azért jó, hogy vannak barátaink, mert folyton-folyvást igen hétköznapi dolgokban mások segítségére vagyunk szorulva. Ha a baráti érzéseinket magasztosnak gondolhatjuk, ezzel saját hiúságunkat legyezgetjük, ellenben ha bevalljuk, hogy evilági érdek-kapcsolatok fűznek minket embertársainkhoz, ezt alantasnak fogjuk érezni.²¹

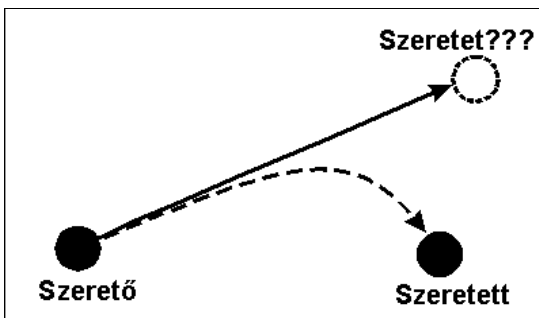
A kauzális vágy-terminológia bevezetése azonban nem jelenti a barátság fizikai vagy testi vágyra való visszavezetését, pusztán azt, hogy adható olyan leírás, amely a barátság genealógiájában a logikai és temporális dimenziókat parallelnek tartja, azaz amelyben a magyarázat logikai sorrendje a tényleges kialakulás időbeli előfeltételeinél, és nem valamilyen hiposztazált végcél-nál kezdődik. Az elemzés ilyesfajta struktúrája azért is igen célravezetőnek tűnik, mert a barátság *eredete* empirikus kutatások tárgyává tehető, és így igen jól tematizálható, míg a barátság *célja* egy olyan elgondolt végpont, amelyről sem empirikus vizsgálat, sem a barátságot leíró terminusokra irányuló fogalmi analízis nem képes számot adni. A barátság forrásaként egy kauzális magyarázatot adhat valamiféle közös érdek(lődés) hiposztazálása; ez nem vonja maga után azt, hogy a barátság *kizárólag* érdekközösség lenne. Ha nonreduktív naturalistaként jó időben megállunk a mentális terminológia redukciójában, nem kell azt gondolnunk, hogy a barátság olyasfajta interperszonális viszony lenne, amit egyedül valami „alantas” ösztön táplál. A magasztos-alantas dichotómia ugyanis eleve csakis akkor lenne alkalmazható a barátságra, ha a barátság *magasztos* fogalma karakterizálható lenne; s a Lüsizisz tanulsága az, hogy e fogalom *nem* karakterizálható.

Nem állítom persze, hogy ne lenne valami valóban magasztos a barátságban. A kauzális magyarázat kénytelen azt mondani, hogy érdekek olyan összetett kavalkádja áll egy igaz barátság mögött, hogy gyakran a barátunk érdekeit fontosabbnak tartjuk a sajátunknál. Ha a barátunkért az életünket áldozzuk, éppenséggel nem tűnik kielégítőnek azt mondani, hogy a barátságunkhoz fűződő érdekeink erősebbnek bizonyultak a számunkra, mint a saját életünkhöz fűződők. E téren a hatóoksági elméletek vajmi kevés járulnak hozzá a barátság mibenlétének megértéséhez. Azonban ezek igen-igen szél-

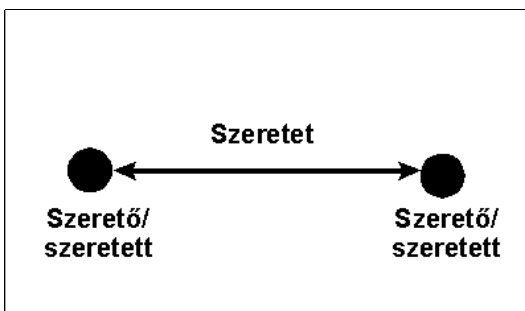
²¹ Platón éri elég bírálát amiatt (pl. Vlastos, Gregory: *“The Individual as Object of Love in Plato.”* In *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press. 1973), hogy későbbi *erősz*-fogalma túlon túl számító, személytelen és egoisztikus, s éppen azért, mert szerinte nem önmagáért szeretjük a másikat, hanem a Jót keressük benne. A Lüsizisz-beli *philia* ebben a vonatkozásban a másik végtel felé hajlik: a másokban a számunkra hasznosat keressük.

sőséges határesetek, amelyekre szituációfüggő, egyedi magyarázatokkal kell szolgálnunk (pl. önfeláldozásomkor feltételezem, hogy a Mennysorszámban újra találkozom a barátommal), nem pedig általános teóriákkal.

Egy ilyen partikuláris leírás akkor is fontos adalék lehet, ha valamennyien úgy érezzük: a hatóoksági magyarázathoz valami igen lényeges hiányzik; s talán éppen az, amit a barátság úgymond *lényegének* tartunk. Úgy tűnik, két választásunk marad: vagy azt mondjuk, hogy a barátság fogalmához antiesszencialista módon kell viszonyulnunk, és csak olyan felszíni tulajdonságait vizsgálunk, mint az azt kiváltó hatóokok, s így a barátságot két (vagy több) entitás közötti *viszonyként*, nem pedig egy harmadik entitásként látva (lásd a mellékelt ábrákat), vagy azt mondjuk, hogy nem csupán a teleológiai, de az éppen körvonalazódó kauzális fogalmiság sem elégséges a barátság kielégítő magyarázatára.



1. ábra – Barátság mint entitás



2. ábra – Barátság mint reláció

Akármelyik utat járjuk is, a barátság mint entitás mindenképpen megragadhatatlan marad. Ez persze vezethet bennünket apóriára; ám nem árt fontolóra vennünk, hogy a barátság mint önálló létező modelljét semmi nem támasztja alá, s a rivális modell ígéretesebbnek is tűnik. Jelesül egy kauzális terminológia – érveltem fentebb – tökéletesen alkalmas arra, hogy egy non-reduktív naturalista kiindulóponttal szolgálva, a természet- és társadalomtudományok eredményeit is beemelje a célját veszített, és így aztán okafogyottá vált filozófiai diszkusszióba.

ISTEN BARÁTSÁGA. NÜSSZAI GERGELY KERESZTÉNY LÁBJEGYZETE A BARÁTSÁGHOZ

BOROS ISTVÁN (SZHF)

A GÖRÖG FILOZÓFIAI gondolkodásban központi téma a barátság (például kozmológiai értelemben Empedoklésznál és püthagoreusoknál, vagy Epikurosz filozófia-baráti szövetségét) az emberi kapcsolatokban mind az egyéni, mind közösségi élet területén. Habár a barátság maga nem mérték, de mégis az ember vallási, etikai és politikai egzisztenciáját abszolút mértékhez méri. S habár nem maga a legfőbb jó, mégis jó mint kötelesség istennel, hazával, szülőkkel és „a jóval” szemben. Tanulmányunk célja feltárni és elemezni (kezdve Alexandriai Philóntól és figyelmünket Nüsszai Gergelyre fordítva) a sajátosan keresztény filozófiai-teológiai barátság-eszményt, amelynek központjában az Isten emberszeretete áll. Feltárni ennek az Isten-barátságnak a filozófiai-teológiai és antropológiai lehetőségi feltételeit (Nüsszai Gergelynél) – összevetve az arisztotelészi egyenlőség vagy hasonlóság elvével, amely a barátság lényegi princípiuma, és amely miatt nem lehetséges istenek és emberek közötti barátság.

A HASONLÓSÁG ELVE

Arisztotelész¹ szerint nem minden kelt bennünk rokonszenvet, hanem csakis az, „ami jó, hasznos és kellemes”.² Ennek megfelelően a barátságnak is három formája van.³ A barátság alapja a viszonyszeretet, amelyet két ember érez egymás iránt. Ha azért szeretik egymást, mert a másiktól valami haszna származik, akkor ez *hasznon* alapuló barátság, egymásnak kölcsönösen hasznosak. S ugyanígy, ha nem egymás kedvéért, hanem mert kellemesen szórakoztat

¹ Itt természetesen nem térünk ki barátság fogalmának problémájára és részletes elemzésére, ehhez lásd az alábbi irodalmat, melyet a fentiekhez felhasználunk: Ricken, Friedo, Ist Freundschaft eine Tugend? : die Einheit des Freundschaftsbegriffs des „Nikomachischen Ethik”, in: *Theologie und Philosophie*, 75 (2000) 4, 481-492.; Mansini, Guy, Aristotle on needing friends, in: *American catholic philosophical quarterly*, 72 (1998) 3, 405-417.; Fraisse, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris: J. Vrin 1974. 189-286.; Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. Arisztotelészhez 47-65.

² Arisztotelész, *Nikomakhoszi ethika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Magyar Helikon 1971. 1155b (EN VIII, 2)

³ Arisztotelész, EN VIII,3; 1156a-1156b.

vagy gyönyörűséget okoznak egymásnak, ami a feleknek kölcsönösen kelle-
mes, akkor ez *kellemben* alapuló kapcsolat. Arisztotelész ezeket nem nevezi
valódi értelemben barátságnak, hanem szerinte legfeljebb járulékos értelem-
ben nevezhetjük barátságnak. A harmadik formája az igaz vagy lényegi barát-
ság. Tökéletes barátság⁴ az erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló
emberek barátsága. Azért a lényegi barátság ez, mert barátilag azt szereti a
másikban, ami annak lényege, s nem pedig csak járuléka, vagyis ezért ami
neki hasznos vagy kellemes. De a barátság mind három formája a hasonlósá-
gon, illetve az egyenlőségen alapul, mivel ugyanazt kapják egymástól.⁵

A barátság esetében ez az egyenlőség nem érdem szerinti, hanem „mennyi-
ség” szerinti.⁶ Ha ugyanis két ember között nagy különbség van például az
erény vagy más tekintetében, akkor nem lehetséges köztük barátság. Ez még
inkább így van az istenekkel kötendő barátság esetében, minthogy nagy a
különbség isteni és emberi között, nem lehetséges az istenek és emberek
közötti barátság.⁷ Arisztotelész itt egy aporiát említ, nevezetesen barátomnak
nem kívánhatom a legfőbb jót, azaz hogy istenné váljon – noha a barátság
éppen abban áll, hogy a másiknak jót kívánom –, mert akkor ezzel a barátság
megszűnését kívánom.

Végül is a barátság lényege abban áll, hogy mi szeressünk másikat, és ez a
barátság erénye.⁸ Az ember legfőbb jó – amely az erények gyakorlásával
érhető el – utáni vágyakozása, istenek iránti szeretete, illetve barátsága –
véleményem szerint Arisztotelész nem oldja meg ezt az aporiát – csakis akkor
teljesülhetne, ha istenné válna, miként azt némely ókori filozófiai és vallási
rendszerben láthatjuk.⁹ A kérdés az, vajon az isteni és az emberi valóság on-
tológiai különbsége ellenére lehetséges-e olyan hasonlóság, amely lehetőségi
feltétele Isten és ember közti barátságnak, anélkül, persze, hogy az ember
istenné lenne. A következőkben ezt vizsgáljuk meg az *eikon* és *homoiosis*
theou fogalmak segítségével.

⁴ Arisztotelész, EN VIII, 3; 1156b 7-16

⁵ Arisztotelész, EN VIII, 8; 1158b 1-3

⁶ Arisztotelész, EN VIII, 9; 1158b 29-36

⁷ Arisztotelész, EN VIII, 9; 1158b-1159a

⁸ Arisztotelész, EN VIII, 10; 1159a

⁹ Sőt, Plátón a Lüsizsben és Ciceró a Laelius de amicitia-ban sem oldják meg azt a
nehézséget, hogy a barát minként viszonyul a legfőbb jóhoz és az erényhez.

A platóni filozófiai hagyományban és a keresztény biblikus és filozófiai teológiában az *eikon* és *homoiosis* fogalmakkal írják le az isteni és az emberi természet ontológiai-teológiai viszonyát, mely fogalmak jelentését az alábbiakban röviden felvázolunk.

Platón szerint az *eikon* a realitás maga, a jelenségek világa. Benne található meg az érzéki észleléssel megragadható kép, valamint pusztán a szellem számára látható ősképek. A világmindenség teremtetésekor a Démiurgosz lényegében nem tesz mást, mint létrehozza az értelmi ősképek képmását.¹⁰ Ennek megfelelően a kozmosz meghatározása: *eikon tou noetou theas aisthetes*.¹¹

Alexandriai Philón a Ter 1,26-ot értelmezve fejti ki *eikon* fogalmát. Párhuzamot látott a görög filozófia belátása és Mózes kinyilatkoztatása között. Meg volt győződve arról, hogy a filozófia lényegében azt teszi, amit már Mózes a kapott kinyilatkoztatás alapján leírt. Ennek megfelelően, egyrészt megtartja az *eikon* platóni kozmológiai jellegét, másrészt beépíti Isten szaváról, a Logoszról alkotott felfogásába. A Logosz Istentől ered és az ideák világával azonos. A Logosz nem születetlen (agenetos) mint Isten, de nem is született (genetos) mint mi, emberek. A kozmosz a Logoszból és annak ideáiból keletkezett. Az ember nem Isten képmása, hanem a Logoszé, azaz *eikon eikonos*.¹² Ennek magyarázata az, hogy Isten transzcendenciája miatt az ember nem lehet közvetlen képmása, hanem csak a Logosz által közvetített képmás képmása.

Plotinos a kozmoszon kívül még a lélekre is vonatkoztatja az *eikon* fogalmat, tehát nála is sem az érzéki valóságot jelenti az ideával szemben. A lélek maga isteni: *kaiper theion*,¹³ lényegszerű *eikon*, amely ha megtisztul az anyagtól és elszakad a testtől,¹⁴ megszabadul méltatlan állapotától, s így szabaddá nyílik számára az út az Eggyel való egyesüléshez. A *homoiosis*, azaz az *arete* és az *apatheia* révén ismét teljesen elérheti az *eikonként* exisztáló azonoságát az Eggyel.¹⁵

¹⁰ Tim 29A-C (Platón műveire J. Burnet ötkötetes kiadása alapján hivatkozunk: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford University Press 1985. 17. kiad. (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Classical Texts))

¹¹ Tim 92C

¹² *De opificio mundi*, ed. R. Arnaldez, Paris: Cerf 1961. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 1) 24-25 és 139; képmási fokok: Isten-Logosz-ember *Legum allegoriae*, ed. Claude Mondésert, Paris: Cerf 1962. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 2) III 96.

¹³ Enneades IV 8,5,24, vö. Enn IV 7,10, IV 8,7 (*Plotini opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Oxford University Press 1964 reprinted 1978. 3 kötet. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Classical Texts)

¹⁴ Enneades V 3,17,37

¹⁵ Enneades V 8,12; VI 9,11

HOMOIOSIS

Platón Theaitétosz dialógusban¹⁶ kifejti, hogy az embernek ebből a világból fel kell emelkednie (menekülnie=*phyge*) az igazi lét szférájába. Ez a világból való menekülés a *homoiosis* előfeltétele. Az embernek az a rendeltetése és kötelessége, hogy a Jóhoz hasonlóvá váljon, vagyis az isteni valósághoz hasonuljon. A *homoiosis* tehát nem az emberben már meglévő sajátosság, hanem mindig megújuló felszólítás, melyet az ember az értelem (ész) segítségével teljesíthet, s így elnyeri Isten barátságát.¹⁷

Plotinosz viszont a *homoiosist* nem hasonlóságnak vagy hasonulásnak értelmezi, hanem visszatérésként az istenihez, belépésként Istennel való eredeti azonosságba.¹⁸ Az erényeken, *noein*-en és *apathei*-án át – miként Platón is tanította – vezet az út a *homoiosis*-hoz. Sőt, még a ekstázissal is kapcsolatba hozza: a lélek arra törekszik, hogy egészen felemelkedjék Istenhez, s hogy Isten legyen (*theos genesthai*).¹⁹ A megtisztulási folyamatban fontos szerepe van még az *eros*-nak, mivel *eros* miatt mindattól elfordul a lélek, ami idegen az istenitől, és kizárólag az istenit szemléli.²⁰ Meghaladja létét, az egyesülésben a lélek feladja magát.²¹

EIKON ÉS HOMOIOSIS NÜSSZAI SZENT GERGELYNÉL

Nüsszai Szent Gergely nem tesz különbséget a két fogalom között.²² Azonos szinonimaként használja a két fogalmat. Ennek alapja az ember természetéről alkotott felfogása, vagyis hogy az ember természetében nem különböztet meg egy ontológiai és egy természetfeletti adottságot, hanem az ember eredeti állapota és tökéletessége hasonló módon a *homiosis theou*-ban rejlik. Az Istenhez való hasonlóság magában foglalja azt, ami a teremtés révén az ember, és ez két dologból áll: a szellem élete (*nousz*, *logosz*) és Isten kegyelmi hatása. Az embernek a bűnbeesés előtt az angyalokkal azonos létmódja volt.²³

¹⁶ Theait 176B

¹⁷ Leg 716C-D

¹⁸ Enneades I 2,6,2

¹⁹ Enneades VI 9,9,57

²⁰ Enneades I 6,7

²¹ Enneades VI 7,35,33

²² Merki, H., *Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesebenbildlichkeit bei Gregor von Hyssa*, Freiburg-Schweiz 1952. (Paradosis, VII) 95-96, 165-173.

²³ Hom opif PG 44,188D

Az animális élet ugyanis az embernek csak a bűnbeesés után lett megteremtve.²⁴ Az ész és gondolkodó képesség azonban megkülönbözteti a többi élőlényektől: növényektől, melyeknek csak életük van érzékelés képessége nélkül, és az állatoktól, melyek ugyan képesek az érzéki észlelésre és benyomások befogadására, de alogák. Az ember mindezekkel rendelkezik, ezért lett utoljára megalkotva. De nem az alkotja valójában emberi létét, amiben másokkal közös, hanem *eikon*-ja és a *homioiosis*. Gergely egyébként nem ismeri az ember kegyelmen és bűnön kívüli állapotát.²⁵

Gergely csakis az emberre vonatkoztatja az *eikon*-t. Az ember érdemelte ki egyedül az összes teremtmények közül, hogy Isten képének nevezhető legyen.²⁶ Abban viszont egyetért a görög filozófiával, hogy az ember értelme – de nem csak ez – az a valami, ami az istenképiséget hordozza.²⁷ A logosz vagy nousz csak egyik eleme az istenképiségnek, ezért ez a fogalom sokkal mélyebb és átfogja mindazt a természetfeletti adományt, amiket csakis az ember kapott Istentől. Az ember teljes értelemben Isten képe.²⁸ Gergely számára eikón és homioioszisz Theou nem jelent mást, mint a kegyelem révén részesedést Isten létéből.

Az ember a teremtés rendjébe tartozik, mivel nem ő a Teremtő, hanem teremtmény, ezért megismerésének a lehetősége is korlátozott.²⁹ Az értelem csakis arra a tárgyra irányulhat, amelyek hellyel (toposszal), idővel (khronosszal) és mértékkel (metronnal) körülírhatók. Ezek a kategóriák Istenre nem alkalmazhatók. A kategoriákhoz kötött gondolkodás ezért nem közelítheti meg

²⁴ hom opif PG 44,185A; 189C, 205A. Vö. Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Aubier, Éditions Montaigne 1944. (Théologie études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière, 2) 54.

²⁵ Merki, H., *Homioiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesebenbildlichkeit bei Gregor von Hyssa*, Freiburg-Schweiz 1952. (Paradosis, VII) 96. Az ember eredeti állapotához vö. még: *In Canticum Canticorum*, GNO Volumen VI, Gregorii Nysseni In Canticum Canticorum ed. Hermanus Langerbeck, Leiden, Brill 1960. 447,15; *De hominis opificio* PG 44,156A; *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 295,15

²⁶ *De hominis opificio* PG 44, 128A

²⁷ *De virginitate*, GNO Volumen VIII, pars I Gregorii Nysseni Opera ascetica, W. Jaeger, Johannes P. Carvanos, Virginia Woods Callahan, Leiden, Brill 1952. 297,24; *Antirrheticus, Adversus Apolinarium*, GNO Volumen III pars I Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars I, ed. Fridericus Mueller, Leiden, Brill 1958. 163,23

²⁸ *De hominis opificio* PG 44, 149B; 156A

²⁹ *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 412,6

Isten lényegét. Isten az emberi gondolkodás számára megragadhatatlan, mert mielőtt a logosz Isten lényegének kutatásakor úgymond logosz fölötti területre ér, elérkezett számára a csönd ideje (*gignetai tote kairos ton sigan*).³⁰ A csönd az egyetlen egy alkalmas „eszköz” az isteni lényeg kifejezhetetlensége számára. Csakis az, ami Isten tevékenységeként hat világunkban, ismerhető meg számunkra.³¹

E határ ellenére, amely az ember megismerő képességét korlátozza, az emberi értelem képességénél fogva mindig Isten felé irányul. A lélek, a szabad akarat és istenképesség mindazak a sajátosságok, amelyek belső dinamizmusként eredetükhöz, Istenhez irányulnak. Az ember a Szentírás tanulmányozásával és valamennyi tudományos ismerettel, amelyeket az ember gondolkodói tevékenységével elsajátíthat, felkészülhet a Isten valódi megismerésére.

Gergely értelmezésében a lélek valamennyi ismeretével felkészül Isten megismerésére. S ha ez így van, akkor a kérdés az, vajon milyen összefüggés van a lélek felfelé haladó mozgása és Isten szemlélete között. Ha az emberi lét állandó törekvés Isten megismerésére, akkor ez nem ütközhet állandó visszautasításba, s így az emberi akaratnak Isten felől az isteni kegyelem felel meg. A lélek Istenre irányul, vagyis megpróbálja megismerni. Isten a lélek felé indul és meghívja, hogy isteni tökéletességéből részesedjék, és ezáltal még tökéletesebb legyen.

Ebben a kölcsönös és egymásra irányuló viszonyban Gergely a megismerés alapfeltételére hivatkozik: egy alapvető proporciónak kell lennie a megismerő alany és a megismert tárgy között. Ez a tradicionális axióma: *tois homiois ta homoia gignosketai*³² Sextus Empiricus szerint már Püthagorasz felállította ezt az alaptételt, csakhogy Empedoklész révén vert gyökeret az atomok és az érzéki észlelés területén. Platon is átvette, de már értelmi megismerésre alkalmazta (Nap-hasonlat az Államban).³³

Gergely is hangsúlyozza az Isten és az ember között fennálló hasonlóság szükségességét a megismeréshez. De nála ez nem az ismeret objektumának és a megismerő képesség természetes azonosságát jelenti, hanem a teremtés

³⁰ *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 414,3

³¹ *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 415,18.

³² Püthagorász alaptétele volt, de Empedoklész B109 fr, Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. Walther Kranz, s.l., Verlag Weidmann 1974. 17. kiad. DK I 351).

³³ Empedoklész. B109 fr. (DK I 351,18= Arist. Meth. B 4. 1000b 5). Lásd ehhez Müller, Carl Werner, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (=KPS 31), Wiesbaden 1965.

révén közöl hasonlóság, illetve istenképiség, melyet Gergely az *Orat cath*-ban³⁴ és az *infant*-ban³⁵ az ember teremtésének céljából, a részesedésből kiindulva bizonyít. Ha ugyanis az ember teremtésének az a célja, hogy részesedjék az isteni javakból, akkor úgy kellett megalkotni, hogy képes legyen erre a részesedésre. A részesedni viszont nem lehet ellentétek által. Mint ahogyan a szem is rendelkezik természetes sugárzási erővel, hogy a fénysugarat befogadja, éppen úgy rokonság áll fenn Isten és ember között, mivel valamiféle rokonságban kell lennie a részesülő természetnek a részesedettel. Ezt a rokonságot Gergely az istenképiséggel fejezi ki: az ember azért lett Isten képére teremtve, hogy az azonosall szemlélje az azonosat. „Mivel azonban valahogyan az igazi jó nem ismerése ködként elhomályosítja a lélek éleselméjűségét, olyképpen, hogy az igazság sugara a nem ismeret mélységén nem hatol át, úgy szükségképpen a fény leválasztásával kialszik a lélek élete is. Hiszen már mondtuk, hogy a lélek valódi élete a jóban való részesülés, az a lélek azonban, amely nem részesedik Istenben, az életen kívül esik, ha a nem ismeret elhomályosítja Isten ismeretét.”³⁶

Gergely az Isten és ember között fennálló kapcsolat alapján az istenismeretet a lélek életének, a nem tudást pedig halálának tekinti. A megismerésre, amelyre a lélek képes, csakis akkor tesz szert, ha minden erejével Isten felé törekszik.

Az Isten megismerésének előfeltétele az istenképiség, amely az Isten és ember között fennálló kapcsolat, rokonság. Az ember azonban a bűn révén eltávolodott eredeti állapotától. A lélek most már arra törekszik, hogy Istent szemlélhesse, s ezért elfordul mindattól, ami ebben hátráltatja. Az út, amit a léleknek végig kell járnia, elfordulás a rossztól és ezzel visszanyeri a bűnbeeséssel elhomályosult eikónját, amivel képes a megismerésre.

Gergely a Zsoltár kommentárjában a *homoiosis theou*-hoz vezető útnak három fázisát különbözteti meg:³⁷ 1. elfordulás a rossztól (*katharsis*), 2. törekvés

³⁴ Oratio catechetica, GNO Volumen III pars IV Gregorii Nysseni Oratio catechetica, Opera dogmatica minora, pars IV, ed. Ekkehardus Mühlberg, Leiden, New York, Köln 1996. 5,41-51.

³⁵ De infantibus praemature abreptis, GNO Volumen III pars II Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II, ed. J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough SJ., Hadwiga Hörner, Leiden, New York Köln, Brill 1987. 79,13-23.

³⁶ De infantibus praemature abreptis, GNO Volumen III pars II Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II, ed. J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough SJ., Hadwiga Hörner, Leiden, New York Köln, Brill 1987. 79,21-23

³⁷ In inscriptiones Psalmorum, GNO Volumen V Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous McDonough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 26,23; Stritzky, M.-B, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa, Münster: Verlag Aschendorff 1973. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 37) 78.

a magasabb, isteni valóságra (*apatheia*³⁸), 3. hasonulás Istenhez (*homoiosis*). Figyelemre méltó, hogy a fokok között nincs egy végső állapot. Gergely értelmzésében nem is érhető el egy végső állapot, mivel az ember eredeti állapota nem más, mint állandó hasonulás Isten jóságához. Hiszen Isten végtelensége lényegéhez tartozik, s nem pedig az ember megismerő képessége számára végtelen.

Ez a végtelen hasonulás azonban nem misztikus eksztázis, Gergely semmiképpen sem hagyja el a megismerés területét, hanem sokkal inkább egyre mélyebb megismeréshez vezet a hasonulás.

Ha az ember voltaképpeni léte istenképiségében rejlik, akkor önmagába tekintve Isten tükörképét látja-e, miként a testi alakot megismerhetjük tükörképéből? Gergely szerint éppen fordítva van, a voltaképpeni ember ugyanis azáltal határozható meg, ami Isten sajátosságairól megállapítható. „Mi tehát az isteni, amihez a lélek hasonlít? Nem test, nem alak, nem jelenség, nem mennyiség, nem mérték, nem hely, nem idő,³⁹ de nem is ezekhez hasonló valami más, ami az anyagi teremtetést jellemzi. Sokkal inkább mindezekről és ezekhez hasonló sajátosságoktól el kell vonatkoztatni, s ami visszamarad, azt szelleminek és anyagtalannak, tapinthatatlannak, testetlennek és kiterjedés nélkülinek kell tekintenünk.”⁴⁰

Gergely késői művében, a *De vita Moysis*-ban bemutatja Mózes – akit a hit és erény példajaként állít az olvasó elé, hogy nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet – előrehaladását az erényes életben. Két helyen is bizonyítja Isten határtalanságát (aoriston) és végtelenségét. A Bevezetőben megvilágítja, hogy az erényre törekvők elérhetik a tökéletességet, s ezzel kapcsolatban hivatkozik Isten határtalanságára. Az erényt semmisen határolja, kivéve a rosszat. Tulajdonképpeni értelemben jó az, aminek jóság a természete. Az isteni természet jó és jónak is nevezzük. Miként az erényt, az isteni természetet mint jót nem határolhatja ellentéte, ezért az isteni természet határtalan és meghatározhatatlan.

³⁸ Az *apatheia* fogalomhoz lásd Daniélou, 1944, 92.

³⁹ Vagyis arisztotelészi kategóriákkal nem írható le.

⁴⁰ Mort, GNO Volumen IX, pars I Semones pars I, ed. Gunterus Heil, Adrianus van Heck, Ernestus Gebhardt, Andreas Spira, Lieden, Brill 19679, 41,18-42,1.

A keresztény közösség tagjai nem baráti viszonyban vannak egymással, hanem testvéri,⁴¹ mivel mindannyian Atyának szólítják Istent, aki Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. Talán ez az oka annak, hogy az Újszövetség szinte hallgat a barátságról, s egyben annak is, hogy a keresztény gondolkodónál nincs akkora tétje ennek a témának, mint az antik filozófusoknál. Az első századok keresztény szerzői a barát, illetve a barátság szavakat leginkább az ember Krisztushoz vagy Istenhez való viszonyára alkalmazták, mégpedig azokat nevezték Isten barátjának, akikkel Isten az üdvösség történetében a többi embertől eltérő, különleges viszonyba lépett. Kivált a prófétákat, aszkétákat, vértanúkat és hitvallókat nevezték Isten barátainak.⁴² Alexandria Kelemen Istenhez való keresztény viszonyt nevezi barátságnak. E barátság közvetítője, illetve az isteni és emberi létezés különbözőségének áthidalója Krisztus. A közös, a hasonlóság, azaz az arisztotelészi egyenlőség Krisztusban van, mivel mindenben közös az emberrel, és mindenben közös Istennel. Ezen kívül Isten barátságának alapja az is, hogy az ember hasonlatosság révén Isten képe.⁴³

Nüsszai Szent Gergely szerint Mózes az erény mintája, mivel hosszú és lemondással teli útja végén eljutott az igaz istenismeretre, a tökéletességre, melyben istenképisége helyreállt és Istenhez végtelenül hasonult, s így a hasonlóság és istenképiség alapján Isten barátja lett (de nem vált istenné!). Isten barátságát választotta, nem a bűnnel kötött barátságot, miként azok az izraeliták, akik Moáb leányaival találkoztak. A Mózes életében Gergely azt kutatta, „hogyan áll a tökéletes erényes magatartás, a mondottak pedig erre rávezettek, itt az ideje, nemes férfiú, hogy mintát nézve és azt, amit a lelki szemlélődés a történetileg elbeszélte dolgokban megpillantott, vidd át saját életedbe, hogy Isten megismerjen téged, s az ő barátja légy. Mert az a tökéletesség, hogy nem a rabszolga büntetésétől való félelmében szakítottunk

⁴¹ Vischer, Lukas, *Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern*, in: *Theologische Zeitschrift*, 9 (1953), 175.

⁴² Vö. például Juszinoszt, aki a prófétákra és azokat az emberekre hivatkozik, aki „Krisztus barátai”; *Dialogus cum Tryphone*, ed. Miroslav Marcovich, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1997. (Patristische Texte und Studien, 47) 8, 3-4. További helyekhez lásd Vischer, 1953, 174. o. 4. lábjegyzetét. Itt említjük meg, hogy a keresztények között is van példa az emberi barátságra; hivatkozhatunk Nagy Szent Baszileiosz és Nazianszi Szent Gergely barátságára (vö. ehhez Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. 256-268.), vagy a latinoknál Rufinus és Jeromos viharosan végződő barátságára.

⁴³ Clementis Alexandrini *Protrepticus*, ed. M. Marcovich, Leiden-New York-Köln: Brill 1995. (Supplements to Vigiliae Christianae, 34) XII, 122; 176.o. Kelemen barátság fogalmáról részletesebben lásd Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. 246-256.

a bűnös étellel, nem is a jutalom reményében tesszük a jót, nem számító üzleti szellemben élünk erényes életet, hanem mindenben, még a reményben számunkra fenntartott javakon is túlra tekintve, csak Isten barátságának elvesztésétől félve, s az egyetlen értékes és kívánatos dolognak azt ítélve, hogy Isten barátai legyünk, ami nézetem szerint az élet beteljesedése. Ezt érd el te is, s emeld szellemedet a még nagyszerűbbhöz és még istenibbhez, ez legyen nagy nyereséged, mely szükségképpen mindenkié lesz Jézus Krisztusban.”⁴⁴

⁴⁴ Vanyó László fordítása, Nüsszai Szent Gergely, *Mózes élete*, in: A kappadókiai atyák, szerk. Vanyó László, Budapest: Szent István Társulat 1983. (Ókeresztény írók, VI). 738.

FÜGGÉS NÉLKÜLI VISZONY¹

BARÁTSÁGKONCEPCIÓK A GONDOLKODÁSBAN

VALASTYÁN TAMÁS

GONDOLKODÁS ÉS BARÁTSÁG

A GONDOLKODÁST ÉS A BARÁTSÁGOT egymásból, egymás által szeretném megérteni. Ha a görögség régmúlt, de máig eleven intenciójából indulok ki, hogy ti. a 'látni' és a 'tudni' ugyanazon töre vezethető vissza – amely tőnek az idea szó is a létét köszönheti, és amely gyök alapját képezheti annak, hogy ha gondolkodom, láthatom a másikat, tekintettel lehetek a barátira –, nos ha e szerint az intenció szerint járok el, kétféle tekintetet kellene összehasonlítani, kétféle tekintet rajzolatait kellene fedésbe hozni ahhoz, hogy a gondolkodás és a barátság belső természetéről, e kétféle természet originális közöségéről megtudhassunk valami közelebbit. Az egyik tekintet folyton szemközt találja magát valamiféle rögzített anyagszerűséggel, legyen az egy könyv lapja vagy épp egy monitor vibráló síkja. Ennek a tekintetnek a gazdája szigorúan fókuszálja gondolatai végtelen pászmáinak toluló rengetegét – olvas, ír, gondolkodik. A másik tekintetnek is egyfajta anyagszerűséggel van dolga, de ez már koránt sem rögzített, sőt, éppen hogy az elevenség, a mozgalmasság tünteti ki: legyen az egy arc kiismerhetetlen egyedisége vagy épp ugyanazon entitás (ti. egy tekintet) elementáris mássága, másként-léte. Ennek a tekintetnek a gazdája legtöbbszörre fürkészi a másikat, szabad utat enged gondolatai és érzései végtelen áramának – beszélget, figyel, hallgatja a másikat, barátkozik. A gondolkodáshoz rendelhető tekintet rajzolatai minden bizonnyal olyan mintázatot adnak ki, mely a gondolkodó szubsztancia, az én, a szubjektum, az önmagaság természetéről informál leginkább. A beszélgető barát tekintetének rajzolatai már jobbára a másik tekintetének ábráit is affirmálva és interiorizálva hívják elő a perszonalitás és közösségiség mitikus eredetű és mágikus erezetű mintázatait. Mit kapunk hát, ha e sematikusan különválasztott tekintetmintázatokat takarásba hozzuk? Mit pillanthatunk meg a szemünk elé táruló képen?

Gondolkodás és barátság együttesen alakuló története lenyűgöző hagyományt örökít az utókor számára. Ha csak néhány nevet és momentumot emelünk ki ebből a hatalmas tradícióból, már akkor is meghökkentő nyomok árulkodhatnak a gondolkodás sokszor kifürkészhetetlen tevékenysége és a

¹ A tanulmány az MTA TKI Vulgo Csoport kutatási programjának keretében készült.

barátság nem kevésbé megragadhatatlan fenoménja közötti viszonyról. Pitagorász és rajongó tanítványai, Platón és Szókratész gyümölcsöző kapcsolata, Augustinus és a barátja közötti „vallomásos” viszony, Goethe és Schiller, Novalis és Friedrich Schlegel, Nietzsche és Wagner, Thomas Mann és Kerényi Károly, Franz Kafka és Max Brod, Jean Cocteau és Jacques Maritain, Gilles Deleuze és Félix Guattari barátsága, vagy pl. a nemrég elhunyt Jacques Derrida által ápoltt baráti kapcsolatok Emmanuel Lévinas, Paul de Man és Maurice Blanchot iránt – mind megannyi jól olvasható jel a gondolkodás és a barátság elemi közösségéről.

Mi az mármost a gondolkodásban, amit a barátság olyannyira plasztikusan képes telíteni, kiöblösíteni, önnön kiteljesedő formájáig eljuttatni, illetve milyen erő munkál a barátságban, amit a gondolkodás oly kitüntetett módon és különleges erudícióval képes hasznosítani, önmagába transzformálni? A gondolat aktuális megformálódása, végtelen sokszínű alakulásrendjeinek dramaturgiája miért és milyen módon teszi önmaga belső természetének részévé a barátság interperszonalitásának intenzitását? De ugyanilyen joggal kérdezhetjük, hogy a barátság ezen intenzív interperszonális léte mire talál rá a gondolkodás alapvetően mégiscsak magányos, fogalmak generálta alakulásrendjeiben? Milyen az az egyszer eksztatikusan felvillámló, másszor módszeresen kimunkálódó, megint máskor metaforikusan beálló, sokszor pedig metamorfikusan alakot változtató kiazmus, amelyben gondolkodás és barátság már évezredek óta egymásba fonódik? E rendkívül izgalmas viszonyrendnek most csupán három megvalósult alakváltozatáról ejtek néhány szót, megpróbálva jellemezni azt a dramaturgiai elvet és retorikai teret, azaz a nyelv mély-ségedimenzionalitást rejtő, két ember között egyre „közelebbi felületeket” (Nietzsche) teremtő materiális és mágikus természetét, amelyben mindez megvalósul: gondolkodás és barátság Platónnál megjelenő erotikus-palinodikus kiazmusát, mely a dialógus terében alakul ki, e kiazmus Friedrich Schlegelre jellemző entuziasztikus-approximatív verzióját, mely egyfajta fragmentáris kritikai térben formálódik és végül a Gilles Deleuze és Félix Guattari szerzőpáros és alkotó barát agonális-autopoietikus koncepcióját ugyane kiazmusról, amely egy kifejtő módon, egyszersmind metaforikus távlatokat sem nélkülözve szerveződő diszkurzív térben születik. Mindhárom egymástól távoli elképzelés abban feltétlen közös, hogy gondolkodás és barátság kiasztikus kapcsolatában egyaránt hangsúlyozzák annak pharmakon- és aphrodiziákumjellegét, azaz hogy ugyanúgy lehet gyógyír léleknek és testnek, mint méreg, és lehet vágyfokozó gyönyörforrás.

Maurice Blanchot szerint a barátság egy „függés nélküli viszonylat”, melyet nem lazítanak epizodikus momentumok, a baráti kapcsolat a megegyezés, egyetértés mozgásán alapszik, ám a baráti felek alapvető elkülönülésben tartoznak össze, végtelen távolság szervezi köztük a bizalmasságot. Egyfajta üresség affirmációjával, a kívülség, a másik távolságának észrevételével és igenlésével

születik a két barát közti autonóm viszony.² Ugyanez a tűnékeny dinamika vagy dinamikus tűnékenység, mozgalmasság jellemző a barát, barátság lényegének megragadására. Hiába szándékozunk fenntartani a beszédünk, az írásunk által a barátot – írja Blanchot –, az mindújra eltávolodik tőlünk. Az eltávolodás és közeledés, a megragadás és a kisiklás váltakozása telíti azt a kritikai-retorikai teret, amelyben megnyilvánulok a barátságról. A barátság és a barátságról való beszéd, nota bene a gondolkodás szoros szimbiózisát ez is mutatja.

PLATÓN/SZÓKRATÉSZ: EROTIKA ÉS PALINÓDIA

Ha a barátság Platónnál megjelenő formájának különlegességét szeretnénk megragadni, ráadásul e különösségnek a gondolkodással fennálló viszonyára kérdezzünk rá, nem kerülheti el a figyelmünket az az alapvető momentum, hogy e barátság szoros kapcsolatban van a szexualitással, helyesebben az erotikával. Át- és átszövi egymást a gyönyör afrodiziákuma, a tiszta lelkiség ereje, a gondolat szabadsága. A test kíváncsian folyton közbe szól, mikor a lélek a szép és jó ideája felé tör. A barátság és a szerelem homoerotikus görög verzióiról már sok kiváló munka született, köztük az egyik legkiválóbb Michel Foucault-é, *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása* című második rész ötödik fejezetében, *Az igaz szerelemben* Foucault a tőle megszokott invencióval és erudícióval taglalja a görög fiúszerelmek és a barátság kapcsolatának közösségét: e közösség gyújtópontját az igazságra való törekvésben, az igazság feltalálásának szükségességében jelölve meg. Tesz viszont egy lényegi különbséget szerelem és barátság között: ti a szerelemben az „aszimmetriák játékát” látja, mely „a férfi és az ifjú közötti összetett kapcsolatokat szervezi”.³ Ezzel szemben a barátság teljességgel szimmetrikus, „a felek egyenlőségén és kölcsönösségén alapuló tartós” viszony. Hogy e különbség létrejöhessen, annak az a feltétele, hogy a felek viszonyát Erósz helyett a philia szervezze, azaz Erósz tüze alábbhagyjon s átadja a helyét egy nyugodtabb rendezőelvnek, a szeretetnek. Ez a váltás Foucault számára kevésbé szimpatikus, szerinte e koncepcióval a lényeg sikkad el, Erósz jelenléte nélkül ti. az a mozgáshal el, mely „az igaz felé viszi” a feleket. De sokszor éppen az a kérdés, hogy Erósz valójában nem éppen megnehezíti-e az erasztész és erómenosz dolgát azzal, hogy az aphrodisziát helyezi előtérbe az alétheia helyett. Márpedig a barátság nyugodtabb és a kölcsönösség elvén alapuló viszonyában a philia közelebb vihet az alétheiához.

² Maurice Blanchot: *L'amitié*. Gallimard, Paris, 1971. 326-330.

³ Michel Foucault: *A szexualitás története. A gyönyörök gyakorlása* (Albert Sándor fordítása). Atlantisz, Bp., 1999. 233.

E kérdések nyitva maradnak Platónnak azokban a munkáiban, melyek a barátság és a szerelem témáját boncolgatják. Főképp a *Lüszisz*, a *lakoma* és a *Phaidrosz* című dialógusokban. Számunkra most az lesz a fontos, hogy ebben a nyitott perspektívában a barátság és a gondolkodás hogyan talál egymásra. Véleményem szerint a palinódia dinamikája révén, mely mozgás közel hozza egymáshoz a gondolkodásban rejlő fogalmiságot és a barátságban domináló lelki erőt. E dinamika legfőbb mozgatója a jól ismert nem-tudásban rejlő irónia, amit a *Lüszisz* végén a következőképpen fogalmaz meg Szókratész: „Most aztán, Lüszisz és Menexenosz, nevetségesek lettünk, mégpedig öregember létemre én is, de ti is. Mert ezek, akik szétszéledtek, azt fogják mondani, hogy mi úgy véljük, barátok vagyunk – én közetek számítom magam –, de hogy mi a barát, azt nem voltunk képesek fölfedezni.” (223b) E szükségképpen ironikus nem-tudás mozgás és ellenmozgás dinamikájában valósul meg, abban a fokozatosan formálódó palinódiában, melynek során Szókratész megpróbálja megfogalmazni a barátság lényegét. Az alapproblémát, miszerint a kedvest az udvarlónak dicsérnie kell-e vagy épp elbizonytalanítani ahhoz, hogy az övé lehessen, sorozatos ellentételezéseken, ellentmondásokon vezeti át Szókratész, újabb és újabb szempontok bevonásával és elvetésével árnyalja-bonyolítja, hogy a végén belá(tta)ssa, nem jutottak egy szemernyi sem közelebb a barátság fogalmának lényegéhez. De az a mód, ahogyan mindezt bemutatja, varázslatosan előrajzolja a gondolkodás és barátság kiazmusát, a fogalmiságon innen lévő és azon túlra is nyúló alakzatot, mely két vagy több embert oly valóságosan és mágikusan, materialitásukban és spiritualitásukban egyaránt relevánsan össze tud fűzni. Ez mutatkozik meg a *Phaidrosz* híres beszédeiben is, a *Phaidrosz* elővezette, a szeretők kicsinyességét kritizáló szövegben, majd Szókratész hasonlóan modorban előadott beszédeiben és mindennek a szintén Szókratész által véghez vitt palinódiájában, amikor is Erósz dicsérete hangzik fel, „az istenektől jövő szent örület”, a mania mellett felsorakoztatott érvek sorjáznak elő, mely örület a szerelmes barátságot olyannyira meghatározza. (*Phaidrosz* 244a-245b)

Újra barátság és szerelem együttesébe botlottunk, mely a gondolkodás terében pulzál. Ezt az eleven szövevényt a Deleuze és Guattari szerzőpáros bravúrosan világítja meg, amikor azt írja, hogy e hármas viszony (barátság–szerelem–gondolkodás) létének legfőbb motiválója a birtokolni vágyott Dolog, Igazság, Entitás, Objektivitás, Lényeg, Bölcsesség, melyet a felek szeretnének elnyerni: „ha a filozófus a bölcsesség barátja vagy szeretője, nem az-e ennek az oka, hogy szeretné elnyerni a bölcsességet, és inkább csak potenciálisan törekszik rá, mint ténylegesen birtokolja. A barát kérő is egyben. És amit szeretne elnyerni, az éppen az a Dolog, aminek barátja, és nem egy harmadik fél, aki – éppen ellenkezőleg – vetélytársa lesz. A barátságban éppen annyi féltékeny bizalmatlanság van a vetélytárssal szemben, mint amennyi szerelmi feszültség a vágy tárgya iránt. Ha a barátság a lényeg felé fordul, a két barát olyan lesz,

mint egy kérő és vetélytársa (de ki különböztetné meg őket?).”⁴ A barátság eszerint kevésbé a másik személyig elvezető kötelék, mint inkább az elérni vágyott Dologhoz fűző lényegi viszony. Ez az olvasat mindazonáltal nem mond ellent annak, hogy a platóni dialógusokban a barátság nyugodt, kiegyensúlyozott mértékletessége simán megfér a felek őrült aszimmetriájával, hiszen végső soron a bölcsesség szeretete, a philia vezet el a vágy tárgya által keltett szerelmi feszültségig. Gondolkodás és barátság így módon is egymásba gabalyodik.

A dialógus formája, az oda-vissza áramló gondolatfolyam, a barátság társas alakzatának eleven megvalósulása pedig rámutat arra a retorikai térre, amelyben személyeskedések, önreflexiók, egymásnak széptevések, emphatikus kiszólások árnyalják gondolkodás és barátság kiazmusát.

F. SCHLEGEL/NOVALIS: ENTHUZIAZMUS ÉS APPROXIMÁCIÓ

A német idealizmus kora romantikusnak nevezett időszakát eminens értelemben tünteti ki a barátság és a gondolkodás gazdag viszonya. Azokra a baráti körökre, együttfilozofálási alkalmakra gondolok elsősorban, ahol is a gondolatok születése és a baráti érzületek egymást generálva hozzák létre azt az elementáris kapcsolódást, amely révén valóban addig nem látott módokon tűnhet elő barátság és gondolkodás viszonya. Ezt az elemi kapcsolódást Friedrich Schlegel egyenesen a barátság intellektuális szemléletének nevezi, a következőképpen jellemezve e különös fenomént: „Szép, ha egy szép szellem önmagára mosolyog; az a pillanat pedig, amikor egy nagy ember nyugodtan és komolyan szemléli magát, fenséges pillanat. De a legmagasabb rendű az, amikor két barát egyszerre tudja megpillantani tisztán s tökéletesen a másik lelkében azt, ami benne a legszentebb, ha értéküket vidáman közösnek érzik, korlátaikat a másik kiegészítése révén észlelik. Ez a barátság intellektuális szemlélete.”⁵

Az intellektuális szemlélet a (kora) romantikus filozófiai diskurzusban egy sajátos világszlelési, -szemlélési mód, olyan világlátás, mely az észlelendő fenomenegyüttessel való kapcsolatlétesítés folyamatába a fogalmiságnál eredendőbb entitást, a látást építi be, egyszersmind a művészi alkotó- és teremtőerő elevenségét hívja elő. A gondolkodás fogalmi meghatározottsága így telítődik az alkotóerő mágikus hatalmával – így tekinteni a megismerendő világra valóban nagyszabású, őrült és megvalósíthatatlan projektnek tűnhet az utókor szemében. (Mínt hogy egyébként sok esetben ezért bírálják is a romantikus filozófiai, irodalmi diskurzust.) Schlegel idézett gondolata az intellektus e mágikus erejű tekintetét azonban a másira mint személyre irányítja, és ezt az

⁴ Gilles Deleuze–Félix Guattari: *Mi a filozófia?* (Pörcei Zsuzsanna és Takács Ádám fordítása). Nappali ház, 1993/4. 60.

⁵ F. Schlegel: *Athenaeum töredékek* (Tandori Dezső fordítása). In: August Wilhelm és Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Bp., 1980. 342. tör. 330.

interszónális viszonyt nevezi barátságnak. Ez a másikra mint barátira irányulás egy lelki és szellemileg felfokozott állapotban megy végbe, egyfajta elragadtatottságban, *manías* és *mániás* szinkretizmus révén, aminek eredményeképp az egyéniségek szükségképpen különbsége feloldódik, létrejön a közösség, ám oly módon, hogy a „korlátok észlelése” ne maradjon el. Az intellektuális szemlélet nagyon is fogékony a végtelenre, de mindezt olyképp érheti el, ha teljességgel észleli a határokat, s ez a barátságra is igaz. Amint egy másik töredékében ezt meg is fogalmazza Schlegel: „A szükségszerű határok tudata a barátság legnélkülözhetetlenebb és legritkább eleme.”⁶ Ám hogyan lehetséges az, kérdezhetnénk, hogy az entuziasztikus feloldódással megteremtődő közösségben megmaradjon az én határa? Miképp észlelhetem önnön korlátaimat, lehetek tudatában saját határainak ebben a baráti közösségben? Természetesen a másik ugyane határfelülete révén, de oly módon, hogy az én felülete és a másik felülete Ugyanaz-jában van egy elcsúszás, egy különbség színezte módosulás, amelyhez közelítve lehetek én ő, és lehet a barátom én. Approximatív, folyton közelítve a másik felé, de el nem érve őt sohasem.

Entuziazmus és approximáció, elragadtatottság és közelítés kettőse valósul meg maradéktalanul Schlegel egyik barátairól szóló töredékegyüttetésben, a *Romantische Freunde* címmel közreadott korpuszban. Itt az író testvérétől, August Wilhelm Schlegeltől kezdve Caroline és Dorothea Schlegelen, Novalison, Schleiermacheren, Fichtén át egészen Schellingig, Körnerig és Wilhelm v. Humboldtig ad kitűnő jellemzést, vázol fel rövid karakterrajzot barátairól. A Novalisról írottakban pl. úgy jön létre az entuziazmus és az approximáció kettős mozgása, hogy egyfelől Schlegel nem riad vissza az olyan kifejezések halmozásától, minthogy „szívének szentsége”, „a lelkében honoló biztos szíziesség” stb. – jelezve egyértelmű elragadtatottságát a barát iránt, másfelől megfogalmazza fenntartásait is, egyértelművé téve a kettejük közötti különbséget: míg ő rajong a másik iránt, „az is egyre világosabb a számomra, hogy ő [ti. Novalis] nem képes a barátságra...”⁷ Ez az ellentétes erőket áramoltató mozgás jellemző az egész szövegkorpuszra, mely mozgás egyszersmind megteremti a kritikai ítéletalkotás lehetőségének, egyben lezárhatatlanságának hermeneutikai elvét. Ti. Schlegelnek a barátairól írott e romantikus töredékei miniatűr jellemrajzok, karakterképek, azaz a kritikai gyakorlat eminens terepe, ahol híven a koraromantikus ítélési processzushoz, a személyes érintettség és a fogalmi megragadás, az élményalap és az allegorikus távlatosság egymást involválja.

Ez az inverz mozgalmasság, a váltakozás dramaturgiája szervezi Novalis *Dialógusok* címmel közreadott beszélgetés-imitációit is, amelyekben a barát személye mint beszélgetőtárs jelenik meg, a barátság pedig mint „a valódi

⁶ Im. 331. 359. tör.

⁷ F. Schlegel: *Romantische Freunde*. In: Uő.: *Fragmente*. Verlegt bei Eugen Dietrichs, Jena und Leipzig, 1904. 43-47.

társas érintkezés” eminens formája.⁸ A kora romantika időszakában az igazi barátság majdhogynem legfontosabb megnyilvánulási módja a beszélgetés, az együtt-gondolkodás. A hat dialógus-töredék egymásba-szövődését különböző felvetődő témák apropója szervezi, az ily módon ad hoc teremtdő szüzsé egyetlen állandó momentuma a két beszélgetőfél egymás felé fordulásból és a témák iránti szenvedélyükből adódó rajongó attitűd, amely mintegy retorikai relevanciával telítődik. Az egész szövegegyüttest – legyen szó akár a könyvnyomtatásról, a német irodalomról, az élet hosszúságáról-rövidségéről, az örömről, a rosszkedvről, a kételkedésről, illetve a természetről – az a változatos, közelítő-távolító retorikai igyekezet jellemzi, amely az átbeszélendő téma tárgyának megragadását úgy próbálja ábrázolni, hogy mindkét barát véleménye ugyanúgy nyomjon a latban. A vélemények váltakozása adja ki a dialógusok gondolatritmusát. Miközben az ironikus-reflexív és a praktikus-reális utalások révén Novalis az életszerűséget is megteremti az intellektuális kísérletezés mellett.

DELEUZE/GUATTARI: AGONALITÁS ÉS ÖNTÉTELEZÉS

A Deleuze és Guattari szerzőpáros a barátság problematikájáról alkotott véleményüket egy olyan szövegben fejtik ki, melynek az a címe: *Mi a filozófia?* Nyomatékosítva ezzel azt, hogy a barátságról szőtt elképzelések egyenesen a „Gondolkodás szívébe” vezethetnek el. És megjelölve rögtön gondolkodás és barátság eredendő kiazmusát, a barátot „fogalmi személynek” nevezik el, akiben a gondolkodás szükségképpen velejárója és generálója, a fogalmiság, valamint a barátságra jellemző „hozzáértő intimitás”, egyfajta belső képesség egyesül: „a barát, ahogy a filozófiában megjelenik, többé már nem külső személyt, példát vagy empirikus körülményt jelöl, hanem valamiféle belső jelenlétet a gondolkodásban, magának a gondolkodásnak a lehetőségfeltételét, élő kategóriát, megélt transzcendentalitást.”⁹ A barát e filozófiai entréját a görög gondolkodás szcenírozta, ami a többi, korábbi civilizáció Bölcséinek létét mintegy ellehetetlenítette azzal, hogy a bölcsesség, a tudás birtoklásának kizárólagosságát megszüntette, az azokra való törekvést s mindezek kutatását favorizálva immár. Ezáltal a Bölcs helyébe a barát lépett. A barát mint fogalmi személy csak részben közösségi lény, hiszen mint a fogalmak teremtdője egyben magányos hős is, szinguláris létező, aki eleven viszonyt az elérni vágyott Dologgal, Igazsággal, Ideával tart fenn. Ily módon viszont egy sajátos szituáció alakul ki, amely versengéshez, rivalizáláshoz vezet, melynek színtere az Agon. Ezen a színtéren zajlik a „mindenre kiterjedő” filozófiai atlétizmus a Dolog elnyeréséért.

⁸ Novalis: *Dialógusok* (Major Enikő fordítása). Vulgo, 2002/1. 122-129.

⁹ G. Deleuze–F. Guattari: *Mi a filozófia?* Id. kiad. 59.

A filozófia mint speciálisan és kitüntetetten a fogalmak teremtésével foglalkozó terep Deleuze-ék szerint mutatis mutandis egy hely, térség, mező, sík, talaj, ami ennek a teremtési folyamatnak autonóm létezését biztosít. Ez a teremtés aktív alkotói processzus, elkeresztelő műveletekkel, nyelvi bravúrokkal, metaforizálással, szintaxisalkotással, „a megújulás, a kicserélődés és a mutáció kényszerének” is alávetve. Az aktív alkotói mozzanat mellett a fogalmi teremtés, a fogalom egyfajta önmozgással is bír: abból, hogy nem adott tudásként vagy reprezentációként kezelendő, Deleuze-ék szerint következik, hogy „önmagát tételezi, öntételezés.” „A kettő együtt jár, hiszen ami valóban teremtvé van, az élőlénytől a műalkotásig, az ebből következőleg öntételezés is, autopoietikus jelleggel rendelkezik, s erről ismerszik meg. Minél inkább teremtett egy fogalom, annál erősebben tételezi magát. A szabad, kreatív aktivitás függvénye ugyanis, ami magát önmagában, függetlenül és szükségszerűen tételezi: a legszubbjektívabb egyben a legobjektívabb is.”¹⁰

A kifejtő fogalmi módszeresség, önteremtő diszkurzivitás, mely a Deleuze-Guattari szerzőpáros szövegének sajátja, egyszer-egyszer, nem megszakítva önmagát, hanem mintegy ráengedve önnön felületére más természetű intenzitásokat, bemélyesztve autonóm létezését, teret nyit, újabb és újabb felületeket, fennsíkokat növeszt a poétikai távlatokat involváló metaforicitásnak, rendkívül sokszínű és gazdag lehetőségfeltételét teremtve meg fogalmiság és képiség, tudás és látás összekapcsolódásának.

És a barát? A barát – ahogyan Deleuze-ék Blanchot-ra hivatkozva fejtegetik – a gondolkodás feltétele, úgy is, mint a fogalmi teremtés eleven közege, és úgy is, mint a gondolkodásra különösen jellemző elbizakodottságot mintegy megakadályozó tényező. Ebben a minőségében a barát intenzív és eleven létezését tud biztosítani a gondolat számára, ám egyfajta kiüresítő mozgást is involvál, a bizalmat a bizalmatlanságig, a felelősséget a felelőtleniségig, a jelentékenységet a jelentéktelenségig siklatva azt is el tudja érni, hogy a gondolkodás rádöbbenjen önnön teremtett mivoltára. Ez utóbbi meghatározottsága a barátot már nem rivális félként tünteti fel, hanem egy viszony szenvedő tagjaként, mely viszonyt így jellemzi Deleuze és Guattari: „elfordulás, bizonyos fáradtság és szorongás a barátok között, mely magát a barátságot a fogalom elgondolásává, végtelen bizalmatlansággá és türelemmé változtatja.”¹¹

A barát elért a Gondolkodás szívéig. Megalkot egy fogalmat. Önnön korporális létezését adja oda a fogalmak létének. Saját szívének lüktetését és elevenségét, hogy a megszületett fogalom immár önállóan létezhesen.

¹⁰ I. m. 65.

¹¹ I. m. 60.

AZ ERÉNYEK ÉS A BARÁTSÁG ALAKVÁLTOZÁSAIRÓL: MATERIÁLIS/FORMALIS/MATERIÁLIS¹

BOHÁR ANDRÁS

A VÁLTOZÁS ÉS ALTERNATIVITÁS címben is érzékeltetett dinamikája az egyik kiindulópontja az etikátörténetben fontos szerepet játszó gondolkodók megidézésének. A formatartalom egy-egy szeletének kiemelése – nem a teljes etikai koncepció – a *javak és értékek* legfontosabb mozzanataihoz vezető utakat (Arisztotelész), az etika *formalizálódásának* kitüntetett állomását (Kant) majd az újkori etika eleddig utolsó nagy *rendszerű* kísérletét jelzi (Scheler). Azt kívánjuk érzékeltetni, hogy miként épült *természetes egységbe* a poliszpolgár boldogsága és barátsága, majd miként *univerzalizálódott* mindez teljesen más jelentés kapva – a kanti felelősség – és kötelességetikában, s hogy végül milyen *sajátos egységben* jelentkezik a probléma a közösség lehetőségfeltételeinek kimunkálásakor jelenkorunkban.

KÖZÉPEN A BOLDOGSÁG

A platóni tradícióhoz kapcsolódó arisztotelészi etika immáron nem az ideákhoz való viszonyként, ill. az ideális állam megteremtésének koordinátáival, hanem azoknak a bizonyos *valóságos* tényezők hangsúlyosságával jellemezhető. *Arisztotelész* elméleti kiindulópontja az ember, *zoon politikon*, aki a poliszban él. Itt találhatja el – ebben a közegben – az ember a közepet, akárcsak a céllovó a táblán a saját magához mért célt, ami ugyanakkor összhangban van a polisz céljaival is. Ez boldogsága is egyben, a hozzá vezető út azonban kétféle is lehet. Az *első út* „az okosság, gondolkodással párosult cselekvő, igaz lelki alkat, ami arra irányul, ami az embernek jó vagy rossz”.² Ebben az esetben ismeretelméleti következményként jutunk az okosság erkölcsi fogalmához.

A *második út* az érzületeken keresztül vezet „az erény és a lelki rosszaság a kellemes és kellemetlen érzésekkel van kapcsolatban. Három dolog van, amire irányulhat, s ugyancsak három, amitől menekülni igyekszünk; éspedig: az erkölcsi jó, a hasznos, a kellemes; ezek ellentétei: az erkölcsi rossz, az

¹ Jelen tanulmány a Bolyai János posztdoktori ösztöndíj keretében készülő *Etikai horizontok* című monográfiám egyik részlete

² Arisztotelész, 1971, *Nikomachoszi ethika*, 1140a, 1140b (ford. Szabó Miklós) Bp. Helikon 155.

ártalmas, a kellemetlen. Az erkölcsös ember ezek mindegyikében eltalálja a helyeset, a rossz ember pedig elhibázza a dolgot”.³ Az erkölcsi habitus (lelki alkat) az a készség, aminek segítségével eltalálja az ember a közepet.

A két út közötti kapcsolat a *lélekről* vallott fölfogás alapján fejthető föl. A lélek *racionalis* része teoretikus és praktikus (okosság) egységekre tagolódik. A lélek *értelem nélküli* része pedig értelemnek engedelmeskedő (ide tartozik az erkölcsi habitus is) és vegetatív elemekből áll. A racionalis résznek rendelődik alá a lélek értelemnek engedelmeskedő része, így az erkölcsi habitus is. Okosság és erkölcsi habitus viszonya jól tükrözi az arisztotelészi emberkép hierarchikus szerkezetét is. A bölcs tevékenysége, a szemlélődés a legmagasabb elismertségű, de ennek kerete a polisz és a természetes valóság világa.

Ez az első eset, hogy az erkölcsi cselekedet alanya a relatív *autonómiával felruházott individuum*. Ennek kiteljesedését, ill. „megújulását” láthatjuk majd a következő organikus etikakoncepciók bemutatásakor. Mindezek mellett igen fontosak az arisztotelészi etika *tartalmi* vonatkozásai is, mint a helyes életvezetést szolgálóak: bátorság, mértékletesség, szelídség, bőkezűség, becsületesség; s a szociális erények csoportja: barátság, igazságosság (osztó, kiegyenlítő).

S érdemes még egy pillantást vetnünk Arisztotelész erkölcsstanának tartalmi elemeire. „Ámde a boldog embernek, éppen mivel ember, szüksége van a külső jólétre is, mert természetünk önmagában véve még nem elég az elmélkedéshez; arra is szükség van, hogy az ember teste egészséges legyen, s az élelem és egyéb segédeszközök is rendelkezésre álljanak.”⁴ A *vagyoni* és *egyéb javakra* vonatkozó közepes állapot mintegy letéteményese lehet a középosztály egyensúlyi szerepének. És ha ez történetesen még a legnépesebb is, akkor képes megakadályozni mind a szegények, mind a gazdagok harmóniát veszélyeztető tevékenységét. Így a jó állami berendezkedés feltétele – az egyén és a polisz boldogsága – a harmonikus egyensúly megteremtése, aminek alapfeltétele, hogy minden politikai cselekedet tényszerűségeken és reális összefüggéseken nyugodjék.

S itt úsztathatjuk be a képbe a *barátság* erényét is, ami azt teszi hangsúlyossá, hogy a boldogan élő embernek hasznos barátokra egyáltalán nincs is szükségük, de *kellemesekre* igen, ezzel szemben a hatalmon lévőknek hasznos és kellemes barátokra egyaránt szükségük van, s a kettő nemigen szokott egy személyben testet öltetni.⁵

S még ha az etikai cselekvés alanya, az autonómiára törekvő individuum sok tekintetben kiszolgáltatott is a polisz világának – hisz neki csak akkor

³ Uo. 1104b, 37.

⁴ Uo. 1179a, 155

⁵ Uo. 1158a, 213.

lehet teljes a boldogsága, ha az egybeesik a poliszéval –, még akkor is az arisztotelészi formatartalmak mentek a „legtovább” az antik világban, mintegy összegezve az ember cselekvési lehetőségeit és céljait.

Már megjelenik a politikai-erkölcsi differencializálódás, ám mégis a közepet eltaláló ember boldogsága és erényeinek letéteményese nem pusztán önmaga, hanem a barátság erényét kereső és azt gyakran megtaláló, egymást igénylő emberek konkrét közössége.

SZABADSÁG, KÖTELESSÉG, FELELŐSSÉG

Ha a *konkrét közösség* valóságát és lehetőségét emeltük ki Arisztotelésznél, akkor Kantnál mindenképp az *egyetemes* és *formális* kritériumokat szükséges hangsúlyoznunk. A kanti filozófia áttekintését ennek tükrében a szabadság, kötelesség és felelősség fogalmaira kifuttatva érzékeltethető, hogy miként lehet tulajdonképpen olyan *kettőségről* és *ellentmondásról* beszélnünk az individuum szabadságának megmutatkozásakor, ami ugyan hangsúlyossá teszi az egyén autonómiájának kiküszöbölhetetlen igényét, ám *mégsem tudja* a valóságos egyedi-emberi kötődések jelentőségét a maga teljességében érzékelteni.

A kritizmus „előhangjait” és összetevőit a *racionalista* és *empirista* rendszerek együtt adták. Immanuel Kant, az újkori bölcsélet egyik központi figurája, ismeretelméletével, morálfilozófiájával és esztétikájával a korszak problémáinak összegzőjeként tartható számon. Jelen vázlatban csak az *autonómiával* összefüggésben kimunkált *szabadságkonceptió* és a kötelesség feltételeire térünk ki, valamint igyekszünk jelezni azt a folyamatot, amelynek során az autonómia alapja megreped és a világrend más lényegi fundamentumra épül.

A *tiszta ész kritikájában* a megismerés határait és feltételeit vizsgálva a következő megállapításokra jut: a végső cél, melyre az ész spekulációja transzcendentális használatban (lehetőségi feltételeket kutató) irányul, három tárgyat illet: az akarat szabadságát, a lélek halhatatlanságát és az Isten létét. De mivel ez a spekulatív ész számára mindenkor transzcendens (tapasztalaton túli) marad, tehát ez csak a gyakorlati ész tartományába sorolható. Így az ember szabadságával és kötelességével összefüggő kérdések nem az *érzéki világ* természet törvényei mintájára alkottak, hanem abban a világban játszódnak le (intelligibilis), amelynek *törvényhozója* maga az ember.⁶ Kant morálfilozófiájának különböző periódusaiban más és más aspektusból vizsgálja a törvényhozó ember autonómiájának és ezzel összefüggésben a világrend megalapozásának lehetőségeit. Az *erkölcsök metafizikájának alap-*

⁶ Immanuel Kant, 2004, (ford. Kis János) *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Bp., 627-638.

vetésében az erkölcs és a kötelesség forrásvidékét tárja föl. A személy értéke autonóm cselekedeteiben van, az ész célkitűző képességének segítségével, kellemes és kellemetlen állapotok értékének semmibe vételével, s pusztán az erkölcsi kötelezettségek gyakorlásával valósul meg. Itt a „célok birodalmában” az „eszés lények” mindannyian „önmagukban való célokként” kezelik a másikat. „A célok birodalmában mindennek vagy ára van vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalami is állítható; ami viszont minden ár fölött áll, tehát aminek egyenértéke sem lehet, annak méltósága van. Ami az általános emberi hajlamokra és szükségletekre vonatkozik, annak piaci ára van; ami valamely szükséglet előfeltételezése nélkül megfelel egy bizonyos ízlésnek vagy kedélyünk pusztá cél nélküli játéka révén tetszést kelt, annak affekciós ára van; ami viszont az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak nem pusztán viszonylagos értéke, azaz ára van, hanem belső értéke, vagyis méltósága.”⁷ Mivel az ember a célok szubjektuma, és morális cselekvéseivel betölti természeti rendeltetését, így a világrend teleológiája (célszerűsége) és az autonóm etika összhangja fennáll. A gyakorlati ész kritikájában már elhagyja a teleológikus igényeket és az ember már azért válik öncéllá, mert moralitása azzá teszi.⁸

A *gyakorlati ész kritikája* tovább viszi a fonalat *szabadság és személyiség* kölcsönös feltételezettségét vizsgálva. Az ember, aki immáron a törvényhozás szubjektuma saját szabadságával alkotja meg azokat a törvényeket, amelyek erkölcsi közösséget konstituálják. Nézzük a tiszta gyakorlati ész alaptörvényét, a *kategorikus imperatívuszt*: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen.”⁹ Az akarat autonómiája az összes morális törvény alapja és a nekik megfelelő kötelességek egyedüli elve – mondja Kant. Az önkény heteronómiáját így elveti, mivel külső szubjektív alapelvek, nevelés, polgári berendezkedés, éppúgy nem képezhetik az alapot, mint a belsők, például a fizikai érzés vagy a morális érzés. De az objektív elvek sem jöhetnek számításba, mint a tökély és Isten akarata.

Mindezekből következően az erkölcsi törvény egyszerre lesz a cselekvések *formális* meghatározásának alapja – láthattuk ezt a kategorikus imperatívusz általános érvényességének megfogalmazása kapcsán is – és a cselekedetek tárgyainak egyszersmind materiális, ám csupán objektív, meghatározási alapja a jó és rossz jegyében. De ugyanakkor a cselekedet *szubjektív* meghatározásának alapjává is válik, mert mint mozgatórugó olyan érzést hoz létre, amely előmozdítja a törvénynek az akaratra tett hatását.

⁷ Immanuel Kant, 1991, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* (ford. Berényi Gábor) Gondolat, Bp. 68.

⁸ Tengelyi László., 1988, *Kant.* Kossuth, Bp 108–118.

⁹ Kant, 1991. 138.

Igen fontos az, ahogy Kant megítéli a morális cselekedeteket. A legpontosabban ügyelnünk kell arra, hogy a cselekedeteket morális törvény iránti *tiszteletünk*ből adódóan hajtsuk végre, s ne pedig az eredményük iránti szeretet vagy hajlandóság szükségszerűségében találjuk meg. A kötelességből végzett cselekedet így a törvénnyel való összhangot éppúgy magában foglalja, mint annak tiszteletét. Talán ennek fontosságát hangsúlyozandóan született az az *eufórikus felkiáltás* – Kantra egyébként nem annyira jellemzően –, ami mintegy összegzi az emberek erkölcsi közösségében a kötelesség jelentőségét: „Kötelesség! te nagy fennkölt név, kiben semmi sincs, ami a hízelkedés előidézte tetszést kiváltaná, ehelyett alávetettséget kívánsz; mégsem fenyegetsz, ha mozgásba akarod hozni az akaratot, mert ez a kedélyben természetes viszolygást és rémületet ébresztene, hanem csupán törvényt szabsz, amely ellenállhatatlanul keríti hatalmába a kedélyt, s mégis akaratlanul tiszteletet ébreszt maga iránt (ha engedelmisséget nem is mindig), s amely előtt elnémul minden hajlam – ha titokban ellene szegülnek is. Melyik a hozzád méltó forrás, merre van nemesi eredetű gyökere, mely büszkén kizár minden rokonságot a hajlamokkal, és mely gyökérből ered annak az értéknek elmaradhatatlan feltétele, amelyet csak az emberek adhatnak maguknak?”¹⁰ Hogy a morális törvény biztos fundamentumokon nyugodjék Kant három posztulátumot ad meg. A *halhatatlanság* abból a szükségszerű gyakorlati feltételből adódik, hogy a tartam feleljen meg az erkölcsi törvény teljes megvalósításának. A pozitív módon értett *szabadság* valamely lény oksága, ha az intelligibilis világhoz tartozik – azt a szükségszerű feltevést foglalja magába, hogy függetlenek vagyunk az érzéki világtól, és akaratunkat egy intelligibilis világ, azaz a szabadság törvénye szerint tudjuk meghatározni. A harmadik, *Isten léte*, abból következik, hogy a szabadság világa csak úgy lehet a legfőbb jó hordozója, ha feltételezzük a legnagyobb önálló jót, azaz Isten létét. Ezek a feltételek figyelembe veszik az egyén halandó és véges létét, valamint az emberi nem teljességében megnyilvánuló közös célt. Ez természetesen csak akkor valósulhat meg, ha szabad aktusok révén az ember erkölcsi közösségének törvényhozójává válik. Isten mindezekén túl, mintegy zsinórmértékként szolgál az embernek, akár azért, hogy cselekedeteinek ideális viszonyítási pontjaként egyre tovább menjen lényege megvalósításában, akár azért, hogy reményt adjon létezésével töredékes voltunk egysúlyozására.

Ugyan azt hangsúlyoztuk, hogy a kötelesség és szabadság alapjain nyugvó etika jelentette Kant programjának gerincét – legalábbis A gyakorlati ész kritikájában –, mégis A *vallás a pusztá ész határain* belül tematikájából visszapillantva, a felelősség motívuma is előtérbe kerül, s a nyomok már a kötelességgel karöltve jelen voltak. Ugyanis, ha az ember szabadsága által

¹⁰ Uo. 203.

konstituálódik az erkölcsi törvény, s autonóm cselekedete képezi minden morális tettének alapját, akkor felmerül a jogos kérdés, hogy mi a rossz forrása. Kant a lelkiismeret és a felelősség működésének eredményeképpen a szabadságot jelöli meg a bűn forrásaként is. Ugyanis, ha az ember felelős saját tetteiért, már pedig az autonóm cselekedet ezt megköveteli, akkor a világban lévő rosszért is felelősséget kell hogy vállaljon. Kant a *történelem analízise* kapcsán jut arra a végső következtetésére, hogy a személyiség eredendően bűnös.

A königsbergi gondolkodó azonban nem éri be ennek pusztá regisztrálásával, mert A vallás a pusztá ész határain belül című munkájában más alapokra helyezi erkölcsiségünket, és gyakorlatilag „visszavonja” a kriticizmus korszakának autonómiakoncepcióját és korai elméletéhez hasonlóan egy természeti szükségszerűségben mozgó etikai elméletet dolgoz ki. „Isten morális népének megalapítása tehát olyan munka, aminek elvégzése nem várható az emberektől, hanem csupán Istentől magától. Ez azonban nem jogosítja fel az embert arra, hogy tétlen legyen s a Gondviselés működésére hagyatkozzék... Ellenkezőleg. Úgy kell cselekednie, mintha minden őrajta múltnék, s csak e feltétellel remélheti, hogy a magasabb bölcsesség beteljesedéséhez segíti becsületes fáradozását.”¹¹ Azonban az isteni morális törvényadás alatt álló etikai közösség, amely mivel a lehetséges tapasztalatnak nem tárgya – láthatatlan egyház – ezért ez minden jóra való ember közvetlenül isteni, de morális világmagyarázat alatt álló eszméjét megtestesítő. Az egyház *csak igazodhat* ehhez az általános eszméhez, a lényeg az ember tisztán morális vallása, az a törvényadás, amellyel Isten eredetileg szívünkbe írta akaratát.

Kant morálfilozófiájának néhány állomására visszaemlékezve azt fogalmazhatjuk meg, hogy az autonóm etika kidolgozásának programja eredményeket hozhat, az már megint más kérdés, hogy a történelem és a valóság rácăfolhat ezekre a kísérletekre, s módosíthatja az elgondolásokat különbözőképpen. S az is kitapinthatóvá válik, ha újragondoljuk az előző probléma összefüggést, hogy tulajdonképpen az univerzalizációval, a szubjektív ízlésítélet szerepének ugyan nem teljes mellőzésével, de az esztétikai szférába való eltolásával, az erények tradicionális halmazából a *barátság eltűnik*. Még felfedezhetünk nyomokat az emberi méltóság vagy a világpolgár fogalmait szemrevételezve, ám mindezek formalizált változatai távol esnek az Arisztotelésznél említett boldogság és barátság konkrét gyakorlati erényeitől.

¹¹ Immanuel Kant, 1980, *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. (ford. Vidrányi Katalin) Gondolat, Bp.. 229.

S ha Kantnál az *univerzalizációt* emeltük ki az arisztotelészi konkrét elgondolások ellenében, akkor Schelernél a *szintézis* szerepére összpontosíthatunk. S az sem véletlen, hogy Max Scheler utolsóként szerepel a történeti-etikai panorámakép-sorunkban. Itt ugyanis nemcsak az etikának mint filozófiai kérdésfeltevésnek eddig utolsó nagy egybegyűjtéséről és rendszerezéséről van szó *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* magnum opusában.¹² De ugyanakkor a huszadik századi fenomenológiai látásmódot (Husserl) sajátosan értelmező és az eredeti intenciókon túllépő szemlélés/indíttatás megjelenéséről is szükséges megemlékeznünk. Ennek szellemében a scheleri etika érintkezési és távolodási pontjait jelezzük az arisztotelészi és kanti elgondolásokkal összefüggésben, majd a sajátos fenomenológiai alapjellegzetességeibe pillantásunk bele. S ezt követően négy kitüntetett kérdést járunk körül: az értékeszme, az érzület, a szeretet és a személy problémáit, amelyek jelzik azokat a bizonyos fenomenológiai „kiegészítéseket”. S végül utalunk a filozófiai antropológiai törekvések, valamint az etikai és metafizikai összefüggések természetére.

A háttér feltérképezésénél szükséges rögzítenünk Scheler *Arisztotelésszel* kapcsolatos distinkcióját. Ami egyfelől a „javak” vagy „objektív célzatok” etikájaként határozza meg elődjét, s amihez képest a materiális értéketika teljesen a modern filozófiához tartozó, s nem lehet ugródeszka a javak statikus antik objektivizmusához való visszatérés számára, de ugyanúgy nem lehet alapja az antik és újkori etika szintézisének sem.¹³

Hasonlóan plasztikus (bár sok helyen méltató) a *kanti* etikától való elhatárolódás. A Kanton „túllépő” Scheler önmaga munkáját relativisztikusabbnak tekinti (ezt láthatjuk majd a szeretet és a személy problémáit taglalva), mivel a kanti etikai racionalizmus humanizmusa is csak egy mozzanatként jelenik meg az emberi szellem történetében: így az ész állandó organizációját elutasítva csak az ész eszményének állandóságát kell tekintetbe vennünk.¹⁴ S még tovább menve a Kanthoz fűződő viszony a már fent említett túllépés kereté-

¹² Vö. Vajda Mihály, 1992, *Hogyan lehetséges ma materiális értéketika?* In: uő. Változó evidenciák. Útban a posztmodern felé, Budapest: Cserépfalvi – Századvég, 179–223, ahol átfogóan jelentkezik a scheleri etika lényege, az alapértékek megjelenítésében, ám azt is hozzágondolva, hogy az összes érték harmonikus egységét megtestesítő kalokagathosz immáron nem lehetséges; valamint Berényi Gábor 1979, *Hogyan lehetséges erkölcs az erkölcstelenség világában?* In Max Scheler, 1979. 891–918., ami alapos tájékoztatás ad a mű felépítéséről és lényegi mozzanatairól.

¹³ Max Scheler *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* (ford. Berényi Gábor), Budapest: Gondolat Kiadó, 1979, 17. 887–888.

¹⁴ Uo. 17.

ben a materiális etika (javaké és célzatoké) elutasításában teljesebben ki, ám szükségképpen más formában mint Kantnál.¹⁵ Scheler hangsúlyozza, hogy a kanti etika a legtökéletesebb filozófiai etika, amely a tudományos belátás formájában jelent meg.¹⁶

De milyen is lesz az a tudományos szemlélet, amit Scheler magáévá tesz a fenomenológia gyűjtőfogalma alatt? Mert mint hangsúlyozza a *Fenomenológia és ismeretelmélet*¹⁷ című írásában is: nem létezik semmiféle „fenomenológiai iskola”, annak ellenére sem, hogy husserli indíttatás több szerzőnél kimutatható. Módszer és beállítódás megkülönböztetésekor az első „egy cél által meghatározott tényekre *vonatkozó gondolkodói eljárás*”, míg az utóbbi *új tényeket* fog magába bármifajta logika rögzítést megelőzően, s látás eljárásként fogható föl. S míg a módszeren a megfigyelésnek és a vizsgálatnak egy adott eljárását értjük, addig beállítódáshoz kötődő látásban alapvetően különböző dologról van szó. „Az átélés meglátott csak az *át-élő és a meglátó aktusban magában ‘adott’*, annak végrehajtásában: az aktusban és csak benne jelenik meg.”¹⁸ Így ez a filozófia: „a legelevenebb, legintenzívebb és *legközvetlenebb élménykapcsolat magával a világgal*.”¹⁹ A fenomenológia scheleri értelemben egyfajta sajátos empirizmus és pozitivizmus, mert minden fogalomhoz, állításhoz, formulához az átélés tartalmában keresi a megfelelést.²⁰ A fenomenológia Schelernél nem a racionalizmus legtöbb formájához kötődő fogalmakat, formulákat, eljárásokat keresi, s nem teszi minden esetben a *kritérium* problémáját első helyre, hanem mindig megelőzi a vizsgálódást a „mély beleélés a szóba kerülő tények *tartalmába és értelmébe*.”²¹ Nemcsak a tárgyak „elképzelésére” (beleértve a teoretikus viszonyulásokat) összpontosít Scheler, hanem a „teljes szellemi át-élésre”, ami még az aktusintenciókban, a „valamiről való tudat” bizonyos módzataiban jön létre. „A világ az át-élésben elvileg ‘érték-hordozóként’ és ellen-állásként’ (*Wider-stand*) ugyanolyan közvetlenül adott, mint ahogy ‘tárgyként’ (*Gegenstand*). Tehát *azokról* a lényegtartalmakról is szó kell legyen, amelyek közvetlenül jelen vannak (*vorliegen*) és felcsillannak az olyan aktusokban – és csak bennük –, mint *valaminek az érzése* (például egy táj szépségéé, kedvességéé), mint *szeretet* és gyűlölet, az *akarás* és nem akarás, a *vallásos sejtelem és hit* – ellentétben mindazzal, ami csupán ilyen ‘alkalommal’, de nem ilyenfajta, hanem mint pszichikus állapotot, mint

¹⁵ Uo. 29-30.

¹⁶ Uo. 6.

¹⁷ Max Scheler 1995, *Fenomenológia és ismeretelmélet* (ford. Csátár Péter) 118. In: uő: *Az ember helye a kozmoszban* 118. Osiris, Bp.

¹⁸ Uo. 119.

¹⁹ Uo. 120.

²⁰ Uo.

²¹ Uo. 121.

érzést a belső észlelésen keresztül el-képzelő (*vor-stelligen*) az aktusokban lelek fel énemben.”²² Az a priori tartalom és lényegtartalom megkülönböztetése a lehetséges megfigyelés és indukció véletlenszerű dologtartalmától, azaz az át-élés *lényegét* és annak *tartalmának* viszonyát kitüntetett helyen kezeli Scheler. Így az át-élésben adott lényege kerül fenomenológiájának és etikájának centrumába, s ez jelzi apriorizmusát.

S mint a fenti lényegtartalmak is érzékeltették, szinte késztetés érezhető a fenomenológiai vizsgálódások etikai kiterjesztésére, mint ahogy azt Scheler a *Formalizmusban* meg is teszi, s aminek mi is nyomába eredünk elsőként az értékeszme jellegzetességeire figyelve. Az alaptétel: az *értékminőségek* nem változnak meg a *dolgokkal*. Például a kék szín sem válik vörössé, ha a golyót vörösre festjük, vagy a barátság értéke sem változik meg, ha a barátomban csalatkozom. A természetes világszemlélet észlelésében számunkra „közvetlenül” nem érzékek tartalmait „vannak adva” hanem dolgok; ám még tovább differenciálva a kérdést Scheler megkülönbözteti az *értékdolgokat* (javakat) a dologi értékektől, s ezt úgy indokolja, hogy a javakban az érték nemcsak ráépül a dologra, de át is hatja azt. Még tovább haladva Kantot bírálva Scheler jót és rosszat nem az akarati aktus eredeti hordozójaként tekint, hanem személyi értékeként, amelyek megvalósulásuktól függenek.²³

A tevékeny személyekhez hozzákapcsolt tulajdonságok, amelyek jóságával állnak kapcsolatban erényként jelennek meg. S ez az újabb distinkció is jelzi a személy erényességének kitiüntetettségét, mert mint mondja Scheler, kellemes és hasznos lényegét tekintve a dolgok és események jellemzője s nem a személyeké, miként erkölcsileg sincsenek jó és rossz dolgok. Azonban az elgondolkodtató, s valóban az újkori kultúra eredőiben keresendő, hogy az esztétikai és etikai értékeket szétválasztja Scheler (ennyiben Kantra hasonlít), s míg az egyik csak a tárgyak értékeiként, látszatként létezik és szemléleti képszerűség illeti meg, a másik sohasem tárgyszerű, hanem személyhez kötött. Ez következik és Scheler fenomenológiai célkitűzéseiből és etikájának szelleméből, ám a személy egyszerűségéhez kötődő megjelenés az aiszthézisz tágabb értelmében mégiscsak lényegiséget hordozó. Rendkívül fontos – már előrevetítve a személyiség felfogás egyik mozzanatát – a személy állandó aktualitása, s hogy az erényt ennek az aktualitásnak a modalitásában, a „kellő” valamilyen tekintetében élje át.²⁴

Ezt tükrözi az *értékmodalítások* között a priori rangsorkapcsolat:

1. a *kellemes és kellemetlen értéke* – az érzéki érzés funkciójaként (élvezet, szenvedés) és az „érzetérzések” érzésállapotaiként jelenik meg az *életművészet* cselekedeteiben.

²² Uo. 126.

²³ Vö. Scheler, 1979, 35-52

²⁴ Uo. 142-143.

2. a *vitális érzés értéke* – aminek dologi értéke a nemes és közönséges, magába fogja az „élet” igazi lényegiségét (nem empirikus nemfogalomként) s a *hős* képében mutatkozik meg.

3. a *szellemi értékek* – az esztétikait (szép és csúnya), a jogos és jogtalan (az objektív jogrend fenomenológiai alapjait), valamint az igazság tiszta filozófiai megismerését (ellentétben a jelenségek feletti *uralom* célját követő pozitív tudománnyal) fogják magukba a *művész*, *törvényhozó* és *filozófus* vonásaiban.

4. a *szent és szentségtelen értéke* – az intencióban „*abszolút tárgyként*” adott, állapotként a boldogság és kétségbeesés, szerencse és szerencsétlenség formájában, válaszreakcióként a hit és hitetlenség és hasonló magatartásokban és eredetileg adottan a szeretet aktusában (megelőzve és meghatározva a szent tárgyat) önértékként és személyi értékként tűnik föl, reprezentánsa a *szent*.²⁵

S ehhez még hozzáilleszthetjük azt a finom elemzési szempontsort, ami az a priori kapcsolatokat jelzi az értéknagyság és az értékek „tisza” hordozói között (személyi és dologi, saját és idegen, aktus, funkcionális és reakció, érzület, cselekvés és siker, intenció és állapot, alap, forma és kapcsolat, individuális és kollektív, ön- és következményes értékek).²⁶ Scheler ezzel egy olyan finom hálót alkot, aminek segítségével a materiális értéketika mindenkor alkotó és továbbgondolható rendszerre válik. Aminek mozgatórugója Ágoston és Pascal nyomán – túl az abszolút apriori racionális és relatív érzelmi etikán – a szív rendje, logikája, ezzel kísérletet téve az abszolút apriori és érzelmi szálak egybefonására.²⁷ S ezt hangsúlyozza a *személyiség* etikai összefüggéseit taglalva, ahol a *szeretetre* épülő teljes *megértés* az az aktus, amely egy személy eszményi értéklényegében valósul meg. Ez mind a legnagyobb *önszeretben*, mind a teljesen megértő *idegenszeretben* egyaránt megvalósulhat.²⁸ Amiből logikusan következi a Kanttól eltérő autonómia fogalom is, ahol a königsbergi mesterrel szemben követelmény minden személy erkölcsi szolidaritása.²⁹ Jellegzetes a Formalizmus zárása, a feladat kijelölés mikéntje „Mivel Isten eszméje eredeti meghatározó szerepet játszik mind a példaképek és az ellenpéldák, mind a kialakulásukat irányító érték személytípusok szempontjából, ezért e vizsgálódások mindenekelőtt természetesen vezetnek el az Isten lényegéről szóló tanhoz, azoknak az aktusfajtáknak a kutatásával együtt, amelyekben megjelenik Isten lényegisége (valláselmélet). Ezt annak a kérdésnek kell követnie, hogy vajon az „isteni” ilyen lényegének valóságos

²⁵ Uo. 172-180.

²⁶ Uo. 165-172.

²⁷ Uo. 389.

²⁸ Uo. 734.

²⁹ Uo. 742-743.

tételezése lehetséges, illetve szükségszerű-e a „valamiben való hit” (faith) pozitív vallásos alapaktusában, és ha igen, miként.” Mivel ez a vizsgálódás különösen annak a kutatásnak az előfeltétele, amelynek tárgya az eredeti és az ezt követő szent értékszemélytípusa és ennek igen sokféle altípusa („istenember”, „próféta”, „látnok”, „az üdvösség tanítója”, „isten küldötte”, „elhivatott”, „Üdvözítő”, „üdvvel gyógyító” stb.), ezért itt nem ismertethetjük az értékszemélytípusokkal kapcsolatos, már néhány éve készen álló tanításunkat – hacsak nem kívánnánk az Istenről szóló tanítást és a vallásfilozófiát is felvenni e munkába. Már csak ezért is előnyben részesítem az etikáról az Istennel foglalkozó tanításra való átmenetet érintő kutatásaim külön megjelentetését, mert nem szeretném megterhelni az etikának a vallás és a vallásos ethosz minden filozófiai vizsgálatától független, és ezektől függetlenül érvényes alapvető tanítását az említett másik vizsgálódás eredményeivel. Ezért az említett mű rövidesen külön kötetben lát majd napvilágot.

A jelen értekezés megköveteli annak a tanításnak a konkrét kifejtését, amely valamennyi értékszemélytípussal, rangsorukkal és altípusaikkal foglalkozik. Ezt a vizsgálatot, amelyet kezdetben ebben az írásban szerettem volna megjelentetni, s amely rendszerint részét képezi etikai előadásaimnak, nemcsak a fenti okok miatt hagyom itt el, hanem azért is, mert teljes értelmük és termékenységük csak akkor derül ki, ha közvetlenül csatlakozik hozzájuk egy másik vizsgálat, amelynek a tárgya annak a lényegi szerepnek a kutatása, amelyet az értékszemélytípusok a társadalmasodás és a történelem alapformáin belül játszanak. Ez a kutatás azonban a szociális kötelékek alapformáival kapcsolatos, és ebben az írásban csak felvázolt tanítás lényegesen konkrétabb kifejtését igényli. Csak e kifejtés alapján bővíülhet az értékszemélytípusokról és társadalmi-történelmi funkciójukról szóló tanítás az emberi „hivatások” olyan lényegtanává és etikájává, amelyben különválasztjuk a hivatások állandó és történelmileg változó mozzanatait, s feltárjuk mind változásuk, mind valamely tényleges korszakbeli és társadalombeli általános struktúrájuk mindenkori felépítésének bizonyos irányait és törvényeit.

Ez a második kiegészítés *Az emberi hivatások értékszemélytípusai és szociológiája* csak sokkal később jelenhet majd meg, mint az elsőként említett, kinyomtatásra váró munka.”³⁰

Az értékek „objektív tartalmára” figyelő Scheler – mint látjuk – nem hagyja figyelmen kívül a szubjektum erkölcsi életének problémáit sem, azaz nem merül ki abban személyiségfogalma és etikája, hogy egy állam (polisz) tagjaként érje el a személy boldogságát mint Arisztotelésznél, vagy a tradíciót meghagyva és a ráció előtt utat nyitva, majd azt abszolutizálva (Descartes, Spinoza, Kant) végső soron formalizálja az erkölcsről szóló filozófiai beszédet, s

³⁰ Uo.

az érzelmeket véglegesen kiküszöbölje. De azt is hozzá kell tegyük ehhez, hogy adott korszak javakat és értékeit együttesen felmutató avagy a formális utakat kereső gondolkodói, mert a matéria útjai majdnem járhatatlannak bizonyultak számukra, cseppet sem kevesebb feladatot végeztek, mint Scheler, aki mindezt együvé akarta kovácsolni. Kivezető útjai a metafizikába, antropológiába, szociológiába, pszichológiába, pedagógiába viszont azt is megengedik, hogy semmiképpen sem lezárt építményként tekintsünk a körvonalazottakra, hanem a folytatásra figyeljünk.

S ha kérdéssor előzetes céljaként azt kívántam érzékeltetni, hogy miként épült természetes egységbe a poliszpolgár boldogsága és barátsága, majd hogyan univerzalizálódott mindez, teljesen más jelentés kapva a kanti felelősség- és kötelességetikában, s hogy végül milyen sajátos egységben jelentkezik a probléma a közösség lehetőségfeltételeinek kimunkálásakor jelenkorunkban, akkor azt mondhatjuk végül, hogy mind a konkrét materiális értékek, mind formalizált változataik csak együttesen szerezhethetnek érvényt a barátság magunkhoz mért már-már kihalófélben lévő erényének.

A RISZTOTELÉSZ MEGHATÁROZÁSA a barátságról lélekfilozófiai megközelítésben vetíti eléink az erények e jellegzetes megjelenését, ami alapvetően olyan kapcsolat, ahol a résztvevő felek kölcsönös önérvényesítése a cselekvés nélkülözhetetlen előfeltétele. Gyökérzetét tekintve ezt, az ember természetében rejlő, erkölcsileg érvényesülő hajlamok és adottságok együttállása hozza létre. A barátság olyan *areté*, amely egy adott állapotot és tevékenységet egyszerre feltételez. A *Nikomakhoszi etika* nyolcadik és kilencedik könyve foglalja össze a barátság lelki-szellemi összefüggéseit. Arisztotelész szerint „Barátok nélkül ugyanis senkinek sem lehet kedves az élete, még ha minden egyéb jóban része van is; sőt talán éppen a gazdagoknak s az uralom és a hatalom birtokosainak van a legnagyobb szükségük barátokra, mert hiszen különben mi hasznuk volna helyzetük előnyeiből, ha nem volna alkalmuk jótétemények gyakorlására, amelyeket pedig éppen barátaikkal szemben gyakorolhatnak a legjobban és a legdicséretreméltóbban?! Avagy hogy is őrizhetnék és tarthatnák meg szerencséjüket barátok nélkül? Hiszen minél nagyobb a jólét, annál könnyebben felborulhat! A szegénységben vagy más nyomorúságban mindenki úgy érzi, hogy csak egy helyre menekülhet: barátaihoz; a barátság nagy segítséget jelent az ifjaknak, mert megóvjá őket a botlásoktól; az öregeknek, mert gyámolítja őket, s könnyít rajtuk abban, aminek elvégzésére gyengeségük miatt már nem képesek; de segítséget jelent azoknak is, akik erejük teljében vannak – az erkölcsös cselekedetek végrehajtására: „Ha ketten mennek együtt” Így nemcsak a gondolkodásban, hanem a cselekvésben is többre megy az ember.”¹

A barátság érzése megalapozásában szorosan összefügg a szeretettel. Ez jelenti azt a talajt, amelyből a barátság magvainak közös gyökerei kihajtanak. Sőt Arisztotelész szerint az államot is a barátság érzése tartja össze, hiszen ez a szervezet egység és egyetértés nélkül nem állhat fenn, s a törvényhozó pedig legfőképpen az egyetértésre kell, hogy törekedjen. Azt is hozzátesszi ehhez, hogy ha a barátság érzése már kialakult, akkor már nincs is szükség igazságosságra, hiszen ebben a korrelációban az igazságosság legmagasabb szintje már alapvetően baráti jellegű. Ha valakinek sok barátja van, s szeretik, és dicsérettel illetik egymást a barátok, ezt erkölcsileg szépnek is tartjuk, és ez már megközelíti a jó fogalmát is.

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987., 215. o., fordította: Szabó Miklós (a továbbiakban: *Nikomakhoszi*)

A barátság motorja a vágyakozás, amelyben jelentős szerepet tölt be a hasonlóság felismerése, hiszen ez erősíti az együvé tartozás érzését. Ezzel kapcsolatban Arisztotelész rámutat arra is, hogy a hasonló emberek azonban egymással szembe is fordulhatnak, de ez az ellentétesség sem lehet a későbbiekben kizáró oka a születő barátságnak. Lehet-e barátunk egy gonosz ember? Avagy a gonosz barátja is csak gonosz lehet? Számtalan példa bizonyítja, hogy ha valaki egy tulajdonsága alapján vagy egy bizonyos szituációban gonoszul viselkedik, attól még azokkal szemben, akikkel nem gonosz, lehet barát, sőt két gonosz számára is a kölcsönös rokonszenv barátsággként tételeződik. Ha bizonyos ügyeiben a barátom gonosz módon cselekszik, de bennünket már régi barátság fűz össze, két lehetőségem van: egyrészt gonoszsága miatt felfüggesztem a barátságot, avagy nem szakítom meg kapcsolatunkat, hanem bízom abban, hogy barátságunk alapján be tudom bizonyítani neki, hogy aktuális cselekedeteiben tévedett, s talán megváltoztatja véleményét, s helyre áll barátságunk erkölcsi egyensúlya. A barátság célja a jó elérése. A jó pedig lehet kölcsönös avagy különös önérték: a kölcsönös önérték a közösen megvalósított jó, a különös önérték pedig a barátságban keres támasztékot, és esetlegesen a másik fél önértékének a korlátozását kéri a megvalósításhoz, s a másik fél ezt barátságából vállalhatja is.

Arisztotelész ezzel kapcsolatban felhívja a figyelmet arra, hogy a jóról rendkívül különböző a véleményünk: „az is világos, hogy senki sem azt kedveli, ami neki valóban jó, hanem azt, amit ő annak tart. Ámbár ez végeredményben egyre megy, mert legfeljebb úgy fejezzük ki magunkat, hogy rokonszenvet csak az vált ki, amit jónak tartunk. Azonban – bár háromféle okból vonzódhatunk valamihez – az élettelen tárgyak iránt érzett szeretetre mégsem szoktuk alkalmazni a barátság kifejezést, mert ez esetben nem lehet szó a barátság viszonzásáról, sem pedig arról, hogy az illető tárgyak javát akarjuk: nevetséges volna pl. azt mondani, hogy javát akarjuk a bornak, legfeljebb azt akarhatjuk, hogy megmaradjon, s aztán a miénk legyen; márpedig általános vélemény szerint a barátnak javát kell akarnunk, érte magáért. Aki ilyenformán akarja másnak a javát, azt jóakaratú embernek nevezzük, de csak abban az esetben, ha ugyanez a hajlam nem nyilvánul meg a másik fél részéről is; mert azt a jóakaratot, amely kölcsönösségen alapszik már barátságnak nevezzük. Sőt ehhez talán még azt is hozzá kell tennünk, hogy e jóakaratnak nem szabad a két fél előtt titokban maradnia. Mert az ember sokszor olyanokkal szemben is tanúsíthat jóindulatot, akiket sohasem látott, csak éppen feltételezi róluk, hogy jóra való, hasznos emberek; s fordítva, ugyanígy viselkedhetnek ez utóbbiak is vele szemben.”²

² *Nikomakhoszi* 229. o

Arisztotelész a barátság három típusát különbözteti meg, s mindháromban közös a vonzalom és a viszonzszeretet. Persze e kapcsolat mértékeiben különböző e három típus jellege. A haszonért egymást szeretők típusa nem az emberi tulajdonságok kölcsönös vonzalma, hanem a kézzel fogható haszon elvárása alapján kapcsolódnak össze. Ennek a típusnak sokféle módzata lehetséges, kezdve azzal, hogy valakit például azért szeretnek, mert állandóan vidám, de mint ember nem áll hozzám közel, egészen addig, amikor valakitől egy deklarált barátság alapján anyagi hasznot remélek. Ezt a formát Arisztotelész *járulékos barátságnak* nevezi. Ez a barátság törekény, nem tartós, hiszen ha megszűnik a haszon rendszeressége, már okafogyottá is válik. Ezt a típust Arisztotelész elsősorban az idősebb emberek közötti kapcsolatokban érzékeli, akik már a kellemes helyett a haszonban gondolkodnak. A tökéletes barátság Arisztotelész szerint az, amikor a felek számára az erkölcsi jó tudatos erényként jelenik meg. Ez már nem járulékos barátság, hanem az érzés éppen egymás lényegére vonatkozik, ami egyben a legmagasabb rendű közös lényeg is. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy egymás számára hasznosak is legyenek. Az igazi barátság kis számú, hiszen ennek létrejöttéhez hosszabb idő szükséges. Ezen kívül a bizalom megalapozása is, mint próba, időigényes. A harmadik típus a gyönyörűség érzésén alapuló barátság, ami közel áll az előbbi erényben megtestesülő formához, de abban különbözik, hogy itt már a szerelmi kapcsolat érzése is szerepet játszik. Akkor válik viszont ez a barátság látszattá, ha benne a szerelem kapcsán a pusztán gyönyört keressük, ami már lesüllyeszt arra a szintre, hogy a hasznot tekintsük elsődlegesnek. A gyönyör cseréjéért, ha nem vagyunk eléggé erényesek, a barátság látszatát is gyakorta fenntartjuk. Ha ugyanis megszűnik a gyönyör, eltűnik a haszon és vele együtt a barátság látszata is.

E három forma kölcsönhatásainak jellemzésével jelöli meg Arisztotelész a barátságot, mint értéket. Tehát az erényes barátság és a járulékos barátság közötti demarkációs vonal a lelki alkat alapján érzett vonzalom, illetve a tevékenység alapján érzett kötődés között húzódik.

A barátság formáinak alapvető összefüggései Arisztotelész megfogalmazásában, az elmúlt közel két és fél ezer évben, nem változtak. Seneca nem tartja szükségyszerűnek a barátságot a bölcs ember számára, hiszen az beéri önmagával. „A bölcs, ha beéri is önmagával, mégis akar barátot, ha semmi másért, hát hogy gyakorolja a baráti érzést: ilyen nagy erény ne heverjen paragon.”³

Seneca is az arisztotelészi modellt követi, és a haszon és érdek alapján szövődő barátságot futónak nevezi. Részletesen elemzi a kifizetődő barátságot, s Epikurosszal vitatkozva hozzáteszi: „Mivégre szerzek barátot? Hogy legyen, akiért meghalhattam, hogy legyen, akít a száműzetésbe kövessenek, akinek

³ *Nikomachoszi* 232. o.

halála elé vessem és feláldozzam magam; amiről te írsz, az kereskedelem, nem barátság – az előnyökhöz kapcsolódik, a következményeket veszi tekintetbe.”⁴

Rokonnak tartja Seneca a szerelmi és a baráti vonzalmoat, sőt ez utóbbit *esztelen barátságnak* is mondja, majd ehhez fűzi hozzá, hogy a bölcs, aki ugyan beéri önmagával, barátság nélkül is élhet boldogan, de megkülönbözteti az élet egyéb területeit, amihez viszont sok mindenre van szükségünk. A bölcs, ha megvalósítja önmaga számára a legfőbb jót, ténylegesen lehet boldog barátok nélkül is, de ettől függetlenül élete során kerülhet olyan helyzetbe, hogy mégsem nélkülözheti a barátokat.

Arisztotelész szerint a boldogságban élő ember számára nélkülözhetők a hasznos barátok, de szükségesek azok az emberek, akikkel kellemesen élhet együtt. A barátokban meg kell lennie az erkölcsi jónak, s ehhez fűzi hozzá, hogy a hatalom emberei kétféle barátot tartanak, egyrészt, akikből hasznot húznak, másrészt, akik kedvesek számukra; e két típus azonban nem szokott ugyanaz a személy lenni, hiszen az erkölcsös és kedves barát nem biztos, hogy alkalmas a haszonelvű célok megvalósításához. Ugyanakkor fontos hozzáfűzni azt is, hogy a barátság imént bemutatott típusainak az egyenlőségben kell alapulnia, hiszen a kölcsönösségben meg kell valósulnia az egyensúlynak. Az erényen működő barátság mentesülhet a rágalom hatásaitól, s ebben rejlik tartósságának titka.

Vannak ugyanakkor a barátságnak olyan formái is, amikor az egyensúly nem érvényesül, hanem az egyik fél például fölényben van a másikkal szemben (szülő-gyermek kapcsolat, férj-feleség viszony, uralkodók és alárendeltjeik nexusa). Ezekben a kapcsolatokban a fölény különféle módon fejeződik ki. Ennek alapja az, hogy más és más erényt követnek, azaz ugyanabból a kapcsolathoz másként részesülnek a felek, de ebben az esetben ilyen az egyensúly alapja. Az egyenlőség szerepe is rendkívül eltérő a különféle barátság-típusokban Arisztotelész szerint. „Más az egyenlőség szerepe az igazságosságban, s más a barátságban: az igazságosságban első helyen áll az érdem szerinti egyenlőség, s csak második helyen a mennyiség szerint mért egyenlőség; a barátság esetében pedig fordítva, első helyen a mennyiség szerint, s csak második helyen az érdem szerinti egyenlőség. Ez világosan látszik akkor, ha a két fél közt erény, gonoszság, jólét vagy más tekintetben nagy különbség mutatkozik: ilyen esetben barátságról már nem is lehet szó, sőt erre az illetők számot sem tartanak. Legnyilvánvalóbb ez az istenek esetében, mert mindenféle jóban ők magaslanak ki leginkább. De világos a királyok esetében is, mert hiszen az ő barátságukra sem tarthatja magát méltónak az, aki mélyen alattuk áll; sőt a legjobbak és a legbölcsebbek barátságára sem áhítoznak a semmirekellők.”⁵

⁴ *Nikomakhoszi* 255. o

⁵ *Nikomakhoszi* 258. o

Az életben megfigyelhető tendencia viszont az, hogy az emberek inkább szeretnek mások megbecsülésében részesülni, mint ők maguk nyújtani ezt a megbecsülést. Ebből fakad a színlelő és hízeglő szeretet, ami a nem materiális haszonszerzés egyik formája. Erényesebb az, írja Arisztotelész, ha inkább mi szeretünk, semmint, hogy minket szeressenek. Az általunk érzett szeretetnek az önmagáért valósága az igazi érdem. Az, hogy egy barátságban nincs egyensúly, annak gyakori oka, hogy az életviszonyokban szegényebbek olyanok barátságát keresik, akik valamiben kiemelkedtek, gazdagok vagy műveltek, s itt a barátság elnyeréséért más valamit nyújtanak cserébe. A barátságnak ez a típusa különféle érdemeket kísérel meg egyensúlyba hozni.

Arisztotelész értelmezésében a barátság feltételezi az igazságosság jelenlétét is. „Mert mintha a közösségben lenne valamiféle igazságosság, de lenne barátság is: az ember barátjának szokta nevezni azt, akivel együtt hajózik, együtt katonáskodik, s akivel másféle közösségben együtt él. S csak annyiban lehet szó emberek közti barátságról – aminthogy igazságosságról is –, amennyiben ápolják a közösséget. Ez a közmondás tehát: „a barátok vagyona közös”, nagyon is igaz, mert a barátság közösségben nyilvánul meg. A testvérek és kebelbeli barátok között minden közös; egyebüitt azonban csak bizonyos meghatározott javak közösek, hol több, hol meg kevesebb, mert a barátság is hol erősebb, hol meg gyengébb. De különbözők az igazságosság formái is: más az igazságosság a szülők és a gyermekek, s más a testvérek egymás közötti viszonyában, más a kebelbeli jó barátok, s más a polgárok közt, és így tovább, a baráti viszony többi változataiban.”⁶

Arisztotelész ezután hosszan értekezik barátság és a közösségi politika összefüggéseiről. Mivel minden barátság valamely közösségben alakul ki, a közösségek pedig általában az államok részei, ezért szükséges ezt az összefüggést is feltárni. A polgárok különféle célokért hoznak létre egyesüléseket, s e célok megvalósításának haszna alakítja az élet folyamatait. Rámutat arra is, hogy az állami közösségek ne csupán a pillanatnyi haszon megragadására törekedjenek, hanem figyelmük terjedjen ki az élet egyéb vonatkozásaira is. Ezek a vallás, a kultúra és a társas lét egyéb formái. Ezek a kapcsolatok pedig szintén feltételezik a baráti viszonyok érvényesülését. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* nyolcadik könyvében az általa érvényesnek tartott háromféle államformát is úgy jellemzi, mint a családtagok egymáshoz való viszonyait. Például az apának a fiaikhoz való viszonya a királyság formáját mutatja, a türannisz típusa az úr és szolga viszonyhoz hasonlatos, míg a timokrácia a testvérek közötti kapcsolattal jellemezhető. Így mindegyik államformában fellelhetjük a barátság egy-egy aktuális típusát. Az arisztokratikus állam pedig a férj és feleség viszonya alapján jellemezhető, s alapjuk a közösséghez való viszony.

⁶ *Nikomakhoszi* 269-270. o

A *Nikomakhoszi etika* kilencedik könyvében Arisztotelész a barátságban résztvevő arányosságait jellemzi. Középpontba állítja a jellemen alapuló barátságot, amelyet a legmaradandóbbnak tart. Kiemeli azok barátságát, akik a filozófia művelésére egyesülnek, hiszen itt tulajdoníthatunk legnagyobb szerepet az igazságosságnak. Ezután a barátság próbáira hívja fel a figyelmet. Érdekes-e felbontanunk egy barátságot azért, mert akire éppen számítunk nem tart ki mellettünk hűségesen? Erre azt javasolja, hogy csak az erkölcsi jót kell szeretni, és a rosszat még kedvelni sem szabad, hiszen akkor a hitványhoz válunk hasonlónak. Az ilyen barátság felbontását jól meg kell gondolnunk, s döntésünket azzal kell megalapoznunk, hogy vajon az, akiben csalódunk, az erkölcsi tekintetben javíthatatlan-e, avagy erkölcsi segítségünkkel jó útra tereljük, és így elősegítjük további barátságunk erkölcsi érvényét. Azonban akkor, ha belátjuk, hogy nem tudjuk megmenteni a javíthatatlant, természetesen fel kell bontanunk a barátságot, hiszen az erény és értékek egyensúlya már nem helyreállítható. Arisztotelész azt javasolja, hogy ebben a helyzetben az önmagunkhoz való viszonyt vizsgáljuk meg az alapján, hogy önmagunk egyensúlyát fenn tudjuk-e tartani, avagy nem. „Egyébként minden ember önmagának akarja a jót: senki sem választja azt, hogy előbb mássá átváltozva, akár az egész világot az a másvalaki birtokolja – hiszen már most is az isten birtokolja a jót –, hanem csak azon feltétel mellett kívánja ezt, hogy megmarad annak, ami. Viszont minden ember lényegének a gondolkodó részt kell tartanunk, vagy legalábbis elsősorban ezt. Ámde a maga társaságában is szívesen van a becsületes ember, s ezt örömet tesz, mert a véghezvitt cselekedetekre való visszaemlékezés gyönyörűsége, a jövőre vonatkozó reményei pedig jók, tehát kellemesek is. Elméje bővében van a szemlélnivalóknak.”⁷

Az önmagunkhoz való viszony megmérése azért fontos, mert a barátban mintegy önmagunk mását is keressük, s ennek jellemzőit a tulajdonságokban, a lelki alkatban és a jellemben találhatjuk fel. Arisztotelész rámutat arra is, hogy a túlzásba vitt barátság már az önszeretet egyik formája. Ennek a megállapításnak a túlsó határa pedig az, hogy az elvetemült gonosz ember azért keresi rendszeresen mások társaságát, hogy önmagától elmenekülve szabaduljon rossz emlékeitől is.

Megkülönbözteti mindezentúl a barátsághoz képest a jóindulatot. Ezt bárkivel szemben gyakorolhatjuk, és egyes elemeiben hasonlíthat a barátságra. A jóakarásban sok a véletlen elem, s hasonlatos a rokonszenyhez. Mindkettő azonban lehetőség egy barátság kezdetéhez. „Éppen ezért a jóindulatot átvitt értelemben tétlen barátságnak is nevezhetnénk, amely azonban, ha soká tart, meghitt viszonyná fejlődik. Lassanként barátsággá válhat, de persze nem olyanná, aminek a haszon vagy a gyönyörűség az alapja, mert hiszen a jó-

⁷ *Nikomakhoszi* 218. o

indulat sem ezekért van. Mert aki jótéteményekben részesült, az annak fejében, amit élvezett, a maga részéről jóindulatot tanúsít, s ezzel az igazságnak tesz eleget; aki viszont csak azért kívánja másnak a boldogulását, mert azt reméli, hogy általa ő maga is jólétbe jut, az nyilván nem az illetőnek a jó-akarója, hanem sokkal inkább önmagának; aminthogy azt sem mondhatjuk róla, hogy barátja neki, ha csupán érdekből jár a kedvében.”⁸

Ezután a barátságok látszatait vizsgálja Arisztotelész, s először az egyetértést teszi a terítékre. Mivel bárkivel egyetérthetünk, ezért ennek a formának alapvetően nincs köze a barátsághoz, de a barátságban az egyetértés ugyanolyan súllyal lehet jelen, mint az egyet nem értés. Az egyéni nexusokból ezt a fogalmat Arisztotelész kiemeli, és azt mondja, hogy a közösségi szinten érvényesülő egyetértés az állam életben megnyilvánuló barátsággal azonos. Mindehhez fűződik hozzá azon vélemények csoportja, amelyek jelentősen megoszlanak abban, hogy az embernek önmagának kell-e jobban szeretnie vagy másokat. A túlzott önszeretet gyakorta kritika tárgya, s legfőképpen az erkölcsileg fogyatékos személyiség jellemzője.

Tehát ismét az önmagunkhoz mért viszony szerepét kell tisztáznunk a barátságban. Arisztotelész itt rámutat arra, hogy az erkölcsileg jó embernek bizonyos értelemben önzőnek kell lennie, azaz önző módon az erkölcsi jót választja, s így magának követeli az önfeláldozást, a hűséget, az adakozást, a nemes tettek átengedését stb... Másfelől az erkölcsi jó birtokba vétele, képviselve kellemes és jó dolog, s közvetlenül érzékelteti a létezés foglatát. „Ha tehát a boldog embernek a létezés – minthogy ez természettől fogva jó és gyönyörűsége – önmagában véve is kívánatos, s ha majdnem ugyanezt mondhatjuk a barát létezéséről is: akkor a barátot is a kívánatos javak közé kell számítanunk”⁹

Arisztotelész a barátság középfogalmának mértékét akkor tartja helyesnek, ha sem barát nélkül nem maradunk, illetve túl sok barátot sem tartunk. Ennek az is oka, hogy egyrészt a barát nélküli lét magánya nem természetes, másrészt a túl sok barát vizsontszolgálata eléggé fáradtságos művelet. A döntő szempont az, hogy annyi barátunk legyen, ahánnyal lehetséges közös életet folytatnunk, azaz a bensőségesség alapján csak kevés igazi barátunk lehet. Arisztotelész megjegyzi, hogy az igazi, nagy barátság általában csak két ember között lehetséges. A sok emberrel fenntartott, barátsághoz hasonlatos viszony inkább polgártársi kapcsolat. A barát minden élethelyzetben fontos szerepet tölt be: a jószerecsében együtt örül, míg a balszerencsében osztozik. A balsorsban való megosztózás csökkenti a fájdalmat, a kétségbeesést; azaz

⁸ Seneca: *Erkölcsi levelek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974., 29. o., fordította: Kurcz Ágnes (a továbbiakban: *Seneca*)

⁹ *Seneca* 30. o

átveszi a balsors terheinek egy részét. Arisztotelész azzal zárja fejtegetéseit a barátságról, hogy ez a közösségalkotás egyik formája, s ha megtaláljuk a barátot, akkor az erkölcsi jó közös megvalósításában az együttélés létmegvalósítása megerősödik, és ez a boldog és kellemes élet biztos alapját jelenti.

A *Nikomakhoszi etika* születése óta eltelt, közel két- és félezer esztendő sem jogosít fel bennünket arra, hogy a barátságról, vagy akár bármely más alapvető emberi erényről többet tudjunk mondani, avagy olyan illúzió rabjai legyünk, hogy a technikai- és civilizatórikus fejlődés során erkölcsi vagy morális többletre tettünk szert. Épp a XX. század az ékes bizonyíték arra, hogy a külső fejlődés szempontjából legsikeresebb század újjáélesztette a legaljasabb barbarizmust, ami igencsak áthúzódni látszik a XXI. századba is.

Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában*¹⁰ című könyvében így fogalmazza meg az erény alapvető fogalmát: „Az erény olyan szerzett emberi tulajdonság, melynek birtoklása és gyakorlása általában képessé tesz bennünket a gyakorlathoz tartozó belső jók elérésére, hiányuk pedig ténylegesen meggátol bennünket e javak bármelyikének is az elérésében. A későbbiekben bővítenünk és javítanunk is kell ezt a definíciót. De már első közelítésként is megvilágítja az erényeknek az emberi életben elfoglalt helyét. Ugyanis nem nehéz bizonyos kulcsfontosságú erények egész sora esetében megmutatni, hogy nélkülük el vannak zárva előlünk a gyakorlatokhoz tartozó belső jók, ám nem csupán általánosságban, hanem nagyon is konkrét módon.”¹¹

MacIntyre az alapvető erények gyakorlásában a belső jó és a kiválósággal kapcsolatos mércéket állítja középpontba. Mindennek érvényesülésében az az előfeltétel, hogy kapcsolat legyen a résztvevők között, és meghatározottak legyenek az erények vonatkozásában a partnerek közötti viszonyok. Ezzel kapcsolatban pedig az erényeknek a gyakorlatban elfoglalt helyét vizsgálja abból a szempontból, hogy azok pusztán technikai fogások készletei, avagy egységes célra irányulnak. Az erények kapcsolata különböző a külső, illetve a belső jókkal: „Az erények (s nem csak látszatuk vagy hasonmásuk) birtoklása szükséges az utóbbiak eléréséhez; ám az erények birtoklása tökéletesen meggátolhat bennünket a külső jók elérésében. Fontos hangsúlyoznom ezen a ponton, hogy a külső jók valóban javak. Nemcsak jellegzetesen emberi vágyak tárgyai, melyeknek elosztása ad értelmet az igazságosság és a nagylelkűség erényeinek, de senki sem vetheti meg őket teljesen bizonyos fokú képmutatás nélkül. Ám lévén a világ olyan, amilyen, az őszinteség, az igazságosság és a bátorság erényeinek ápolása köztudottan meg fog akadályozni bennünket abban, hogy gazdagok, híresek vagy hatalmasok legyünk. Így

¹⁰ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999., (a továbbiakban: MacIntyre)

¹¹ MacIntyre 257. o

remélhetjük ugyan, hogy az erények birtoklása révén nemcsak megfelelhünk a kiválóság mércéinek, és bizonyos gyakorlatokhoz tartozó belső jókra tehetünk szert, hanem gazdagságra, hírnévre és hatalomra is szert tehetünk, ám az erények mindig potenciális gátat jelentenek e kellemes javak birtoklására irányuló törekvésünk útjában.”¹²

MacIntyre a tradíció tekintetében az erényekről szóló elemzését közelállónak tartja az arisztotelészi alapvetéshez. Kiemeli, hogy az erények jellegzetessége az, hogy *a következményekre való tekintet nélkül* kell gyakorolni őket ahhoz, hogy hatékonyak lehessenek az erényeket betetőző jutalmaknak, a belső jóknak a megformálásában. A problémát ezzel kapcsolatban az okozza, hogy a modern korban az utilitarista szemléletmód nem képes megkülönböztetni a gyakorlathoz tartozó külső és belső jókat.

MacIntyre az erényeket legfőképpen a gyakorlatban betöltött funkciójuk működése szerint értékeli, s eszerint nem zárható ki az az eset, amikor olyan viszonyok merülnek fel az erényeket érintő közösségi kapcsolatokban, amelyek alapvetően gonoszak. Itt a problémát a különféle erények együttes gyakorlásának egyensúlykérdései jelentik. Például bizonyos erények gyakorlása más erényeket hátrányosan érinthet, azaz amikor egyes erényekben megvalósul a belső jó, ezzel párhuzamosan más, szükséges erényekről megfeledkezhetünk. S ennek igazolására kifogásokkal élhetünk. Ezt azzal lehet kiküszöbölni, hogy megpróbáljuk rangsorolni és értékelni az erényekhez tartozó belső jókat, s így annyit elérhetünk, hogy a különféle erények együttes gyakorlásában egy relatív egyensúlyt hozunk létre.

Mindehhez hozzáköthető az is, hogy az erényekkel összefüggő minden morálfilozófiával együtt jár egy sajátos társadalomkép is. „Az erényre vonatkozó elképzelések marginalizálódnak ebben a kultúrában, és az erények hagyománya csak a központi kultúra peremén elhelyezkedő társadalmi csoportok életében marad központi jelentőségű. A liberális vagy bürokratikus individualizmus központi kultúráján belül új erényelképzelések jelennek meg, és az erény fogalma maga is átalakul”¹³

Nem hagyható figyelmen kívül az a tény sem, hogy a barátság – mint erény – gyakorlásának koherens alapfeltétele bizonyos érzelmi attitűdök jelenléte. Ez az érzelem olyan jelenség-együttesben jön létre, amelyben a közös jóhoz való ragaszkodás tölti be a középponti szerepet. Gyakorta azonban ez az érzelem másodlagossá válik, ha például ez a fogalom egy társadalmi vagy politikai kapcsolatot jelöl. Ezzel kapcsolatban idézi MacIntyre E. M. Forstert, aki szerint, ha arra kerülne a sor, hogy vagy a hazáját, vagy a barátját kell elárulnia, akkor úgy reméli, hogy lesz bátorsága ahhoz, hogy a

¹² MacIntyre 264. o.

¹³ MacIntyre 301-302. o

hazáját árulja el. Arisztotelész viszont azt állítja, hogy nincs hazája annak, aki ilyen ellentétet képes felállítani. E szemléletmód alapján – MacIntyre szerint – a modern liberális politikai társadalom is hazátlan abból a szempontból, hogy a barátságnak csak a kölcsönös haszonnyújtás alapján tulajdonítanak jelentőséget. Mindennek oka az lehet, hogy a modern liberális társadalmak egyfajta pluralista erkölcsi álláspontot képviselnek, és ez nem fér bele az arisztotelészi erényelmélet egységébe. Persze azzal is érvelhetnek a modern haszonelvű gondolkodók, hogy az arisztotelészi elmélet egységessége túlzottan leegyszerűsítő, és a modern élet gyakorlati bonyolultságai már nem helyezhetők bele az antik elmélet koherens világába. MacIntyre álláspontja szerint az erényekkel kapcsolatban nem állítható fel hierarchikus egység, és az arisztotelészi szemlélet csak mint idea közelíthető, de mint gyakorlat, általában nem. A modern kor erényekről szóló értékfilozófiája tulajdonképpen Arisztotelészhez képest egy fordított álláspontot képvisel: „Ahhoz, hogy valaki *eudaimónná* váljék, anyagi és társadalmi előfeltételek szükségesek. A háztartás és a városállam teszi lehetővé a metafizikai emberi tervet. Ám az általuk biztosított javak, bár szükségesek ugyan, és maguk is e teljes emberi élet részét alkotják, metafizikai álláspontból nézve alárendelt jelentőségűek. Mindazonáltal sok helyütt, ahol Arisztotelész az egyes erényeket tárgyalja, nagyon furcsa volna az a gondolat, hogy birtoklásuk és gyakorlásuk végső soron alá van rendelve a metafizikai kontemplációnak.”¹⁴

Ezután MacIntyre a szabadság státuszát értékeli az arisztotelészi barátság-típológia alapján. Itt a fő kérdés az, hogy a szabadság mennyiben előfeltétele az erények gyakorlásának és a jó elérésének. Arisztotelész erénykatalógusában a magas rangú és gazdag emberek számára biztosított elsősorban a magasabb rendű erények elérése, így az alacsonyabb rendűek erényei kiszorulnak értelmezéséből. „Feltehetően ebben gyökerezik az a paradoxon, hogy az az Arisztotelész, aki a városállam társadalmi életének formáit a lényegi emberi természet számára normaadónak tekintette, maga annak a makedón királyi hatalomnak volt a szolgája, amely lerombolta a városállamot, mint szabad társadalmat. Arisztotelész nem értette meg a polisz átmeneti jellegét, mert általában a történetiséget kevésbé vagy egyáltalában nem értette meg. Ezért számára egy sor kérdés föl sem vetődhet, beleértve azokat is, amelyek azzal foglalkoznak, hogyan válhatnak a rabszolgáállapotban levő emberek vagy a barbárok *poliszlakókká*. Arisztotelész szerint egyesek a „természetük-nél fogva” csak rabszolgák.”¹⁵

Arisztotelész szemléletében fontos szerepet tölt be az emberi élet értelmével kapcsolatban az élvezet fontossága. A sikeres cselekvést, a célok

¹⁴ MacIntyre 215. o

¹⁵ MacIntyre 217. o

beteljesítését az örömrész követi, s ez nem más, mint az emberi élet *telosza*. Összeköti a kiválóságra és a legnagyobb jóra való törekvés során érzett örömet a gyönyörrel és a boldogsággal. Természetesen ez a szemlélet a modern haszonelvűség korában az alapján értelmezhető, hogy az adott személyiség milyen viszonyt alakít ki a különféle értékekkel, illetve milyen hajlandósága van az értékek megtanulására és képviselésére. Ebben az adott egyénnel együtt kell vizsgálnunk az erények és a hibák kölcsönhatásait. MacIntyre ezzel kapcsolatban arra hívja fel a figyelmet, hogy mindezt az egyén és közösség kapcsolatában kell vizsgálni, és az erények nem határozhatók meg pusztán a kellemesség vagy a hasznosság fogalmai alapján. „A hasznosság vagy a gyönyör mércéje az ember, mint élőlény – vagyis a sajátos kultúra nélküli és előtti ember – által már rögzítettett. Ám a kultúra nélküli ember mítosz. Biológiai természetünk bizonyosan behatárolja valamennyi kulturális lehetőségünket; de csak biológiai természettel rendelkező teremtményként semmi tudomásunk az emberről. A történelemben ténylegesen csakis a gyakorlati okossággal – s ez, mint láttuk, erényektől áthatott okosság – rendelkező emberrel találkozunk.”¹⁶

Arisztotelész és MacIntyre barátságáról szóló gondolatainak összevetése alapján azt állapíthatjuk meg, hogy a barátság fogalmát a gyakorlati okosság és az erények közötti kapcsolat metszeteiben vizsgálva köthetjük a mindennapi élet jelenségeihez. Mindenféleképpen arról kell ítéletet alkotni, hogy az adott ember mennyiben képes az erényekkel kapcsolatban az aktuális közösségi hagyományt összeegyeztetni saját személyisége minőségeivel. Ebbe egyaránt beletartoznak az érdemek és a hibák. Egy következményt feltétlenül el kell kerülnünk: az ész mindenhatóságát nem devalválhatjuk pusztán a szenvedélyek szolgálatára. A morálfilozófiának éppen az a funkciója, hogy kísérletet tegyünk a szenvedélyek nevelésére, formálására és abban az értelemben tűzzük ki az emberi teloszt, hogy egyes cselekedeteink összhangot képezzenek a szükséges erények értékkritériumaival.

Mindez természetesen, mint szigorú erkölcsi rendhez való ragaszkodás, a modern kor utilitarista és pragmatista világában egyre nehezebben képviselhető, hiszen a felgyorsult élet megsokszorozta a társadalom különféle szintjein azokat a konfliktusszituációkat, amelyekben gyakorta nincs mód az erényekkel összefüggő értékkritériumok figyelembe vételére. Ugyancsak problémát jelent az, hogy az utóbbi négy száz esztendő erőltetett és kényszerű gazdasági növekedése teljes mértékben átformálta az emberi egzisztencia szerkezetét. A testi és lelki egyensúlyban élő ember egzisztenciája külsővé vált, és háttérbe szorultak – legfőképpen a XX. században – a lelki-szellemi aspektusok fontosságai. A dekoratív technikai és a fogyasztói világ a külsődleges entitások

¹⁶ MacIntyre 218. o

elérésére helyezi a szabadság megvalósulását, s ebben a helyzetben egyre kevésbé marad lehetőség az erény aspektusainak áttekintésére. A barátságról, mint erényről, nem tudunk sokkal többet mondani, mint amit Arisztotelész megfogalmazott. Ennek érvénye végig kísérte az elmúlt két- és félezer év történetét. Természetesen „korszerűtlen” lenne az arisztotelészi egységeket visszasírni, de tanulságként és viszonyítási lehetőségként feltétlenül továbbra is figyelembe kell vennünk a *Nikomakhoszi etika* igazságait, s tartsuk meg a barátságot annak, ami: „*egy lélek két testbe szakadva*”.

Friedrich Schiller sorai talán józanságra intenek, s belátjuk, hogy az emberiség jellemből szőtt sorsállapota ugyanaz marad, mint volt két- és félezer év alatt.

*„Gyűlölettől váltunk holt tömeggé,
Szerető karokban istenekké,
Vágyva édes bilincsünk vasát –
Számlálatlan nem-teremtő szellem
Fokain át tör föl rendületlen,
Istenien ez a vágy.”¹⁷*

¹⁷ *Friedrich Schiller versei.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977., 49-51. o. Fordította: Eörsi István.

***„Semmi sem okozhat ... annyi gyönyörűséget
lelkünknek, mint a hű és kellemes barátság.”
„... a lelkek összevegyülnek és összeolvadnak
egymással, olyan egyetemesen, hogy eltörlik
és nem találják többé az őket egyesítő
varratokat.”***

A ROMANTIKUS BARÁTSÁG TÜNDÖKLÉSE ÉS BUKÁSA

WEISS JÁNOS

A Z ALÁBBIAKBAN ELMESÉLÉSRE kerülő történet mintegy ötven évet fog át: a 18. század végétől az 1840-es évekig tartó időszakot. És közben néhány határt is át fogunk lépni: a német kisvárosoktól eljutunk Párizsba, a kor európai fővárosába, az álmoktól eljutunk a polgári társadalom realitásáig és végül egy igényes költői-filozófiai programtól eljutunk a tömegkultúráig.

I. A BARÁTSÁG ARANYKORA

Az *Athenäum* című folyóirat élén Novalis *Blüthenstaub*-töredékei állnak; ezek a töredékek nemcsak a szóban forgó folyóirat, hanem az egész romantika programját is kijelölik. E töredékek élén egy mottó áll: „*Barátaim*, a talaj szegényes, gazdagon kell kiszórunk a magokat, hogy legalább mérsékelt termésre számíthassunk.”¹ Nem nehéz észrevenni, hogy a mottónak mindekelőtt a háttérben álló bibliai utalás ad különös súlyt. A történet eredeti alakja Márk evangéliumában olvasható: „Halljátok! Kiment a magvető vetni. Amint vetett, némely szem [...] köves talajra hullott, itt nem volt elég a föld. Csakhamar kikeltek, mert nem kerültek mélyre a földbe. De aztán, hogy forrón sütött a nap, kiszáradtak, mert nem eresztettek mélyre gyökeret. [...] De volt mag, amely jó földbe hullott. Ez amikor kikelt és kifejlődött, termést hozott, harminc-, hatvan-, sőt százszorosan.”² A legfeltűnőbb kapcsolódási pont talán az, hogy amit a bibliai példabeszéd a föld hiányaként mutat be, az a mottóban a talaj szegényességeként jelenik meg. Van azonban egy lényegesnek tűnő különbség is: a mottó szerzője a kor általános sajátosságának tekinti azt, hogy a talaj szegényessé vált. (És ezzel együtt eltűnik az eredeti példabeszédnek az a jelentés-aspektusa, hogy ahol hiányzik a föld, ott a növények gyorsan kikelnek, de gyorsan el is hervadnak.) A következő lépés-

¹ Csak lábjegyzetben szeretném megjegyezni, hogy mind a mai napig nem tudjuk, hogy ennek a mottónak ki a szerzője. Az biztos, hogy egy eredeti kéziratban – amelyet a *Vermischte Bemerkungen* címmel adtak ki a hagyatékából – ez a mottó nem szerepelt. A levelezés alapján bizonyítható, hogy Novalis már egy későbbi változatot küldött el August Wilhelm Schlegelnek. Richard Samuel – a kézirat kiadója – azt állítja, hogy ez a mottó már benne volt az August Wilhelm Schlegelnek elküldött, és elveszett változatban. Ennek azonban semmiféle bizonyítékát sem adja. Ha ez a hipotézis problematikusnak bizonyulna, akkor Friedrich Schlegel – a töredékek szerkesztője – léphetne elő – potenciális szerzőként. Richard Samuel: *Einleitung*. In Novalis: *Schriften*, II. köt., Verlag W. Kohlhammer 1981. 400. o.

² Márk 4,3-8. Fordította: Kosztolányi István.

ben aztán feltűnik a novalisi töredékek címadásának és mottójának közeli kapcsolata: a magok specifikálódnak, és virágporrá alakulnak át. A virágpor, mint metaforikus kifejezés azokra a gondolatokra utal, amelyeket maguk a töredékek fogalmaznak meg. Ennél azonban fontosabbnak tűnik, hogy a példabeszéd Márknál a „halljátok!” megszólítással kezdődik, majd a végén így zárul: „akinek van füle a hallásra, hallja meg!”.³ Jézus beszél így a hallgatóihoz; ebben a megszólalásban egy sajátos aszimmetria rejlik. A mottóban ezzel szemben a barátaim! megszólítással találkozhatunk. Valaki szól a magához hasonlókhöz, méghozzá úgy, hogy egyúttal egy közös célkitűzést fogalmaz meg. A romantika programjának első szava az, hogy *barátaim*; vagyis (némileg sarkítottan azt is mondhatnánk), hogy a romantika egésze ezzel a megszólítással kezdődik.⁴ A mottó (közelebbről tekintve) két részből áll: egy megszólításból (önmegszólításból) és egy felszólításból. A kettő között viszont sajátos aszimmetria áll fenn: a megszólítás konkrét, azokra az emberekre vonatkozik, akik ezt a folyóiratot írják, szerkesztik és talán olvassák. A felszólítás, a magok (a virágpor) kiszórása metaforikus és nehezen értelmezhető. Ezért úgy vélem, hogy az egész töredék-csokor tulajdonképpen kiindulópontja nem annyira a felszólítás, hanem a megszólítás és az önmegszólítás. Tehát elsődlegesen nem egy baráti kör nézeteinek kifejtéséről van szó, hanem a baráti kör megalkotásáról. A mottó elsődleges értelme így az, hogy baráti összefogással szembe kell szegülnünk a korral, amelyben a „talaj szegényes”. – A *Blüthenstaub-töredékek*ben azonban nem találkozunk a barátságra vonatkozóan konkrét megjegyzésekkel vagy elemzésekkel, sőt a romantikusok általában is ritkán beszélnek a barátságról. Annak érdekében, hogy a tartalmi szempontokhoz közelebb kerülhessünk, fel kell idéznem Schiller és Körner egyik alapvető gondolatát: „A szeretetet és a barátságot ugyanaz a szabály mozgatja”.⁵ Ebből a megállapításból kiindulva feltárul egy olyan textuális bázis, amelyből kiindulva a romantika barátságra vonatkozó elképzelései bemutatathatóvá válnak. A kiindulópont talán a 87. *Athenäum-töredék* lehetne: „A szeretetben az első: az egymás iránti érzék [*Sinn*], és a legmagasabb rendű: az egymásban való hit.”⁶ Vagyis azt mondhatnánk, hogy a barát-

³ Márk, 3,9.

⁴ A mottó további elemzéséhez szeretnék utalni Schiller egyik versére, amelynek címe: Barátainnak. Ez a vers egyfajta rezignált együtt-gondolkodásra szólít fel. A vers a következőképpen kezdődik: „*Drága barátaim, a mienknél / szebb kor is volt kétség ehhez nem fér, / s egy nemes nép élt itt valaha. / Ha a történelem hallgatásba / Burkolná, föld méhéből kiásva / Kövek ezre erről vallana.*” A romantikusok is látnak egy bizonyos nehézséget (a talaj szegényes), de ebből nem következik egyfajta rezignált hangütés. Friedrich Schiller: Barátainnak. In uő.: *Versei*, Európa Könyvkiadó 1977. 298. o.

⁵ Schiller – Körner: *Philosophische Briefe, Thalia* 1786. 3. Heft 124. o.

⁶ *Athenäum-töredékek*, Nr. 87.

ság első szintje egyfajta szellemi nyitottság, a másik megértése és elfogadása, a legfelső szintje pedig az egymásban való tökéletes bizalom. (Schiller és Körner azt írták, hogy a „szeretet [barátság] nem az egybehangzó lelkek [gleichtönende Seelen], hanem az egymással harmonizáló lelkek között bontakozik ki”.⁷) Ez a két szint a barátság sajátos dialektikáját jelöli ki: a barátság első szintjén az összetartozás még nem szoros vagy intenzív, ekkor az összetartozásban az azonosság mozzanatának kell dominálnia. A barátság szorosabbá és intenzívebbé válásával együtt fellépnek a differencia különböző alakjai, de ezeken az azonosság mindig úrrá lesz. Ezt a két szintet természetesen általánosíthatjuk: a barátságnak számos fokozata lehet. A barátság fejlődésének útja az egyre erőteljesebb differenciáknak az azonosságban való feloldása. A végpontnak talán azt tekinthetjük, amikor az azonosság és a differencia dialektikája eljutott a maga azonosság-pontjáig. Ezt nevezhetnénk Schiller és Körner, illetve a romantikusok nyomán abszolút harmóniának. Ennek megfogalmazásával többször is találkozhatunk, Friedrich Schlegel a következő szavakkal fordult Novalishoz: „Amit te gondoltál, azt gondolom én, amit én gondoltam, azt gondolod majd te, már ha nem gondoltad eddig is. Vannak félreértések, amelyek a legmagasabb rendű egyetértésnek csak megerősítői.”⁸ És ugyanezt a gondolatot variálja az *Athenäum* című folyóirat bevezetése: „Sok nézetet osztunk egymással; de nem törekszünk arra, hogy mindenki magáévá tegye a másik nézeteit. Mindenki csak a saját állításaiért felel. Még kevésbé szabad a szellem függetlenségéből a legcsekélyebbet, amin keresztül egyedül a gondolkodó szerző ügye fölvirágozhat feláldozni a lapos egyhangúság kedvéért; és ezért gyakran előfordulhat, hogy e folyóirat hasábjain egymástól élesen eltérő ítéletek jelennek meg.”⁹ – Ezek után nézzük meg a barátok közös programját; ez a program a romantikus poézis megalkotása. Vagyis a program, amelynek kivitelezésére összegyűltünk nem más, mint a romantikus poézis kidolgozása. (A poézis egyszerre jelent egy bizonyos fajta költészetet, vagy talán általában vett művészetet, és az erről szóló tanítást, a poétika értelmében.) A poézis tartalmi elemzésébe most nem tudok belemenni,¹⁰ de arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy ennek a koncepciónak volt egy bizonyos funkciója, vagy ahogy abban az időben nevezték, „rendelte-

⁷ Im. 124. o.

⁸ „Was du gedacht hast, denke ich, was ich gedacht, wirst du denken oder hast es schon gedacht. Es gibt Mißverständnisse, die das höchste Einverständnis nur bestätigen.” Friedrich Schlegel: *Werke in zwei Bänden*, I. kötet, Aufbau Verlag Berlin 1980. 284. o.

⁹ *Athenäum*. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel, szerk.: Gerda Heinrich, Reclam Leipzig 1984. 7. o.

¹⁰ Ezt elvégeztem „A poézis magyarázatai és a művészetkritika lehetősége” című előadásomban; elhangzott a Pécsi Művészetek Házában, 2005. április 15-én.

tése”. Javaslom, hogy ebből a szempontból vessünk egy pillantást a híres 116. *Athenäum-töredék* következő részletére: „A romantikus poézis [...] rendeltetése [...] az, hogy [...] a költészetet elevenné és társassá, az életet és a társadalmat költőivé tegye [...]”.¹¹ Ez a töredék-részlet (közelebbről tekintve) két gondolatot tartalmaz. (1) A költészet elevenné és társassá tétele azt jelenti, hogy egy sajátos közösségi szellemet képvisel. De legyünk egy kicsit óvatosak: a költészet szó helyén az eredetiben *Poesis* áll, és ez azt jelenti, hogy egyszerre van szó a költészetről és a költészetéről szóló tanításról (vagyis a filozófiáról). Ezt a kettőséget sugallja egyébként a 125. *Athenäum-töredék* is: „Talán a tudományok és a művészetek egészen új korszakát nyitná meg, ha az együtt-filozófálás és az együtt költés oly általánossá és bensőségesé válna, hogy nem számítana többé ritkaságnak, ha több, egymást kölcsönösen kiegészítő természetű író közös műveket hozna létre.”¹² (2) Ezeknek az alkotói közösségeknek olyan kisugárzásuk lesz, amely megerősíti az egész társadalom közösségi jellegét. Így a filozófusok és a művészek hallatlan küldetéssel vannak felruházva. Ennek a küldetésnek pedig csak akkor tudnak eleget tenni, ha őket már eleve baráti szálak kötik össze. Próbáljuk meg egy kicsit közelebbről meghatározni ezt a társadalomképet, amelyhez a romantikusok művei kevés explicit információt nyújtanak. Talán megkockáztathatjuk azt a hipotézist, hogy a barátság abszolút harmóniájának kisugárzása egyfajta társadalmi összhangként értelmezhető. Ezt az összhangot pedig (Schiller művei alapján) úgy értelmezhetjük, hogy minden egyes embernek az egész fontos és meghatározó tagjának kell lennie. Schiller különösen érzékeny volt az egésznek az egyessel szembeni önállósodására: „Tiszteld bár az egészet, én nem becülöm, csak az Egyszt: / Mindig az Egyesben láttam a teljes Egészt.”¹³ Ugyanez a gondolat más formában is megismétlődik: „Hol van az Ember-egész? Ha keresnéd, ne az Egészben / Mert az Egész csak a szép lelkeken őrzi nyomát.”¹⁴ Vagyis olyan egészre lenne szükség, amely az egyes emberekben tükröződik.¹⁵ – Ha ily módon az egész romantikus program a barátság eszméjére épül, akkor felmerül a kérdés, hogy a barátság valóban ilyen szilárd és biztos bázisnak tekinthető-e. Schiller és Körner szerint a barátságra mindenféle veszélyek leskelődnek: a barátság

¹¹ Athenäum töredék, Nr. 116.

¹² Athenäum töredék, Nr. 125.

¹³ Friedrich Schiller: Xéniák. In uő.: *Versei*, 176.o. (Fordította: Eörsi István.)

¹⁴ Im. 184. o. (Fordította: Dalos György.)

¹⁵ Ma már nem tartom teljesen problémátlanak Hegel kritikáját a romantikus szerelem-felfogással szemben. Ennek alap gondolata valószínűleg az volt, hogy a szerelemre jellemző intimitás nem vetíthető ki a társadalmi összefüggésekre. Ha viszont a szerelem helyébe a barátságot tesszük, akkor azt mondhatjuk, hogy a romantikusok igenis kidolgoztak bizonyos elképzeléseket a barátság általánosítására, amelyet azonban Hegel nem vett észre, vagy legalábbis nem méltatott figyelemre.

olyan hatásokat hoz létre, amelyek ellentmondanak a saját természetének.¹⁶ Ezek a veszélyek egy kétoldalú kilengésként határozhatók meg: a barátság vagy az önfeláldozás felé tendál, aminek szélsőséges pontja a halál, vagy az önszeretet felé tendál, melynek általános formája az egoizmus. A barátság a romantikusok leírásában is törékeny konstellációnak bizonyult. Ez a törékenység azonban inkább az azonosság és a differencia dialektikájaként írható le, vagyis ama lehetőségben ragadható meg, hogy ez a dialektika negatívvá válhat. Azt szeretném javasolni, hogy mind a halált, mind az egoizmust e negatív dialektika végső és konkrét alakzataiként értelmezzük. Az *Athenäum* köré szerveződő romantikus barátságok a századforduló körül válságba jutottak. Azok a veszélyek váltak valósággá, amelyeket Schiller és Körner nevezett meg: a halál és az egoizmus. Azt is mondhatnánk, hogy Novalis halálát, majd August Wilhelm Schlegel és Caroline Mihaelis válását követően a romantikus program elvesztette bázisát. A barátságok hanyatlását Friedrich Schlegel verse is foglalta:

*Sűrűbb redőket vet sötét kabátod,
Elhaltak a baráti csevegések;
Hol mélyről ének buzgott minden lénynek,
Néma magány uralja a világot.*¹⁷

II. KITEKINTÉS: AZ IDEALIZMUS ÉS A ROMANTIKA VISZONYA A BARÁTSÁGHOZ

A 344. *Athenäum-töredék*ben Friedrich Schlegel a következőket írja: „Filozofálni annyi, mint közösen keresni a minden-tudást (*Allwissenheit*).”¹⁸ Most tekintsünk el attól, hogy Schlegel miért nem említi a költészetet, és egyelőre tegyük zárójelbe azt a kérdést is, hogy mit jelenthet a minden-tudás (*Allwissenheit*)? Csak arra figyeljünk, hogy a filozófia művelése közösségi tevékenység. És próbáljuk meg ezt a megállapítást az idealizmusra vonatkozó ismereteinkkel szembesíteni. A tényeket mindannyian jól ismerjük: a német idealizmus filozófiai útkeresései egymás után számolták fel a barátságokat. Reinhold és Fichte, Fichte és Schelling, Schelling és Hegel szinte egy csapásra váltak barátokból ellenségekké. Az alábbiakban azt szeretném megmutatni, hogy ennek szisztematikus okai voltak, és aztán Reinhold és Fichte barátságát szeretném közelebbről is szemügyre venni. – A történetet azonban jóval az idealizmus megszületése előtti időben kell kezdenünk. Már jóval a kanti filozófia fellépése előtt megjelent az a gondolat, hogy a filozófiai viták egyfajta válságot tükröznek. Moses Mendelssohn 1759-ben meglehetősen sötét

¹⁶ Schiller – Körner: *Philosophische Briefe*, 126. o.

¹⁷ Friedrich Schlegel: A költő. In: *Novalis és a német romantika költői*, Európa Könyvkiadó 1985. 84. o.

¹⁸ *Athenäum-töredékek*, Nr. 344.

színekkel ábrázolta a korabeli filozófia helyzetét. „Szegény matróna – mondja Shaftesbury – száműzték a nagyvilágból, és az iskolákban és a kollégiumokban jelölték ki a helyét. De immár ezeket a poros szegleteket is el kellett hagynia. Descartes háttérbe szorította a skolasztikusokat, Wolff háttérbe szorította Descartes-ot, és végül a filozófia teljes megvetése háttérbe szorította Wolffot is. A küzdőtér most üres, és minden jel arra mutat, hogy nemsokára Crusius lesz a legdivatosabb világ-bölcs. Mindeközben az általános anarchia uralkodik.”¹⁹ Ebben a tekintetben szinte semmi sem történt a kanti filozófia megjelenésével, és széleskörű recepciójával. „A filozófia eddigi történetében – írja Reinhold – nem volt képes arra, hogy felállítsa a vallás és a moralitás [...] alapigazságainak megismerés-alapjait.”²⁰ És alig több mint tíz évvel később Schelling és Hegel újra csak a válsággal találják magukat szemben: „Ezek a különböző törekvések [és] általában a nyugtalanság [...] odáig juttatta a német szellemet, hogy a filozófiai rendszereket is a változandóság és az újdonság körébe soroljon; ám ezt a vágyat a változó és az új iránt nem kellene fölcserélni [egy játék] egykedvűségével.”²¹ A három idézet alapján véve ugyanarról szól: a viták és a filozófiai koncepciók pluralitása az általános válság jele. Mendelssohn ezt csak egyszerűen leírja, Reinhold egy program kiindulópontjává teszi, Schelling és Hegel viszont „a változandóságra és az újdonságra” irányuló vágyban látja a bajok forrását. (Később Hegel maga is a Reinhold által kijelölt irányban fogja keresni a megoldást.) Reinhold magát ezt a válságot a filozófia megújításának programjává próbálta átalakítani. A Kant utáni filozófiai életben a legfontosabb célok a filozófia tudományosságának megteremtése és a filozófia történetének betetőzése voltak. Így jutott el Reinhold az elementár-filozófia megalapozásához, amely az egész német idealizmus bázisává vált. „Újra szeretném hangsúlyozni, hogy elementár-filozófia alatt én a *princípiumok* olyan egyetlen lehetséges *rendszerét* értem, amelyre mind az elméleti, mind a gyakorlati, mind a formális mind a materiális filozófiát rá lehet építeni. Szerintem *ténynek* tekinthetjük, hogy eddig ilyen tudomány nem létezett.”²² Fichte pedig 1793 decemberében a Heinrich Stephaninak írott levelében a következőképpen ünnepli a tudománytan felfedezését: „Örüljön velem együtt az aratásnak: én felfedeztem egy új fundamentumot, amelyből kiindulva a teljes filozófia igen könnyen kifejthető. –

¹⁹ Moses Mendelssohn: *Briefe die neueste Litteratur betreffend*, 20. Brief, den 1. März 1759. 129–130. o.

²⁰ Leonhard Reinhold: *Wie ist Reformazion der Philosophie möglich?*, *Neues Deutsches Museum* 1789. Bd. 1. 31. o.

²¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Bevezetés. In uő.-k: *Hit és tudás*, Osiris Kiadó 2001. 20. o.

²² Karl Leonhard Reinhold: *Über das Fundament des philosophischen Wissens / Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Felix Meiner Verlag 1978. 146.o.

Kant eljutott a helyes filozófiáig, de csak az eredményeket és nem az alapokat tekintve.”²³ A minden-tudás (Allwissenheit) tehát a filozófia tudományosságának megalkotását jelenti, és ebből kifolyólag a filozófia végleges alakjának kidolgozását, és a filozófia történetének lezárását. A német idealizmus egyik legfontosabb újítása Kanttal szemben az, hogy a filozófia nem veheti át egyszerűen a modern tudományoktól a tudományosságra vonatkozó elképzelést, ezt neki magának kell megalkotnia. A tudományosság modellje lépésről-lépésre az abszolútum megismerésével azonosult, a minden-tudás fogalma pedig az abszolútum új elnevezése. Vagyis azt mondhatjuk, hogy az abszolútum létét (mint a filozófia tárgyát és célját) a romantikusok is elfogadják. A filozófusnak a minden-tudásra kell törekednie: „mert a filozófus előtt mégiscsak az az alternatíva áll, hogy mindent akarjon tudni vagy semmit sem”.²⁴ De ugyanakkor tudnia kell azt, hogy ez a cél sohasem érhető el. „Filozófussá csak válni lehet, filozófusnak lenni nem lehet. Mihelyt azt hisszük, filozófusok vagyunk, megszűnünk filozófusnak lenni.”²⁵ Vagyis a mindentudás olyan cél, amelyet csak kereshetünk, de amely örökre elérhetetlen marad. A romantika filozófiája a mindentudás kibillentésére, elmozdítására és visszavonására irányul. A fragmentumok, mint a filozofálás közegei éppen az abszolútumnak ezt a kimozdítását hajtják végre.²⁶ (A romantika az abszolútum jelentőségének sajátos elrelativizálásával fenntartja az együtt-gondolkodás és a barátság lehetőségét és jelentőségét).²⁷ Az idealizmus ezzel szemben hisz az abszolútum megragadásában, ennek következtében a vitákat is válság-jelenségnek tekinti. Ebből pedig az következik, hogy az együtt-filozofálás és ezen keresztül a barátság elveszti talaját. – Ezután az idealizmus történetének első barátságát (Reinhold és Fichte kapcsolatát) szeretném közelebbről is szemügyre venni. 1793. őszén, a Svájcban tartózkodó Fichte megismerkedett Reinhold

²³ Fichte: *Briefe*, Reclam Leipzig 1986. 94. o.

²⁴ Athenäum töredék, Nr. 164.

²⁵ „Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein. Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf es zu werden.” Athenäum töredék, Nr. 54.

²⁶ „Ha rendszere van vagy ha rendszere nincs, egyképp halálos a szellemre nézve. A szellemnek tehát bizonynyal úgy kell döntenie, hogy összekapcsolja e kettőt.” Athenäum töredék, Nr. 53.

²⁷ Valószínűleg Schleiermacher-tól származik a következő töredék, amely az értelmezésben új perspektívát nyit. „Ha nincs poézis, nincs valóság. Úgy ahogy minden érzék ellenére, ha nincs fantáziánk, nincs külvilág, úgy minden értelemmel a kedély nélkül, nincs szellem-világ.” (Athenäum töredék, Nr. 350.) Vagyis a filozófia azért nem képes az abszolútum megragadására, mert a létezésről nem tud mondani semmit, a filozófia ugyanis nem képes a valóság teremtésére. A filozófiának ezt a hiányosságát pótolja a poézis: a poézis a valóság megteremtésének közege. A filozófia sokat tanulhat a költészettől: mert tőle kapja a valóságot, és ezután e valóságra tekintettel (a belőle származó problémák megvitatására) hozza létre a közösségi szellemet.

egyik legjelentősebb tanítványával,²⁸ aki arról számolt be neki, hogy Reinhold rendkívül nagyra értékeli a már megjelent munkáit. Ennek hatására Fichte nemsokára levélben keresi meg a nagy hírű jénai professzort, akiről ebben az időben úgy gondolja, hogy az alapvető filozófiai problémák megoldásában még Kantnál is messzebbre jutott.²⁹ A kapcsolat felvételének egyik legfontosabb indítéka a szellemi erők egyesítése volt. „A filozófiának nagy adósságai vannak az emberiséggel szemben; jó lenne ha a tudós világnak két olyan ember példát tudna mutatni, akik a maguk különös útjainak mindenféle szerénysége ellenére, egyesítik munkáik célját, akik egymást bensőségesen szeretni és tisztelni tudják, habár nem mindenről gondolkodnak egyformán, akiket azonban a saját munkáik erőfeszítése nem tart vissza attól, hogy a másik értékét kellően méltányolni tudják.”³⁰ A kapcsolat felvételének hangja rendkívül szívélyes és ünnepélyes; Fichte így ír: „Most [...] végre megteszem ezt a lépést, és egy szabad ember lelkiületével, aki az Ön értékeit teljes szívéből tiszteli, becsüli és szereti, örömmel üdvözlí őket, miközben a sajátjait sem akarja feladni, és az Ön barátságát, szeretetét és bizalmát kéri.”³¹ A felkínált barátságra Reinhold hasonló ünnepélyességgel válaszol: „Én elfogadom az Ön barátságát, mint a bizalom zálogát; úton vagyok afelé, hogy a bizalmat, amire szükségünk van, és amit a szokásosnál jobban ismerek, gyakoroljam is, hogy magam előtt ne valljak kudarcot [...]”.³² Az egyetlen és végső filozófia megalkotásának programja azonban (anélkül, hogy az együtt-gondolkodás komolyan felmerülhetett volna) viszonylag gyors tempóban belső rivalizálásokhoz vezetett. Először Fichte írja le, hogy neki *tovább kell haladnia* a Reinhold által megkezdett úton, mégpedig úgy, hogy át kell lépnie annak koncepcióján.³³ Nem sokkal később aztán Reinhold is szinte ugyanezt írja: „Nagyon remélem, hogy az Ön új és sajátos gondolatait létraként fogom tudni használni magasabb gondolatok megalkotásához.”³⁴ Az egymás koncepciójának meghaladásra irányuló törekvések azután éles konfliktusokhoz vezetnek.³⁵

²⁸ A dán származású költőről és filozófusról, Jens Immanuel Baggesenről van szó.

²⁹ Lásd Erich Fuchs: *Einleitung*. In Johann Gottlieb Fichte: *Züricher Vorlesungen*, Ars Una Verlag 1996. 13. o.

³⁰ Johann Gottlieb Fichte és Carl Leonhard Reinhold levelezése, *Magyar Filozófiai Szemle* 2004/1-2. 45. o.

³¹ Uo.

³² Lásd az alábbiakban 4. levél.

³³ Lásd az alábbiakban 5. levél.

³⁴ Lásd az alábbiakban 6. levél.

³⁵ Egy retrospektív perspektívából tekintve persze már megállapíthatjuk: e nagyszabású programok kidolgozására 1794/95-ben már nem voltak egyenlők az esélyek. Reinhold tulajdonképpen már 1792. tavaszán olyan súlyos elméleti válságba esett, amelyből már egész életében nem tudott kilábalni. (Ehhez lásd Immanuel Carl Dietz: *Briefwechsel und Kantische Schriften*, Clett-Kotta 1997.

Reinhold és Fichte levelezésében így a barátság és a filozófiai rivalizálás furcsa keverékét láthatjuk. (A barátságról meg kell jegyeznünk, hogy ez kizárólag a levelezésen keresztül bontakozott ki; a felek személyesen sohasem találkoztak.) A személyes barátság és a filozófiai rivalizálás összefüggését a két fél különbözőképpen ítélte meg. Reinhold az emberi kapcsolatokat és a filozófia művelését szoros egységben látja, ennek szellemében írja a Jénában visszamaradt diákjainak: „Az a filozófia, amelyet Jénában műveltünk [...], megbízhatóan és ragyogóan bizonyítja, hogy a fejek felvilágosítása semmiképpen sem jelenti a szívek kihűlését [...]”³⁶ Vagyis Reinhold szerint az emberi kapcsolatok és a filozófia művelése szoros egységet alkothat.³⁷ Fichte viszont megpróbálkozik e két szempont következetes elválasztásával. „[Én] valóban az Ön rendszerének bevallott ellenfele vagyok. Miért ne lehetne valaki az Ön rendszerének ellenfele és az Ön személyének barátja?”³⁸ A barátság így előbb rivalizálássá, majd sajátos csatává alakul át, amelyben Reinholdnak sokkal rosszabbak voltak az esélyei: és nem is csak azért, mert ő már túl volt a filozófiai fénykorán (ebben az időben mindössze 33 éves), hanem azért is, mert a barátság és a filozófia művelésének összekötése kiszolgáltatottá tette. Ezt a konfliktust nem tudta másként feloldani, csak úgy, hogy 1797-ben elfogadta és a magáévá tette Fichte tudománytanát. Ezek után hatalmas meglepetés volt Fichte válasza: az elismerést ugyan óriási megelégedéssel fogadta, de ő éppen az időben döbbsen rá a tudománytan belső elégtelenségeire.³⁹ Ez a konfliktus Reinholdot gondolkodóként megsemmisítette, egzisztenciálisan pedig mély válságba taszította.

898–920. o.) Fichte viszont épp most lát neki a koncepció kidolgozásának, elméleti munkássága éppen most jön lendületbe. Így a másik koncepciójának meghaladására vonatkozó program is nála kap sokkal markánsabb körvonalakat. Tulajdonképpen már a *Zürichi előadásoktól* kezdve Fichte úgy gondolja, hogy az öntudatból (amelyet Reinhold a filozófia alapjává próbált tenni) egy túlzottan leszűkített elméleti álláspont következik. Amikor Fichte ezt az énnel helyettesíti, egy olyan univerzális kiindulópontot próbál találni, amely átfogja az ember valamennyi képességét. A fichtei tudománytan így elsősorban a komplexitásával múlra felül a Reinhold által meghirdetett elemetárfilozófiai programot.

³⁶ Ernst Reinhold: *Karl Leonhard Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, 72. o.

³⁷ A háttérben valószínűleg Schiller és Körner már említett közös írása áll.

³⁸ Lásd az alábbiakban 7. levél.

³⁹ Pontosabban és közelebbről tekintve azt mondhatnánk, hogy Reinhold „megterésének” híre abban a pillanatban jutott el Fichtéhez, amikor már ő maga is úgy látta, hogy a kifejtésben valóban súlyos problémák jelennek. Ebből kiindulva Fichte az 1796/97-es téli szemesztertől kezdve a tudománytannak egy új módszer szerinti kifejtésén fáradozott. (Ezt ő maga a nova methodo-programnak nevezte.) Azt persze még aligha sejtette, hogy ez a korrekció a tervezettnél jóval súlyosabb lesz: az újrakifejtés fontos tartalmi modifikációkat fog előidézni.

III. A BARÁTSÁG HANYATLÁSA

Alexandre Dumas *A három testőr* című regényét az alábbiakban a barátság válságának ábrázolásaként szeretném értelmezni. Ez a mű tulajdonképpen egy szerzőpáros alkotása: Dumas munkatársa egy fiatal író és történelemtanár (August Maquet) volt, ő írta az egyes fejezetek első változatát, amit aztán Dumas alaposan átfésült.⁴⁰ Ez az alkotói közösség azonban nem hasonlítható ahhoz a csoportosuláshoz, amelyet a német romantika *barátságain!* megszólítása takart. A mű végül is kizárólag Dumas neve alatt jelent meg, és vált ismertté. „Dumas készséggel beleegyezett volna, hogy [a regény] kettejük neve alatt fusson – de a lap nem volt hajlandó rá: »Egy folytatásos regény Alexandre Dumas nevével, soronként három frankot ér – mondta Émile de Girardin – Dumas és Maquet nevével soronként harminc sou-t.«”⁴¹ A regény megszületésének alapjául szolgáló viszonyt így egyértelműen a kizsákmányolás fogalmával jellemezhetjük. – Olvasatom szerint a regény legmélyebb síkját a restauráció korának személyközi viszonyai alkotják.⁴² Ez a megállapítás persze némi meglepetést kelthet, hiszen *A három testőr* egyértelműen a történelmi regények tradíciójához kapcsolódik; a regény cselekménye kb. kétszáz évet lép vissza a történelemben. Miután August Maquet *D’Harmental lovag* című regénye hatalmas sikert aratott, Dumas észrevette, hogy a történelmi regényírásban hatalmas lehetőségek rejlenek. „Lelkesen fogadta Maquet-t, amikor a tanár újabb regény tervével kereste fel, mely XIII. Lajos, Richelieu, Ausztriai Anna és Buckingham idejében játszódna. Ebből a vázlatból lett *A három testőr*.”⁴³ A történelmi regények igazi mintapéldányai Walter Scottra vezethetők vissza; nála ugyanúgy, mint Dumasnál a történetek háttérben egykori (elhalványult) olvasmányélmények állnak,⁴⁴ amelyeket aztán az adott kor ízlése szerint átalakított és kiszínezett. *A három testőr* a nagy politika helyett a mindennapi élet jelentőségét hangsúlyozza, lépten-nyomon azt állítva, hogy ez az alapvető, és tulajdonképpen ez határozza meg a nagy politika alakulását is. „A király gyanakvásának egyik fő oka Ausztriai Anna vonzalma volt Chevreuse asszony iránt. *A két nő több gondot okozott a királynak, mint a spanyol háborúk, a sürlődések Angliával és a zilált pénzügyek.* Úgy látta, sőt szent meggyőződése volt, hogy Chevreuse asszony nem

⁴⁰ Andrés Maurois: *A három Dumas*, Gondolat Kiadó 1967. 179-196. o.

⁴¹ Im. 184. o.

⁴² Ezzel az értelmezéssel egy olyan javaslatot szeretnék követni, amelyet Peter Bürger dolgozott ki a *Vörös és fekete* értelmezésekor. Lásd *Aktualität und Geschichtlichkeit. Funktionswandel der Literatur*, Suhrkamp Verlag 1977. 105-159. o.

⁴³ Andrés Maurois: *A három Dumas*, 184. o.

⁴⁴ „Így aztán a szerzőnek eszébe jutott néhány csodálatos woodstocki kaland az 1649-es esztendőből; úgy rémlett neki, hogy valamikor régen olvasott róluk, de már maga sem tudta hol; ez a nyom mindazonáltal elegendőnek tűnt.” Walter Scott: *A lovag*, Európa Könyvkiadó 1978. 5. o.

csupán politikai, hanem szerelmi fondorlataiban is kiszolgálja a királynét, ami miatt sokkal jobban győtrődött.”⁴⁵ És ugyanez mozgatja az angol politikát is: „Igen, igen – mondta Buckingham – Ausztriai Anna az én igazi királyném; ha egy szóval mondaná, elárulnám hazámat, királyomat, Istenemet. [...] D’Artagnan némán ámuldozott: a közember nem is sejti, micsoda semmiségeken múlik olykor egy nép sorsa és százazrek élete.”⁴⁶ A kisember számára ez hallatlan elégtétel volt: a politika nem a közösség magasztos irányítása, hanem olyan köznapi problémák és érzelmi válságok mozgatják, amelyeket maga is kiválóan ismert.⁴⁷ Ugyanezek a motívumok persze már Scottnál is megjelennek: már ő is azzal próbálkozott, hogy a nagy hősök helyett a mindennapi élet embereit szerepeltesse.⁴⁸ A három testőr kézenfekvő okok alapján tömegkulturális alkotásnak nevezhető, ezt André Maurois következő megállapítása is alátámasztja: „Egy nemzedék tévedhet egy mű megítélésében; négy vagy öt nemzedék nem. A három testőr maradandó és egyetemes népszerűsége azt bizonyítja, hogy Dumas, amikor [...] hőseiben a cselekvés, erő, és nemeslelkűség olyan megnyilatkozásait fogalmazta meg, amelyekre minden népnek minden időben szüksége van. Írástechnikája olyannyira alkalmazkodik a műfajhoz, hogy azóta is mintaképe marad mindazoknak, akik ebben a műfajban alkotnak.”⁴⁹ Maurois azt akarta sugallni, hogy a regény egyedülállóan értékes, de aztán csak a népszerűsége vonatkozó érveket kaptunk. Az alábbiakban a regény néhány olyan elszórtan megjelenő utalására szeretnék támaszkodni, amelyek a népszerűsége törekvő szűzsé és ábrázolásmód ellenére egy rendkívül komolyan vehető kordiagnózissá állíthatók össze. A politikának (a közösségi élet alakításának és formálásának) a mindennapi élettel való helyettesítését a könyv egyértelműen válságnak tekinti: a világot az összeesküvések, a gyanakvások és az intrikák mozgatják. Ezek kiforgatják, fölöslegessé teszik és ellenkezőjükké fordítják át az erényekre való törekvést: „a mai sötét napokban a legtisztább élet s a makulátlan erény

⁴⁵ Alexander Dumas: *A három testőr*, Európa Könyvkiadó 1974. 170. o. (Kiemelés tőlem.)

⁴⁶ *I*m. 234. o.

⁴⁷ Néha ez az összeütközés ironikus formát ölt: „Most pedig, fiatal barátom – szólott [Buckingham] – kettőnk parancsát lesi egész Anglia; mit óhajt, mit parancsol? – Ágyat – felelt D’Artagnan – e pillanatban erre volna a leginkább szükségem, nem is tagadom.” *I*m. 236. o.

⁴⁸ „Mután a Mid-Lothian szíve című történetben sikerült valamelyest felébreszt-nem az olvasók érdeklődést egy olyan hősnő iránt, aki híjával volt mindama kiváló tulajdonságoknak, melyek szinte törvényszerű járuléka egy hősnőnek, most már abba a kísértésbe estem, hogy a következőkben férfihőssel tegyek hasonlóképpen kétes ígéretű próbát.” Walter Scott: *Nigel jussa*, Európa Könyvkiadó 1975. 5. o.

⁴⁹ Andrés Maurois: *A három Dumas*, 189. o.

sem óvja meg az embert a gyalázattól és az üldöztetéstől”.⁵⁰ Egy helyen a szerzők azt sugallják, hogy e romlás általános oka az élet unalmassá válása.⁵¹ Az unalom ellentéte is csak egy esetlegesnek tűnő utalás erejéig jelenik meg: „amint tudjuk, semmi sem tölti ki úgy az időt, mint az elmélkedés.”⁵² Az unalom ellentéte tehát a mélység: a gondolkodásban és az érzelmek területén is. A mű alapvető kérdése ezért a következőképpen fogalmazható meg: hogyan néznek ki a barátságok egy unalom által meghatározott társadalmi szituációban? A barátságoknak érzelmi tartalma teljesen felületes; a baráti összetartozást a közös cselekvések és programok konstituálják. „Bármennyire törtéte magát D’Artagnan, nem sikerült többet megtudnia három új barátjáról. Beletörődött hát, hogy pillanatnyilag készpénznek veszi mindazt, amit a múltjukról hallott; remélte, hogy a jövőre nézve majd biztosabb és részletesebb értesüléseket szerez.”⁵³ A barátság a közösen végrehatott tetteken keresztül⁵⁴ az életmódok hasonlóságává és közösségévé alakul át: „[D’Artagnannak] saját megszokott életmódja nem lévén, azonnal cimborái életmódjához igazította a magát”.⁵⁵ A felületesség ilyen körülmények között a barátsággal szembeni legalapvetőbb követelmény lesz: „D’Artagnan [...] meggyőződése volt, hogy semmi sem teszi úgy próbára a barátságot, mintha valakinek titkait firtatjuk, különösen, ha a titok az önérzetébe vág.”⁵⁶ A *három testőr*-ben bemutatott barátság lényegében megáll a Schlegel-fivérek által posztulált legelső szinten. A barátság hanyatlásához tehát végső soron nem az eltorzult formák vezetnek, hanem az azonosság és a differencia dialektikájában a kiinduló szinten való megrekedés. Ennek hátterében pedig – ez Dumas és Maquet regényéből egyértelműen kiderül – a társadalom funkcionális összefüggéseinek felerősödése áll: a tettek és kalandok fontosabbá válnak a személynél és a léleknél. Ha a barátság már nem állhat a vállalkozás kiindulópontján, akkor passzivizált formában a végpontra fog kerülni, mint olvasóközönség. Így jutunk el egy nagyszabású irodalmi-filozófiai programtól (tulajdonképpen annak belső logikáját követve) a tömegkultúráig.

⁵⁰ Im. 174. o.

⁵¹ „Igen, az unalom volt XIII. Lajos leggyötrelmesebb betegsége; a király nemegyszer karon fogta valamelyik udvaroncát, behúzta egy ablakmélyedésbe, és így szólt hozzá: »Hogyishívják úr, unatkozzon velem.«” I.m. 79. o.

⁵² Alexander Dumas: *A három testőr*, Európa Könyvkiadó 1974. 195. o.

⁵³ Im. 93. o.

⁵⁴ „A négy férfit szoros barátság szálai fűzték össze, napjában háromszor-négyszer is keresték egymást, akár párbaj, akár anyagi ügyek, akár szórakozás volt az ok; úgy jártak mindig egymás nyomában, mint az árnyék [...]” I.m. 95. o.

⁵⁵ Im. 95. o.

⁵⁶ Im. 288.o. „A két jó barát most, hogy eltávoztak a látogatók, egy darabig kínos csendben üldögélt; aztán nem húzhatták-halaszthatták tovább, az egyiknek meg kellett szólalnia [...]” I.m. 299.o.

ÉN NÉLKÜL NEM MEGY ... MONTAIGNE A BARÁTSÁGRÓL

DÉKÁNY ANDRÁS

DESCARTES A PRAGMATIKUS, racionalista, Montaigne a szemlélődő, szkeptikus... Legalábbis egy bizonyos hagyomány így szeretné látni a dolgokat. Eszerint az ész Montaigne-nél még tétova, tapogatózó „kísérletei” (az „esszék”) Descartes-nál már afféle megvalósításra váró (s arra érdemes) „módszerré” érlelődnek, jelezvén a két gondolkodó beállítottságbeli különbségét. E kép azonban, kissé közelebből szemlélve, legalábbis némi árnyalásra szorul.

Kezdjük talán Descartes-tal. *A lélek szenvedélyei*-ről írott munkája 147. cikkelyében szinte döbbenetesen pontos képet fest arról – az újkor óta különösen felgyorsult – lelki fejlődésről, melynek lényege, röviden, abban foglалható össze, hogy az emberi érzések és indulatok mind jobban függetlenednek az őket kiváltó tárgytól. Ezt a folyamatot Descartes ama férj esetével szemlélteti, aki a felesége temetésén őszinte bánatot érezve a lelke legmélyén mégis „titkos örömet” él át. Ez utóbbi megnyilvánulást Descartes az ún. belső indulatok („émotions intérieures”) közé sorolja, „melyeket csak maga a lélek kelt a lélekben”, majd hozzáfűzi, hogy „ebben különböznek azoktól a szenvedélyektől, melyek mindig a szellemek valamilyen mozgásától függnek”. A „szellemek” Descartes-nál az „életszellemeket” („esprits animaux”) jelentik, s rendszerint a testi folyamatok képviselői ill. hordozói az egyes lelki történetekben, a pszichikai jelenségekben. Ily módon tehát főként az ő mozgásuk által keltett, vagyis fiziológiailag megalapozott érzelmek (Descartes-nál: szenvedélyek) azok, melyeket leginkább meghatároz a külvilág tárgyaival való – többé-kevésbé közvetlen, fizikai – összefüggés. A lélek belső indulatai viszon már nem a külvilággal, hanem csupán az előző típusú érzelmekkel állnak közvetlenül kapcsolatban; s ezzel már be is következik a valóságról történő leválás, a szubjektivizálódás folyamata. Amikor tehát Descartes azt mondja, hogy „a léleknek ezek az indulatai gyakran össze vannak kapcsolva a hozzájuk hasonló szenvedélyekkel, gyakran másokkal is összeakadhatnak, sőt, a velük ellentétesekből is megszülethetnek”, akkor világos, hogy a belső indulatok már önálló fejlődésnek indultak, s ezt a fejlődést nem befolyásolhatják a testileg-érzékszervileg (közvetve tehát a külvilág által) meghatározott érzések, akár hasonlítanak, akár sem a lélek belső indulataihoz.

Ámde ez az objektivitásról – látszólag – leoldozott lelki folyamat (a példában a gyászszertartás alatti „titkos öröm”), ahelyett, hogy valamiféle önkényhez vezetne, éppen ellenkezőleg, egy más úton-módon hozzáférhetetlen, mély

életigazságot van hivatva kifejezni. Talán ezért mondja Descartes – nemcsak azt, hogy „a jó és a rossz számunkra főként a belső felindultságoktól függ”, hanem még (a férjre célozva) azt is, – hogy ennek az „indulatnak akkora hatalma van, hogy a bánat és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből”. Érdekes kiegészítése ennek az életben zajló, valóságos pszichikai folyamatnak, hogy, ha érdemes egyáltalán valahol analógiát keresnünk a számúra, akkor egyedül csak az esztétika területén találhatjuk meg azt. Rendkívül fontosak tehát az idevonatkozó descartes-i fejtegetések: „Amikor különös kalandokról olvasunk egy könyvben, vagy színpadon látjuk őket előadni – olvassuk még mindig a 147. cikkelyben – akkor ez néha a bánatot, néha az örömet, néha a szeretetet vagy a gyűlöletet, általában pedig az összes szenvedélyt felkelti bennünk a képzeletünknek kínálkozó tárgyak különfélesége szerint; eközben azonban örömet szerez nekünk, hogy felkeltve érezzük őket magunkban, ez az öröm pedig intellektuális öröm, mely éppúgy születhet a bánatból, mint az összes többi szenvedélyből”.

Végso soron tehát az tűnik ki, hogy egy (könyvben, színpadon stb. megformált) műalkotás által kiváltott esztétikai befogadói élmény pontosan ugyanolyan eredménnyel jár, mint a közönséges életben zajló, spontán pszichikai folyamatok: valódi, jelenlévő, tartalmas belső indulatok felkeltésével. Ebből a párhuzamból jelenleg az utóbbi, tehát a merőben spontán pszichikai történés belső természete, nem pedig az esztétikai tárgy (vagyis egy emberi objektíváció) által úgyanúgy előidézhető emóció lényege érdekel most elsősorban bennünket. Azaz kérdésfeltevésünk a következő: ha valóságos akarunk megállapítani a lélek belső emócióinál (vagyis érvényt szerezni a descartes-i állításnak: „e belső indulatok közelebből érintenek bennünket és ... sokkal nagyobb hatalmuk van felettünk, mint a velük összeakadó szenvedélyeknek”¹), akkor mindeneelőtt azt szeretnénk tudni, hogy milyen feltételek mellett tesznek szert valóságos jellegre, vagyis hogyan lehetnek, minden szubjektivitásuk ellenére, mégis objektívek?

A nehézségek egyikét röviden már érintettük, ti. azt, amelyet Lukács György az *Esztétikájában* így fogalmaz meg: „az érzelmek lazábban kapcsolódnak a tárgyakhoz, mint más reagálási módok”. Lukács fejtegetései alapján azonban úgy tűnik, hogy olykor többről is szó lehet, mint csupán e kapcsolatok lazulásáról. A szóbanforgó eltérést Lukács a következőképpen állapítja meg: „míg a valósággal kapcsolatos összes gyakorlati magatartásmódot, a közvetlen gyakorlat felfüggesztését is beleértve, éppen a tárggyal való eleven kölcsönhatások határozzák meg, ... addig az érzéseknek és indulatoknak valósággal kapcsolatos viszonyaiban minőségileg különböző mozgásmódok is

¹ Az itt olvasható Descartes-idézetek az alábbi kiadásból származnak: René Descartes: *A lélek szenvedélyei* (ford. Dékány András) Szeged: Ictus, 1994. 127-128. o. (elszörtan)

teljességgel lehetségesek”. Eszerint az érzések és az indulatok valamint a többi emberi reagálásmód közti különbség, röviden, a teleológiai tételezéshez való eltérő viszonyban áll. A gyakorlati magatartásokban ugyanis a gondolatoknak, képességeknek, ezzel együtt „az ezeket szolgáló érzékléseknek stb. az a szerep jut osztályrészül, hogy a teleológiai célkitűzés szervei, eszközei legyenek”. Ha ez sikerült nekik, mondja Lukács, akkor „a gondolatok, alkotói képességek stb. kiélték magukat: beteljesedésük a megalkotott műben, a végrehajtott tettben rejlik”.

Ezzel szemben az érzések és az indulatok esetében más kritériumokra van szükség az objektivitáshoz, hiszen nekik – folytatva a lukácsi gondolatmenetet – „nincs elsődlegesen teleológiai jellegük, nem tartozik szükségképpen a lényegükhöz, hogy gyakorlati valósággá váljanak”. Ebben az esetben viszont azért nincs válasz az iménti kérdésünkre, mert a belső indulatok és érzések legfeljebb csak „kölcsonzott” objektivitásra tehetnek szert. Legalábbis ez tűnik ki az alábbi lukácsi fejtegetésből: „amíg a tehát az érzések és az indulatok nem fordulnak át egy teleológiailag irányított gyakorlatba, az emberek külső élete – és tegyük hozzá: többnyire benső élete is – szükségképpen alá van vetve az objektív, valóságos események dinamikájának és logikájának”. Ennek pedig az a következménye, hogy „az érzések és indulatok önálló dinamikája és logikája nem élheti ki magát, fejlődésüket a külvilág szükségyszerűségei szakadatlanul félbeszakítják, tévútra terelik, más vágányokra vezetik át stb.”. Ezt a magától értetődő veszélyt nem szükséges itt nyomatékosan hangsúlyoznunk, hiszen mindegyikünknek reális, gyakorlati tapasztalata ez, saját, mindennapi életünk során. Sokkal jelentősegteljesebb viszont a kérdés, hogy sikeresek lehetnek-e az elhárítására irányuló alternatív megoldások? Az egyik közülük a külvilágtól való visszahúzózkodásban, a saját bensőségbe való bezárkózásban állna, ami Lukács szerint azért nem lehet hatékony, mert „az érzéseket és indulatokat hamis irányba tereli, hamis tartalmakat ad nekik, sőt a legtöbb esetben arra kárhoztatja őket, hogy átélőik számára is lényegileg terméketlenek maradjanak”. Ugyanilyen eredménytelennek tartja a másik lehetőséget is, vagyis az indulatok „kivitelét” a valóságba, mert „az érzések kívülről zavartalan önkielése az életben csak patológikus formákban, a monómánia érzelmi alapjaként valósulhat meg maradéktalanul”. Így azután arra a végső következtetésre jut, hogy itt, „az emberi bensőség és az emberi létezés életben történő megvalósulásának kölcsönös vonatkozásában egy alapvető tényről van szó, ahol az azonos szükségyszerűséggel ható ellentétes erők és tendenciák magában az életben csak kivételesen egyenlítődhetnek ki”².

² Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* (Második változatlan lenyomat) II. kötet Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975. 333-336. o. (elszörtan)

Jóllehet a magunk részéről épp Descartes-nál látunk példát erre a magában az életben sorra kerülő „kivételes kiegyenlítődésre”, mégpedig a feleségét gyászoló, ugyanakkor a lelke mélyén örömet érző férj esetében, ám készséggel elismerjük: ez az eset csakugyan „kivételes”, mindenesetre tipikusnak semmiképpen sem nevezhető. (Ahhoz azonban talán eléggé „tipikus”, hogy a nevezett filozófiatörténeti hagyomány legalább ebben az esetben felülemelkedjen a „pragmatikus” Descartes-ról szóló leegyszerűsítő és egyoldalú nézetén.) Épp ezért változatlanul fontos tovább keresnünk az indulatok tartalmi és formai objektivitásának általános (s tovább általánosítható) kritériumait, mivel ha sikerülne akárcsak egyetlen ilyen kritériumot is fellelnünk, nagyrészt elértnek tekinthetjük a célt, melyet magunk elé kitűztünk. Kissé általánosabb perspektívából szemlélve a problémát, valami ahhoz hasonló kérdésről van itt szó, mint amelyet a fiatal Marx tett fel magának: „talán nincs semmiféle *általános emberi* természet, mint ahogyan a növényeknek és égitesteknek van általános természetük?”³ (Egyáltalán nem melleleg: még ha értékelnénk is valamennyire de Maistre szellemesnek szánt, de inkább csak szellemeskedő ellenvetését az egyetemes emberi jogokkal szemben, hogy ti. látott már szavojait, olaszt, németet, sőt, uram bocsá’, még franciát is, viszont *embert* mint olyat, még nem, akkor is kitartanánk amellet a felfogás mellett, hogy érzelmeinknek, belső indulatainknak igenis *emberi*, nem pedig szavojai stb. természetük van. Persze továbbra is fennáll a nehézség, hogy találhatunk-e – vagy inkább: hogyan találhatunk – számukra objektív kritériumokat.)

Most pedig fordítsunk egyet az eddigi gondolatmeneten, s térjünk rá röviden a „szemlélődő”, a „szkeptikus” Montaigne-re. Ugyanis ha kifejezett kritériumokra nem is, ám néhány jelentős támpontra mégis akadhatunk nála, ha *A barátságról* szóló esszéjéhez fordulunk. Ez az esszé főként azért releváns számunkra, mert a barátság Montaigne-nél egyszerre olyan szubjektív jelenség és belső folyamat, amelyet még a legadekvátabb külső objektivációs forma is csak eltorzíthat, s ugyanakkor – már csak a másik ember pusztá létezése miatt is – a legteljesebben objektív. Ennek megfelelően már most megállapíthatjuk, hogy a montaigne-i barátság, miközben mindazokkal a sajátosságokkal rendelkezik, melyekkel a Descartes-féle belső indulatok, egyben kezdettől fogva tipikusabb, általánosíthatóbb és kritériumszerűbb formában tartalmazza ezeket, mint ahogyan a feleségét sirató descartes-i „víg özvegnél” láthattuk.

Tovább folytatva a Descartes-Montaigne párhuzamot, az utóbbi úgy próbálja a barátság külső tárgyi világtól való függetlenségét – a descartes-i „titkos” vagy „intellektuális” örömhöz hasonlóan – megalapozni, hogy saját tevékenységét az esszé elején egy képei kiállítására készülő festő munkájához

³ Karl Marx: *A „Kölnische Zeitung” 179 számának vezércikke* In: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei* I. köt. Budapest: Kossuth Kiadó, 1957. 93. o.

hasonlítja. A festő először „mindegyik fal közepén kiválasztotta a legszebb helyet a legjobb tudása szerint kidolgozott kép számára; majd a körülötte üresen maradt teret furcsaságokkal töltötte ki, szeszélyes ábrákkal”⁴ – mondja Montaigne. Tulajdonképpen neki is így kellene tennie, ha emléket akar állítani Étienne de La Boétie-nek és hozzá fűződő barátságának, ámde, saját bevallása szerint, nem képes erre. Mint írja, „egészen a második pontig követni tudom festőmet, ám e másik és jobbik rész tekintetében megáll a tudományom; mert önbizalmam nem terjed odáig, hogy művészien formált, gazdag és csiszolt kép létrehozására vállalkozzam”⁵. Így hát nem marad más hátra, minthogy először csak elvont módon dicsérje azt a barátságot, amelyet, mint mondja, „míg Isten akarta, olyan teljessé és tökéletessé növesztettünk, hogy bizonynyal a könyvekben sem akad hozzá fogható, a mieink között pedig nyomát sem lehetjük”⁶.

Majd az ezután következő rendkívül alapos és mélyenszántó fejtegetések már-már enciklopédikus részletességgel bizonyítják a tételt, miszerint a barátság csakugyan különleges életnyilvánítás az ember életében, hiszen semmilyen körülmények között sem tekinthető valamilyen meghatározott teleológiai tételezésen alapuló gyakorlat eredményének.

Leginkább Arisztotelésszel száll vitába Montaigne, amikor kijelenti: a barátság alapja nem az általánosságban vett „társasság” érzésében rejlik. A barátság azért nem lehet az igazságosság végső foka (ahogyan az ókori filozófus szeretné), mert, mint írja, az ezen az érzésen alapuló összes emberi kapcsolat, „amit a gyönyör és a haszon, a köz- és magánszükséglet hoz létre és táplál, annál kevésbé szép és nemes, és annál kevésbé baráti, minél több más, tőle idegen okot, célt és eredményt elegyít a barátságba”⁷. Hasonlóan reménytelen a helyzet a vérségi viszonyokon nyugvó emberi kapcsolatokat illetően. Apa és fiú között „túl nagy” az egyenlőtlenség ahhoz, hogy barátság jöhessen létre köztük, a testvérek esetében pedig az, hogy „az egyik gazdagsága a másik szegénységét jelenti, csodálatos módon megbontja a testvéri köteleket”. Emellett az a szempont is súlyosan esik latba, hogy „apa és fiú természete igen távol eshet egymástól, és a fivéreké nemkülönben”. Vagyis „minél inkább törvény és természetes köteleesség által előírt barátságról van szó – összegez Montaigne – annál kevesebb része van benne választásunknak és szabad akaratunknak”. Márpedig az egyik első, és legfontosabb tanulság az, hogy „szabad akaratunknak semmi sem sajátabb folyománya, mint a baráti ragaszkodás”⁸.

⁴ Michel de Montaigne: *A barátságról* In: Michel Eyquem de Montaigne: *Esszék* Első könyv Pécs: Jelenkor Kiadó, 2001. 239. o.

⁵ Uo.

⁶ Im. 240. o.

⁷ Uo.

⁸ Im. 241. o.

A szabad akarat azonban önmagában még nem minden. Az asszonyok iránti vonzalmat ugyanis, figyelmeztet a szerző bennünket, habár választáson alapul, „se össze nem hasonlíthatjuk, se föl nem cserélhetjük” a barátsággal. Nagyon is érthető okok folytán a kettő inkább kiegészíti, mintsem helyettesíti egymást. Ugyanakkor azonban ezen a ponton egy rendkívül érdekes megfigyeléssel is gazdagít bennünket Montaigne. A férfi-nő kapcsolat jelenlegi hivatalos formája, a házasság, azért nem állja ki szerinte a barátság próbáját, mert „az asszonyok az igazat megvallva rendszerint nem képesek megfelelni annak a szoros és bizalmas kapcsolatnak, mely ezt a szent köteléket táplálja; mintha a lelkük sem volna elég szilárd ahhoz, hogy egy ilyen szoros és tartós csomó szorítását kibírja”⁹. Ugyanakkor azonban toronymagasan a legideálisabb megoldás lenne, ha a nő, valamilyen oknál fogva, mégiscsak képessé válna erre a montaigne-i értelemben vett barátságra. Ebben az esetben ugyanis, mondja, vagyis „ha létrejöhetne olyan szabad és önkéntes kapcsolat, amelyben nem csupán a lelkek részesülhetnének ebben a teljes élvezetben, hanem a testek is szövetségre lépnének, bizonyos, hogy a barátság teljesebb és hiánytalanabb lehetne”. Mivel azonban a nők lélektani alkalmatlansága miatt (legalábbis ami a múltat és a jelent illeti) egy ilyen együttélés legfeljebb csak megvalósíthatatlan utópiaként létezhetne, ezért „a régi iskolák – állapítja meg Montaigne – közös megegyezéssel elvetik lehetőségét”¹⁰.

Jóllehet a testi szerelem és barátság e szoros egybefonódására akadt valamikor példa a történelemben, de, mint Montaigne leszögezi, ettől a „görög szabadosságtól meg éppenséggel irtóznak erkölcseink”¹¹. Ugyanakkor viszont mégiscsak ennek a problématikának a kapcsán válik számunkra világossá, hogy Montaigne a szokásos, másoknál tapasztalható barátság kifejezést az általában vett társadalmi viszony értelmében használja. Elismeri például, hogy az egyébként kárhoztatandó és hiányos (mert „egyszerűen csak külső szépségen, a testi kifejlés hamis képzetén” alapuló) férfiszerelem a görögöknél jól meghatározható társadalmi funkciót töltött be. „Ha nemesebb lélekben vert tanyát”, írja, akkor „közbenjárása ugyancsak nemesebb volt: filozófiára tanított, a vallás tiszteletére, a törvények betartására, arra, hogyan kell meghalni az ország javáért, a vitézség, a megfontoltság, az igazságosság példáira”¹². Annak ellenére tehát, hogy az ilyen kapcsolatok két egyén saját választáson nyugvó (tehát önkéntes és szabad) viszonyát jelentik, mégsem következik belőlük – Montaigne ezt jól látja – a szokványos társadalmi-emberi érintkezések szintjének meghaladása.

⁹ Im. 243. o.

¹⁰ Uo.

¹¹ Uo.

¹² Im. 244. o.

Ennek külső-belső okát Montaigne – kissé általánosított formában – így határozza meg: „egyébiránt, amit rendesen barátnak és barátságnak nevezünk, nem más, mint valamely alkalom vagy célszerűség összefűzte bizalmaság vagy családiasság, amelynek révén lelkünk társalkodik”¹³. Az igazi barátság viszont nem ilyen alkalmatszülte lelki kapcsolat, hanem benne „a lelkek összevegyülnek és összeolvadnak egymással, olyan egyetemesen, hogy eltörlik és nem találják többé az őket egyesítő varratokat”¹⁴. Mégis, ennek a fajta barátságnak sem kell nélkülöznie az objektív általánosság jellegét (s ezzel mint ha látnánk már egyfajta, nem kimondottan gyakorlati-objektív kritériumot körvonalazódni), aminek tehát ugyanakkor az egyéb társadalmi viszonyokhoz hasonló megnyilvánulása és létezése van. Csakhogy ezt nem könnyű logikailag megragadni és fogalmilag ábrázolni. Erre utalnak Montaigne azon megjegyzései, melyek de La Boétie és a közte kibontakozott barátságra vonatkoznak: „túl elmélkedésemre és mindazon, amit különösen erről mondhatnék, van ennek az egyesülésnek valamiféle megmagyarázhatatlan és végzetes közvetítő ereje. Már kerestük egymást, mielőtt találkoztunk volna, és az egymásról hallott beszámolók alapján, amelyek nagyobb hatást gyakoroltak érzelmeinkre, mint amilyent indokoltá tettek, azt hiszem, az ég valamely elrendelése alapján neveink által öleltük egymást”¹⁵. Mindenesetre az ebben a baráti „egyesülésben” rejlő, minden „elmélkedésen túli”, „végzetes közvetítő erő” – mely azonos vonásokat mutat bármely más, közvetlenül emberi, elidegenedésmentes gyakorlattal – nem köszönhet túl sokat a külvilág közvetítő szerepének (jóllehet nem nélkülözheti). „Első találkozásunkkor, mely véletlenül esett meg egy városi ünnepségen – emlékszik vissza Montaigne – olyan meghittnek, ismerősnek, egymásnak valónak éreztük egymást, hogy azóta semmi nem állt oly közel hozzánk, mint a másikunk”¹⁶.

Ennek a barátságnak, a benne hatékony „erőnek” stb. Montaigne meg sem kísérli, hogy egyes összetevőit, elemeit és részeit külön-külön próbálja meg elemezni, hanem mint megbonthatatlan érzelmi-intellektuális totalitást ajánlja elfogadásra az olvasónak. Azt mondja, ennek a barátságnak „nem volt más eszméje, mint ő maga, és csak önmagára vonatkozhatott”¹⁷. Az itt és így módon csupán absztrakt-logikai módon körülírt totalitásnak azonban a tényleges valóságban olyan volt a természete, hogy állandó pszichikai és morális hatást fejtett ki Montaigne akaratára, egész létezésére. Vagyis a barátság olyan konkrét történeti alakulás élményeként tette átélhetővé a valóságot Montaigne számára, amely az individuális pszichikai aspektust is maradék-

¹³ Im. 245. o.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Im. 246. o.

talánul magában foglalta. Ugyanakkor azonban a barátsággal kapcsolatos egyes történések, annak ellenére, hogy (mint egyszerre pszichikai és társadalmi-történelmi természetű folyamatok) nem tekinthetők azonosnak egyik ismert társadalmi objektivációs folyamattal sem, mégis valamiféle sajátos objektivitásra tettek szert: egyrészt amiatt, mert nem föltétlenül közvetlenül a saját én belsejében, hanem nagyon gyakran a barát, a másik ember belsejében zajlottak le, másrészt amiatt is, mert ez a másik ember a saját szubjektivitástól függetlenül, de egyidejűleg és elevenen létezik (egy halott baráthoz fűződő kapcsolat már egészen más kategória lenne). Minderre főként azok a fejtegetések derítenek fényt, amelyek révén Montaigne a saját akarata barátság általi meghatározódási folyamatát foglalja össze. Mint írja, „nem egy sajátos megfontolás, nem is kettő, nem három, nem négy és nem ezer: hanem ennek az egész vegyüléknek ki tudja miféle párlata volt az, mely egész akaratomat magával ragadta, elmerítette és elveszítette az övében; mely egész akarata magával ragadta, elmerítette és elveszítette az enyémben, ugyanazon mohósággal és igyekezettel”¹⁸.

Éppen mivel a barátság nem valamilyen egyoldalú, hanem totális viszonyulás a valósághoz, nehéz lett volna Montaigne-t meggyőzni, hogy bizonyos külső szükségszerűségek is közreműködhetnének e közös akarat létrehozásában. „A világ összes okfejtésének hatalma sem tudna megrendíteni abban a bizonyosságban – írja – hogy barátom szándékai és ítéletei az enyéme. Semmi olyan cselekedetét nem hozhatják előm, bármilyen képet mutasson is, melynek mozgatórugóját ne találنام meg azonnal”. Majd mindezt magára és de La Boétie-re vonatkoztatva, így folytatja: „lelkünk olyannyira eggyéforrva sodródott, olyan forró vonzalommal tekintettek egymásra és fedették fel egymás legtitkosabb rejtekeit is, hogy nem csak úgy ismerem az övét, mint a magamét, hanem bizonynyal szívesebben is bízنام a magamét őrá, mint magamra”¹⁹. Eközött a barátság s „a többi, szokványos barátság” között mindenekelőtt a szabályozás módjában van tehát különbség, mert amíg ez utóbbiakban „kantárral a kézben, megfontoltan és elővigyázatosan kell járni”, addig „a teljhatalmú és legfőbb barátságban”²⁰ az embernek fel kell szabaddítania magát minden külső és belső korlátozás alól. Főként az anyagi természetű, megélhetéssel kapcsolatos tevékenységeket rekeszti ki ebből a szabályozó szerepből Montaigne, mondván, hogy „e nemes baráti viszonyban a szolgálatok és a jótétemények, melyekből a másféle barátságok táplálkoznak, említést sem érdemelnek; aminek oka a két akarat teljes összekeveredése”. Így azután „ha az ilyen barátok egyesülése valóban tökéletes, nem lesz

¹⁸ Uo.

¹⁹ Im. 247. o.

²⁰ Uo.

érzékük az ilyen kötelezettségek iránt, gyűlölik és nem tűrik meg maguk között a megosztás és különbözőzés olyan szavait, mint jótétemény, lekötélkezés, hála, kérés, köszönet és az ehhez hasonlókat”²¹. Minthogy „egyességük nem egyéb”, az ismert arisztotelészi meghatározás szerint, „mint egy lélek két testben, nem kölcsönözhetnek és nem adhatnak semmit egymásnak”, vonja le a végső konklúziót Montaigne. Ezt a tanulságot legfeljebb csak árnyalhatja ama törvényalkotók tévedése, akik „a házasságot emez isteni kapcsolat képzeletbeli hasonlatosságaként becsülvén, tiltják az adományozást férj és feleség között, mintegy annak jeléül, hogy minden mindkettőjüké legyen, és együttesen semmijük sincs, amit megoszthatnának vagy eloszthatnának”²².

Komolyabb akadálnak és korlátozottságnak látszik viszont mind az objektivitás, mind az általánosság szempontjából az a montaigne-i megállapítás, hogy ilyen tökéletes barátság csak két személy között, s ott is csak kivételként jöhet létre. Már „elég nagy csoda az is – írja – hogy megkettőződünk: és mit sem tudnak fenségességéről azok, akik megháromszorozódásról beszélnek”²³. A tévedés és hiba (amit valaki azzal követ el, hogy a barátság lényegét jelentő szeretetet kiterjeszteni próbálja) abban áll tehát, hogy „testületté sokszorozza azt, ami a leginkább egy és egyes, és amiből egyetlenegy is ritkaságszámba megy a világban”²⁴. „Testületté sokszorozva” – vagyis társadalmi viszonyra általánosítva – ez a bensőséges emberi kapcsolat eltorzul, s egészen más természetű emberi érintkezési formává alakul át, amelyet Montaigne egy meghatározott cél által irányított emberi együttműködésnek nevez. „Olyan társulásokban – írja – amelyeket egyetlen cél tart össze, csupán azokra a tökéletlenségekre kell ügyelni, amelyek kiváltképpen ezzel a céllal kapcsolatosak”²⁵. Egy ilyen konkrét célhoz viszonyított „tökéletlenség” észrevevéséhez, megítéléséhez stb. viszont elég a racionális, szenvtelen okoskodás is, lévén, hogy az ily módon keletkező emberi „társulás” mindig valamilyen – természeti vagy társadalmi – szükségszerűséggel függ össze. A társadalmiság ezen fajtájának átélése azért nem válthat (és rendszerint nem is vált) ki – descartes-i értelemben vett – belső meghatottságot vagy indulatokat a lélekből, mert az ember ilyenkor főként csak egy meghatározott szükségszerűség megfelelő mederbe terelésére ügyel. Ez a magatartás tükröződik Montaigne szűkebb és tágabb környezete tagjaihoz fűződő viszonyában. „Aligha számít – mondja – milyen vallású az orvosom vagy az ügyvédem. E meggondolásnak semmi köze a baráti szolgálathoz, amelyet várok tőlük.” Ugyanígy nem törekszik teljességre a háznépével kialakított kapcsolatokban sem, mert magatartását

²¹ Im. 248. o.

²² Uo.

²³ Im. 249. o.

²⁴ Im. 250. o.

²⁵ Uo.

minden egyes esetben konkrét megfontolások és motívumok irányítják. „Kevésbé érdekel – sorolja – hogy a lakajom tiszta életű-e; az a fontos, hogy szorgalmas legyen. Jobban tartok egy ostoba, mint egy kártyás öszvérhajcsártól, jobban egy tudatlan, mint egy káromkodós szakácstól”. Végül teljes tudatossággal jelenti ki, hogy mindvégig csupán a saját magatartását tartja szem előtt, mondván: „nem azzal foglalkozom, mit kellene csinálniuk másoknak, ezt épp elegen teszik, hanem hogy én mit csinálok”²⁶.

Végül tetszőleges számú esetre terjesztve ki és általánosítva mindezt („az asztal otthonosságával a kellemeset társítom, nem a körütekintőt; az ágyhoz a szépséget, nem a jóságot; a társalkodó együttléthez a tisztánlátást, csak hogy nagyképűség nélkül”²⁷) Montaigne újabb tanulsággal zárja a gondolatmenetet (és egyben az egész esszét) az általa egyetlennek és legfőbbnek nevezett barátságról. Agészilaosz spártai király esetét idézi fel, aki arra kért egy embert – mivel az rajtakapta őt, amint söprűn lovagolva a gyermekeivel játszik – hogy „addig ne mondjon semmit, míg apa nem lesz maga is, mert úgy gondolja, hogy az akkoron az ő lelkében is felébredő szenvedély teszi majd az efféle cselekedetek méltányos bírójává”²⁸. Montaigne ilyen bírakat szeretne az általa ecsetelt barátság vonatkozásában is, mivel pusztán racionális okoskodással, tapasztalat és „szenvedély” nélkül, ez a barátság nem fogható fel. Ugyanakkor azonban jól ismert szkepticizmusa is előbújik (ezúttal talán nem is egészen indokolatlanul), amikor egy legyintéssel intézi el kívánsága teljesülését: „ám jól tudván, hogy egy ilyen barátság mennyire távol esik minden megszokottól, és mennyire ritka dolog, nem remélem, hogy értő bírakra lelhetek”. Legfeljebb csak azon lepődhetünk meg, hogy ebben az esetben az (egyébként mindig a bölcsesség zsinórmértékének tartott) antik szerzők milyen kevésbé számítanak neki. Montaigne ugyanis teljes határozottsággal jelenti ki, hogy „még a régiektől ránk maradt elmélkedések is silánynak tűnnek e tárgyban az engem eltöltő érzelemhez mérve”²⁹.

Ez a régiek „elmélkedéseire” vonatkozó elmarasztaló ítélet (ti. hogy „silányak”) annál is inkább elgondolkodtató a számunkra, mivel Descartes is nagyon hasonlóan ítéli meg az antik gondolkodók teljesítményét. *A lélek szenvedélyei*-ről szóló művét ugyanis e szavakkal kezdi: „nincs semmi, amiben jobban meglátszana, mennyire fogyatékosak a régiektől ránkmaradt tudományok, mint abban, amit a szenvedélyekről írtak”, majd, minden félreértést elkerülendő, rögtön hozzáfűzi, hogy „amit a régiek tanítottak róluk, oly csekély és jórészt oly kevésbé hihető, hogy csak az általuk követett utaktól eltávolodva

²⁶ Uo.

²⁷ Im. 251. o.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

lehet némi reményem az igazság megközelítésére”³⁰. Úgy tűnik tehát, hogy az ókori szenvedély-elméletek azonos értékelése kapcsán valami olyasmire bukkanunk itt a francia újkor két nagy gondolkodójánál, ami bizonyos értelemben akár választóvonal is lehetne a két fejlődési korszak között. A kettő közül ugyanis csak az utóbbiban válik mind határozottabbá a felismerés, hogy az egyéni indulatok s érzelmek egyre növekvő önállósága nem szükségképpen vezet szubjektív önkényhez. Éppen ellenkezőleg. Az emberi lét alapvető lényegét érintő igazságok gyakran egyedül csak ebben formában válhatnak létezővé, kaphatnak objektív kifejezést (s lesznek ily módon átélhetővé mások által) – többek között ezt voltak hivatottak az általunk felhozott descartes-i és montaigne-i példák is illusztrálni.

Mindent egybevetve úgy véljük, az újkori filozófia kiemelkedő képviselői csupán a modern társadalmi lét évszázadok óta (jelenleg is) zajló fontos átalakulásával vetettek számot akkor, amikor rámutattak (ld. megint a karteziánus „titkos örömet” s a Montaigne-féle „barátságot”): belső lelki jelenségeink, miközben szorosan kötődnek az emberhez, mint élő organizmushoz (pszichofizikai adottságainkhoz), ugyanakkor konkrét (s egyre konkrétabb) társadalmi tartalommal is telítődnek. Megfordítva, ez a fejlődés, hogy ti. a kifejezett társadalmi tartalom korunkban mindinkább individuális-lelki formákban ölt testet, szükségszerűen egyre kifinomultabb filozófiai módszereket igényel. Ugyanakkor minden ilyen módszer lehetőségének fontos feltétele, hogy a filozófus képes legyen annak az alapvető különbségnek a felismerésére, amelyet egy 20. századi francia gondolkodó, Jean-Paul Sartre találóan így fogalmazott meg: „egy gyakorlati viselkedést meg lehet értelmileg ismerni, de egy szenvedélyt csak megérteni lehet”³¹. Mivel mármost kijelenthetjük, hogy mind Montaigne „esszéi”, mind Descartes „módszere” egyformán jelentős hozzájárulást jelentenek egy ilyen „kapilláris” filozófia kiépítéséhez, ezért a magunk részéről nem látjuk többé értelmét, hogy egy bizonyos értelmezési hagyomány megrögzötten „szemlélődő szkeptikusként” és „pragmatikus racionalistaként” állítsa őket egymással szembe ...

³⁰ René Descartes: *A lélek szenvedélyei* id. kiad. 30. o.

³¹ Jean-Paul Sartre: *Egy gondolat útja (Interjú Jean-Paul Sartre-ral)* In: *Módszer, történelem, egyén (Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból)* Budapest: Gondolat Kiadó, 1976. 401. o.

BARÁTSÁG A PUSZTA ÉSZ HATÁRAIN BELÜL

GAUSZ ANDRÁS

ÁRTATLAN GONDOLATOK

EZ A RÖVID REFERÁTUM a barátság természetéről szól. Három különböző megközelítésben állítások, kérdések, következtetések hangzanak el. A barátság mindegyik megközelítésben a közösség egy sajátos formájaként lép színre.

Az első megközelítésben a valóságot egy szépművészetből vett példa helyettesíti. A referátumnak ez a része egy állítás megfogalmazásával zárul.

A második megközelítésben Kant barátság-fogalma kerül megvitatásra. Kant barátságról szóló elképzeléséből két különálló koncepció lesz; s a referátum ezen része pedig egy következtetés levonásával ér véget.

A harmadik megközelítés sorokba törekvő emberekről, sorbaállításokról szól. Ez a rész, bár túlsúlyban következtetéseket tartalmaz, újra egy állítás megfogalmazásával zárul le, illetve zárja le magát a referátumot is.

ELSŐ ÁRTATLAN MEGKÖZELÍTÉS

Jancsó Miklós *Szerelmem, Elektra* című alkotásának első felében a tömeg Aigistos király bölcs kormányzását, fenséges hatalmát dicsőíti. A szabadság a nép számára ebben a részben teher. „Vétkes az a király, aki megterheli az embert szabadsággal, mert a nép nem tud azzal mit kezdeni” – mondja fennhangon Aigistos egyik hű alattvalója. És a király elégedetten, egyetértően hallgatja a fennhangon hirdetett szavakat. A nép pedig örül. Örül, és hálát érez. Örül, mert nem terhelték meg a szabadság fölösleges terhével, és hálát érez, mert uralkodójának bölcs tevékenysége révén egy virágzó, boldog városban élhet. Sokat köszönhet a nép uralkodójának. Joggal illeti meg Aigistos-t népének hálaéneke.

„Sosem volt ilyen bőséges a termés!” – szól egy Aigistos-t dicsőítő női hang, majd a tömeg, mintha e kijelentésre felelnie kellene, egyszerre, fegyelmezetten így válaszol: „Köszönet néked nagyúr!”

„Asszonyaim idén három fiút szültek nekem!” – szól egy férfi hangja, és a tömeg ekkor is újra, ekkor is egyszerre és engedelmesen megismétli korábbi válaszát: „Köszönet néked nagyúr!”

„A cukor sosem volt ilyen édes, a só ilyen sós!” – szól ismét ugyanaz a női hang, és a tömeg megint csak egyetértően, megint csak egyszerre, fegyelmezetten, mint valami refrént ismétli: „Köszönet néked nagyúr!”

Az Aigistos-t éltető tömeg sorokba áll; geometriai formák közé rendeződik. Testőrök, katonák vigyázzák a rendet, őrzik a geometriai formákat. Ostorait csattogatják, korbácsaikat suhogtatják, fegyverüket olykor, olykor a hangos, lelkesen éljenző tömegekre fogják. Végül, a kialakult geometriai formák között, mindenki megtalálja a maga helyét. Emberek emberek mellé állnak. Közösség szerveződik. A közösségben barátságok jönnek létre. Elég, ha valaki odaáll valaki mellé. Máris kialakul valamiféle közösség.

Jancsó Miklós alkotásának második részében, az ókori mintát követve, Orestés letaszítja trónjáról Aigistos-t. Halál vár az ekkor már zsarnokként lelepleződő Aigistosra. A szabadság ekkor természetesen másféle értelmet nyer. A nép ajka felszabadítójának, Orestés-nek zengedez hálaéneket.

*„Felszállott a páva
Vármegye házára,
Sok szegény legénynek
Szabadulására.”*

A tömeg Aigistos halála után is sorokba, geometriai formák közé rendeződik. Egymás mellé állva alakítják a sorokat, hozzák létre a geometriai formákat. Elektra és Orestés áll a sorok élén: a tömeg kígyózó körtánca őket követi. Már nem csattognak ostorok, már nem suhognak korbácsok. Fegyvereket sem fognak a tömegekre. Csak Aigistos meztelenre vetkőztetett egykori hű alattvalói, csak a távoli lovak rendezett vonulása, a mozgásokat irányító és meghatározó geometriai formák jelzik: valaki ügyel a rendre. Ismét közösség szerveződött. Talán öntudatosabb és fegyvelmezettebb, mint Aigistos udvarában.

Jancsó Miklós alkotása a zsenialitás határait súrolja. Hű képet festett saját koráról, a közelmúlt magyarországi állapotairól. A hatalom és a tömegek viszonya geometriai formákkal nagyszerűen ábrázolható. Igaz, megoldása nem teljesen eredeti. *Leni Riefenstahl* is geometriai formák közé szorított emberekkel mutatta be a hatalom és a tömegek viszonyát. Ez az oka annak, hogy a *Szerelmem*, *Elektra* csak súrolja a zsenialitás határait. Igaz, talán *Leni Riefenstahl* sem volt teljesen eredeti, hiszen az ő tömegjeleneteinek háttérét *Albert Speer* architektonikája szolgáltatta. *Speer* lett volna tehát az igazi forrás? Nem! *Speer*, akárcsak *Riefenstahl* vagy *Jancsó*, ókori mintákat követett.

De mindegy, milyen a művészi megoldás. Ami objektív, az objektív. Ami a zsenialitás határait súrolja, az súrolja a zsenialitás határait. *Jancsó* filmjében a dolgok, az alapvető összefüggések tisztán láthatóak.

ÁLLÍTÁS

A barátság a közösség egy formája.

Az éles elméjű olvasó Kant barátságról szóló spekulációiban a barátságnak két fajtájára bukkanhat. Az elsőben egy ideális, de megvalósíthatatlan elképzelésről van szó. Ebben nincs helye sorbaállásnak és sorbaállításnak. A barátság itt koordináción alapul. A másodiknak „morális barátság” a neve; ebben szubordináció mutatható ki.

Kant mindkét esetben abból indul ki, hogy az ember rendeltetése szerint, bármennyire is társ nélküli, társak között élő, társadalomban létező lény. A barátság a társak közötti egyesülés képessége, társas viszony.

Az ideális barátságban két vagy több személy kölcsönös szereteten és tiszteleten alapuló tökéletes egyesülése valósul meg. A barátságnak ez a formája önálló individuumokat, egy „dinamikus közösség”-et előfeltételez. Az önálló individuumok hatnak egymásra, az egymásra hatás során meg is változnak, de a változások során önállóságukat is megőrzik. Ha az egyik a másikban hibára lel, a felek nem ijednek meg a lehetséges konfliktustól, hanem szóvá teszik azt, mert ugyebár a hibák – mi sem természetesebb ennél – kijavítandóak. A barátok ebben a konfrontációban egymás iránt tulajdonképpen még jóindulatúak sem lehetnek. Ha ugyanis azok lennének, a jóindulatot átélő individuum ezt úgy értelmezhetné, hogy a jóindulatának tanújelét adó fél hozzá közeledve alapvető erkölcsi normákat rúg fel, ami egyrészt önmagában is szóvá teendő és korrigálandó, másrészt pedig, mivel az ilyen jóindulatban van valami leereszkedő, sértő is. A „dinamikus közösség”-ben egymással ellentétes, egymást kölcsönösen kizáró ítéleteknek kell egyszerre jelen lenniük. A barátoknak egymás hibáit kíméletlenül fel kell róniuk. A barátok egyesülésük során nem valamilyen felsőbb princípiumnak engedelmesskednek, hiszen ez sértené önállóságukat, hanem egymás „kölcsönös meghatározása”-ban [„Wechselbestimmung”-ban] (Fichte) állnak és tevékenykednek.

A morális barátságban az ember másként értelmezi önmagát, másként igazodik társaihoz, felebarátaikhoz. Ebben az esetben is egy társak nélküli emberről, és társak között megvalósuló viszonyról van szó. Kant számára, úgy tűnik, az emberi személyiség megkérdőjelezhetetlen érték. Talán ezért hivatkozik a barátság tárgyalása során is a társtalanságra.

Nos, az embernek társai előtt, lévén társadalmi lény, előbb-utóbb meg kell nyílnia. Akarja, vagy nem akarja, kapcsolatokat, baráti kapcsolatokat kell teremtenie. A kapcsolatteremtés azonban nem zökkenőktől mentes vállalkozás. Mi több, ha olyanok a körülmények, akár kockázatokkal is járhat. Vannak dolgok, amelyekről egyszerűen nem célszerű megnyilatkozni. Nem szerencsés például, ha mindenki velünk megosztjuk félelmeinket. Vagy ha saját gyengeségünkről beszélünk meg gondolatlanul. Társaink, barátaink őszinte megnyilatkozásainkkal visszaélhetnek. Nem szerencsés az sem, ha embertársainkról, főnökeinkről, a hatalomról, a politikai hovatartozásunkról oszt-

juk meg túl könnyen véleményünket. Legyünk egyébként bármennyire is tárgyilagosaak: őszinte szavainkkal könnyen nevetségessé tehetjük magunkat, mi több, rosszabb esetben akár embereket haragíthatunk magunkra. A hallgatás olykor bölcs, nagyon bölcs dolog.

Valaki előtt azonban, ha nem akarunk a teljes magányba menekülni, ekkor is meg kell nyílnunk. Akkor is, ha tudjuk, könnyebben lelhetünk társakra, barátokra, ha okosan visszafogjuk magunkat. Nos, a morális barátságban azt az embert hívjuk barátunknak, akiről azt tartjuk, nyugodtan megoszthatjuk vele titkainkat, mivel úgy véljük, nem fog visszaélni velük.

Ebben a „morális”-nak nevezett barátságban természetesen nincs szó egymás hibáinak szóvátételéről. A közösséget itt nem önálló individuumok, hanem adott lehetőségek, sejtések, érzelmek, félelmek alakítják.

Mindkét barátságg koncepció problematikus. Az elsőben „patologikus” eredetű érzelmeknek és a fogalmi eredetű tiszteletnek kellene legalább két személyben az egygy olvadás lehetőségét biztosítania. Kant ugyan fölveti az affektusoktól mentes, kötelességszerű, „gyakorlati szeretet” lehetőségét, és ezzel talán lenne esély az „affektusok” és a fogalmak említett találkozására, de a mai világban, ebben az elérzékenyülésre hajlamos korban, egy ilyen szeretetben valószínűleg csak nagyon kevesen hisznek.

Ennél is problematikusabb a kölcsönös tiszteletre vonatkozó elképzelés. Hiszen a tiszteletnek, ha az nem az észre vonatkozik (Fichte), valakinek az elismerését kell jelentenie. Például jó barátunk elismerését. Mit jelent ez? Jó barátunknak, ha azt akarja, hogy elismerjék őt, a kölcsönös meghatározásban öntudatként kell megjelenítenie önmagát. Önállónak kell lennie, és, hogy létrejöjjön az elismerés, reánk kell kényszerítenie önnön önállóságát. Mind-ezt úgy kell tennie, hogy tisztelet ébredjen bennünk, tehát hogy a kényszernek még nyoma se látszódjon, hogy állandóan azt érezzük, méltón illeti meg barátunkat a tisztelet. Az elismerés és a tisztelet folyamat. Nem egy időben lezáruló formális aktus. Nem kitüntetés, hanem állandó küzdelem. Annak megnyilatkozása, hogy valaki önnön tiszteletreméltó önállóságát tartósan rá tudja kényszeríteni valaki másra. A tisztelet parancsol. Az elismerés az öntudat önállóságának megjelenítése, egy állandó, életre, halálra szóló harc.

Harc lenne tehát az ideális barátság is? Harcra gondolunk, ha a barátság szót halljuk?

De gond van a „morális barátság”-gal is. A „morális barátság”-gal az a gond, hogy az nem saját idejünkben élő emberekkel számol. A privát időt idegen erők, olyan hatalmi tényezők határozzák meg, amelyekkel feltétlenül számolni kell. Valamilyen abszolútnak számító idő kényszeríti rá magát a szerencsétlen barátokra.

Mi lesz az emberi individualitással, ha az emberi kapcsolatok döntően felsőbb hatalmak felügyelete alatt köttetnek?

KÖVETKEZTETÉS

A filozófiának az élet dolgaival kell foglalkoznia. Kant bölcelete talán azért örvend több mint kétszáz éve töretlen népszerűségnek, mert, dacára az őt interpretáló entellektüelek absztrakciós hajlandóságainak, nem élettelen elméleti megoldásokat nyújtott, hanem a világ megváltoztatásán fáradozva, gyakorlati megoldásokat kínált.

HARMADIK ÁRTATLAN MEGKÖZELÍTÉS

Korunk sorbaállások, sorbaállítások időszaka. Nem Jancsó Miklós, Leni Riefenstahl, Albert Speer, Aigistos, illetve Elektra állítja sorba az embereket. Az egyszerű földi halandók maguktól állnak be valamilyen sorba. Ez, úgy tűnik, elkerülhetetlen. Nincs nehéz dolga annak, aki embereket akar sorba állítani. Csak az odafelé törekvők tumultusán kell úrrá lennie. Különben még átgázolva egymáson eltaposnák egymást. A sorbaállítások korában élünk. Sorba állít, érdekeit követve, az újjgazdag, az új arisztokrata. Sorba állít, ügyfeleiből pénzt kisajtolva, a bankár. Sorba állít, buta elképzeléseit követve, a miniszter. És sorba állít az új arisztokrácia érdekeihez, a bankár hasznához, a miniszterek buta elképzeléseihez igazodva a magas kultúrájú intelligencia. Mindenki sorba állít, mindenki arra törekszik, hogy beálljon valamilyen sorba. Még a sorbaállítók is beállnak valamilyen sorba.

Vannak, akik úgy vélik meg is találják helyüket. Benn, valamilyen sorban. A sor ugyanis korunkban olyasvalami, mint egykoron az *a priori* volt Kant rendszerében. Nem csoda, hogy szinte minden ember előbb-utóbb megtalálja a maga helyét. „Mi jó barátok vagyunk! Ugye, mi jó barátok vagyunk?!” – mondják a helyüket megtaláltak közül néhányan a sorban hozzájuk legközelebb állókhoz. „Mi vagyunk a szakma legjobb, élenjáró képviselői! Nyilván ezért kerülünk oly előkelő helyre, egymás mellé, a sorban! És ezért, mi barátok is vagyunk!” – mondogatják mások. „A sorbaállítás a dolgok természetes rendjéhez tartozik! A világon az embereket mindenütt beállítják valamilyen sorba, az emberek a világon mindenütt beállnak valamilyen sorba!” – mondják megint mások, amikor egyetértően bólogatni kezdenek, miközben fejüket, amikor tekintetük tekintetekkel találkozik, egy picit lehajtják.

Kant elképzelései a sorbanállók körében nem örvendenek különösebb népszerűségnek. Több dolog is bosszanthatja Kantot illetően őket. Itt van mindjárt a sorbaállítás. Vagy maga a „morális-” illetve „ideális barátság”. A „morális barátság”-nak például az a hátulütője, hogy sorbaállítás van benne. Szubordináció. Az ideális barátsággal meg az a gond, hogy a kölcsönös tisztelet miatt, lehetetlen benne sorba állni. Az ilyesféle hátulütők, lehetetlenségek és gondok ebben a sorbaállásról elhíresült korban, lehetetlenné teszik a Kanttal való normális diskurzust.

Ennek pedig természetesen következményei vannak. A Kantot olvasó egyszerű földi halandók, és a Kanttal foglalkozó nagy tekintélyű tudós professzorok, ha Kant eredeti, nyers szövegeivel találkoznak, nem tudják, mihez igazodjanak. A tisztelet, illetve a tiszteletre épített kategorikus imperatívusz korunkban nem elég hatásos parancsoló és sorbaállító. Mégis vannak, nem kevesen, akik hivatkoznak Kantra. Vagy legalábbis úgy tesznek, mintha őrát hivatkoznának. Kant valamilyen oknál fogva a magas kultúrájú intelligencia számára mindmáig jól csengő név. Jól csengő nevekre pedig hivatkozni kell! Hivatkoznak tehát. *Walsh* például, hiába Kantnál a szukcesszív, szubjektív apprehenzióba szorított idő, egy abszolút időről szó szép regéket. Azt állítja, hogy Kant Leibniz ellenében, Newton mellett kardoskodott. Nem nyugszik bele a szukcesszív apprehenzióba. Nem „dinamikus-”, hanem „mechanikus közösség”-ben spekulál. Az Aigistos által teremtet rendet sírja vissza.

Hasonló stratégiát követ *Strawson* is. Ő sem nyugszik bele a szukcesszív apprehenzióba. Ő a Kant korabeli fizika elavult nézeteit olvassa bele a „dinamikus közösség” erőtlenségébe. Hiába! Hiába! Anglia királyság. A szukcesszív apprehenziót globális elképzelések, valamilyen abszolút idő, vagy valami más, abszolútnak számító kell helyettesítse. Aigistos nélkül nem is világ a világ.

Mindenki beáll valamilyen sorba; mindenki sorba állít. Talán maga az értelem a legnagyobb sorbaállító. Igen, az értelem, mivel sematizál, kétségtelesen sorba állít. A sematizálás ugyanis szubszumpció. Csakhogy másként szubszumál az értelem, másként a hasznát hajhászó újgazdag, új arisztokrata, másként a pénzt kiszipolyozó bankár, másként a buta döntéseket hozó miniszter, és másként az új arisztokráthoz, a bankárhoz és miniszterhez igazodó egyetemi professzor. Mindegyikük saját apprehenziójuk szukcesszív szintézisét követve, a maga idejében él. Idő addig van, amíg mi magunk is léteünk. És attól fogva van, amikortól észlelni tudjuk az időt. Abszolút időre gondolni olyan, mint visszahívni Aigistost. Vannak, akik abban reménykednek, hogy lesz egyszer még abszolút idő. Várják Aigistost. Olyannyira várják, hogy szavaikkal csattogtatni is kezdik ostromait, gondolataikkal suhogtatni kezdik korbácsait. Korunkban a magas kultúrájú intelligencia sorából kerülnek ki az ostromok, korbácsok legkiválóbb csattogatói és suhogtatói.

Mások pedig várnak. Kivárnak. Ügyelnek, ne bántsanak meg senkit. Tudják, hogy a túlzásba vitt őszinteséggel még a legerősebbnek tűnő baráti kapcsolatok is könnyen szétrobbanthatóak. Azt gondolják, akkor menekülnek jól bele igazán valamilyen barátságba, ha társaságukban senki sem bántja meg őket, és ők maguk sem bántanak meg senkit. Jól megválogatják tehát barátaikat. És szavaikat is jól megválogatják. Korunkban minden ember jól, szinte mérnöki pontossággal válogat. És reménykedik. Mert reményre szükség van.

*Fényes, büszke pávák,
Napszédítő tollak,
Hírrel hirdessétek,
Másképpen lesz holnap!*

KÖVETKEZTETÉS

A barátság természetének megismerése sok gonddal jár.

„A TETT NEM AZ, AMI NEM MÚLIK EL” A KÖLCSÖNÖS ELISMERÉS ÉS A MORALITÁS DIALEKTIKÁJA A SZELLEM FENOMENOLÓGIÁJÁBAN

BALOGH BRIGITTA

BARÁTSÁG ÉS KÖZÖSSÉG

NEM A BARÁTSÁGRÓL fogok beszélni, noha talán olyasmiről, aminek van némi köze a barátsághoz – bár nehéz pontosan megmondani, micsoda.

Amikor a barátság filozófiai fogalmához próbálunk visszanyúlni, általában Platónhoz és Arisztotelészhez folyamodunk. Én most Arisztotelészhez kívánok kapcsolódni, azon az alapon, hogy barátság-fogalma kevésbé kötődik egy bizonyos életformához, mint a Platóné. Három vonást szeretnék kiemelni Arisztotelész barátság-értelmezéséből. Az első az, hogy a barátság kölcsönös elismerésen alapul. A második, hogy barátság elsősorban erkölcsileg jó emberek között lehetséges. A harmadik barátság és közösség viszonyára vonatkozik: „Sőt nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot [...]. S egyébként is, ha az emberek baráti érzéssel vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükségük igazságosságra; ha ellenben csak igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság; s úgy látszik, hogy az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat.”¹

Úgy tűnik tehát, hogy noha az erény a barátság feltétele, a barátság olyan összetartó erőt jelent, amely meghaladja az erényt.

Mutatis mutandis, valami hasonlóról esik szó Hegelnél *A szellem fenomenológiájának* egy bizonyos fejezetében, amely „A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás” címet viseli. A helyzet annyiban hasonló, hogy Hegel implicite valamely valódi emberi közösség lehetőségére kérdez rá, s hogy – elnagyoltan fogalmazva – a puszta erényesség elégtelenségével szembesít.

Minden más valószínűleg radikálisan különbözik.

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, 1155a. [Ford. Szabó Miklós.] Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997, 258.

A vizsgált hely szerkezetileg is kulcsfontosságú *A szellem fenomenológiájában*. Mint az köztudott, a mű szerkezetének rejtelmek – legalábbis Hegel szándékai szerint – az utolsó fejezet („Az abszolút tudás”) felől tárulnak fel. Eszerint az első hat fejezet („tudat”, „öntudat”, „ész” és „szellem” címszavak alá sorolva) a szellem fejlődését „magáért-való léte” (azaz formája, öntudata) szerint ábrázolja, a hetedik fejezet pedig („A vallás”) ugyanazon szellem fejlődését „magánvalósága” (azaz abszolút tartalma) szerint mutatja be. Ez a két oldal egyesül aztán az abszolút tudást tárgyaló utolsó fejezetben, s így a két különböző mozgás voltaképp ugyanazt hozza létre (vagy készíti elő) más-más szempontból.

„A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás” című alfejezet a tudat oldala felőli mozgás utolsó mozzanata, a szellem harmadik alakjának (az önmagában bizonyos szellemnek) utolsó fejlődési foka – elvileg tehát benne valósul meg a tudat/öntudat oldaláról az abszolút tudás felé való átmenet.

Lássuk hát, mi is történik voltaképp az önmagában bizonyos szellemmel.

Első alakja a morális szellem – úgy, ahogyan az Kant filozófiájában megjelenik. Erről kiderül, hogy elégtelen, mivel egyrészt követeli, másrészt viszont egy feltételezett túlvilágba menekíti a moralitás és a valóság egybeesését. Ha komolyan vesszük a gyakorlati ész kanti posztulátumait, akkor Hegel szerint egyrészt a valóságos morális cselekvés lehetőségéről kell lemondanunk, másrészt be kell látnunk, hogy maga a végső cél ellentmondásos, lévén a moralitás célja a moralitás megszüntetése.²

A kantianus alapokon szerveződő morális világnézet tehát szükségszerűen színlelésbe torkollik, hiszen morálisan kell cselekednem, ugyanakkor a morális eszméhez viszonyítva minden cselekedet tisztátalan, tehát immoralis.

„A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás” című alfejezetben ennek a helyzetnek a meghaladására történik kísérlet, éspedig a következő (együttal történeti) lépésekben:

1. A morálisan tiszta öntudat a lelkiismeretbe menekül vissza; igazsága közvetlenségében áll, azaz saját cselekedete számára nem esetleges, hanem morálisan konkrét. Csakhogy lényege nem más, mint *meggyőződése*; enélkül ugyanis – így Hegel – elkövetné azt az „ügyetlenséget”, hogy immoralis legyen, ami itt abban állna, hogy nem tudná, mit miért tesz. Cselekvése továbbá, lévén a másokkal közös világ része, már más számára való lét, s így a többiek nem szükségképpen ismerik el morálisként. Mindebből az következik, hogy az érintettnek föltétlenül *el kell magyaráznia* cselekvését, mivel meggyőződése, hogy cselekedete kötelesség, csak a nyelvben lesz valóságos.

² A moralitás célja ugyanis elvileg a szentség elérése, a szentségnek azonban – mivel a vágy és a kötelesség egybeesését feltételezi – nincs szüksége többé moralításra.

2. Végül az öntudat le is mond a cselekvésről, s egyetlen „cselekvése” a sóvárgás marad. Így áll elő a széplélek alakzata, akinek belső hangja önmaga számára isteni hangnak minősül.

3. A cselekvő lelkiismeret és az általános tudat (a kötelesség) dialektikája azután szintén három lépésben ábrázolható. a) A kötelesség felől a lelkiismeret magabizonyossága gonosznak számít, mivel egyedi cselekedetét kötelességnek (s ezzel általánosnak) mondja. b) A cselekvő lelkiismeret szintén gonosznak mondja magát, mivel *a maga* belső törvényei szerint cselekszik. Közben azonban felismeri, hogy az általános oldal maga is aljas és képmutató, amennyiben „a jobbantudás habitusát” képviseli, továbbá ítélkezik ugyan, de maga nem cselekszik. E felismert azonosság alapján „vallomást tesz”, hogy a másik oldal is felismerje azt, és így létrejön a kölcsönös elismerés. A várt viszonzás azonban elmarad. c) Az általános oldal végezetül mégis lemond „a megosztó gondolatról”, önmagát szemléli az egyediben – és megbocsát („amit gonosznak nevezett, jónak ismeri el”³). „A szellem sebei meggyógyulnak, anélkül, hogy hegek maradnának vissza; a tett nem az, ami nem múlik el; hanem a szellem visszaveszi magát”⁴. A kiengesztelés szavát a *létező* szellem képviseli, amely önmagát mint általános lényeket az egyediségben szemléli – „a megjelenő isten azokban, akik tiszta tudásnak tudják magukat”⁵.

Mielőtt azonban ezt a titokzatos végkifejletet értelmezni próbálnánk, térjünk vissza egyik eredeti kérdésünkhöz: elégséges-e jó embernek lenni?

AZ IGAZSÁGOS VILÁGREND LEHETETLENSÉGÉRŐL, AVAGY ERÉNY ÉS „SZABAD KEGY”

A vázolt gondolatmenet fényében a fentebb feltett kérdés inkább így vetődik fel: lehetséges-e egyáltalán jó embernek lenni? A furcsa az, hogy a jelek szerint nemcsak a kanti alapokon nem lehet, de a kanti morálfilozófiát meghaladva sem. A pusztán véges ember ugyanis ugyanúgy bűnös marad önmagában – igaz, önmagában az őt bűnösnek mondó általános is az. Sőt: formálisan tekintve a gonosz és a megbocsátás szituációja sem haladja meg a kanti alaphelyzetet, amennyiben a véges mindenképp bűnösnek bizonyul. A lényeges különbség valószínűleg abban áll, hogy amivel szemben bűnös, az többé nem transzcendens.

Márpedig épp a transzcendencia szerepe az, ami miatt Hegel különösen éles kritikával illeti a kanti morálfilozófiát, mondván, hogy abban a boldog-

³ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 343.

⁴ Im. 342.

⁵ Im. 344.

ság a „szabad kegytől” függ. Szerinte itt lepleződik le, hogy Kant számára voltaképp nem is a moralitás, hanem a boldogság a fontos. Kérdés, vajon miért nem akarja megérteni Hegel, hogy a legfőbb jó kanti posztulátumának semmi köze a szabad kegyhez? A kanti posztulátum ugyanis nem állít egyebet, mint hogy hinni akarunk egy igazságos világrendben, amelyben a moralításra való törekvés összhangban állhat a boldogsággal. Sokkal inkább a világrend igazságosságára vonatkozó követelmény tehát, mintsem holmi hivatkozás az isteni kegyre.

Sőt, éppenséggel *A szellem fenomenológiájával* kapcsolatban is felmerülhet a gyanú, hogy ugyancsak valamiféle „szabad kegy” feltételezésével él. Amikor ugyanis a megbocsátás alakzata feltűnik a műben, óhatatlanul ezt kérdezzük: mégis *mitől* következik be ez a változás? Hisz a cselekvő lelkiismeret eleinte hiába várja bűnvallásának viszonzását s ezáltal a kölcsönös elismerést. Azután egyszer csak mégis megtörténik. De *mitől*?

Az egyik lehetséges válasz, noha nem a „miért?”, hanem a „hogyan?” kérdésre válaszol: *idővel*. Az időtényező *A szellem fenomenológiájában* egyébként is különösen fontos azoknál a folyamatoknál, amelyek „a tudat háta mögött” mennek végbe – márpedig az összes lényeges folyamat ilyen. Valamely nézet dialektikus megfordulása *idővel* történik, mintegy úgy, hogy az illető beállítódás egyszer csak kénytelen szembenézni saját egyoldalúságával. Pontosabban: nem is mindig néz szembe vele, ám egyszer csak mégis „megváltozik az igazsága”. Eszerint tehát az egyedi vallomásának hatására az általános „egyszer csak” felismeri önmaga korlátozottságát, amennyiben nem tud addig egyetemes lenni, amíg az egyest kizárja magából.

Fontos szempontot nyújt az is, ha „A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás” fejezet végét összevetjük „A vallás” fejezet utolsó részével, mely a kinyilatkoztatott vallást tárgyalja (tehát a szellem „magánvaló” alakjának szintén utolsó mozzanatát, mely szintén az abszolút tudást készíti elő, csak a másik oldalról). Ennek végső eredménye az, hogy az isteni természet ugyanaz, mint az emberi; a közvetítő halálával meghal az isteni lény absztrakciója is, s az abszolúte ellentétes mint *ugyanazt* ismeri fel magát. Ez a tartalom él a vallásközösségben, de még csak mint pusztá képzet, a megbékélésnek a múltba vagy a jövőbe kivetített képzete, s még nincs tudatában annak, hogy voltaképp micsoda.

A transzcendencia (az embertől radikálisan különböző isteni lény transzcendenciája) így a vallás oldaláról is kiiktatásra kerül, s a „megbékélés” (szoros kapcsolatban a megváltással) egyre közelebb kerül a megbocsátás vizsgált alakzatához. Ez azonban nem az egyetlen értelmezési lehetőség.

ÉRTELMEZÉSI VARIÁCIÓK
A MEGBOCSÁTÁS *FENOMENOLÓGIA*-BELI TÉMÁJÁRA

Az első variációhoz akkor jutunk, ha a fentebbiek értelmében igen szorosan olvassuk össze „A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátás” fejezet végét a „Kinyilatkoztatott vallás” fejezet végével. Ekkor azt látjuk, hogy az elsőben az egyes ugyanúgy ismeri fel magát az általános morális tudatban, illetve ismeri fel magában az általánost, ahogyan a másodikban az ember ismeri fel önmagát az isteniben, s az istenit önmagában. Igazi *communio* keletkezik tehát, csak épp egyaránt jelentheti ez az ember divinizációját, illetve teljes szekularizációját.

A második variációt (amelyet akár vulgáropszichologizálnak is nevezhetnénk, bár terminológiailag aligha egészen pontosan) Kojève nyújtja:⁶ a cselekvő tudat alakzatát nemes egyszerűséggel Napóleonnal azonosítja, aki mind a kereszténység, mind a kantianus módon értelmezett moralitás szempontjából bűnös, ám az öntudat oldala – nevezetesen Hegel – megbocsátja a bűnt, igazolja Napóleon cselekedeteit, megmutatva azok történelmi értelmét.

Ez eddig akár az abszolút szellem is lehetne – folytatja Kojève –, ha nem két különböző emberről volna szó. Márpedig Hegel – fűzi hozzá némileg elhamarkodottan – „nem szereti a dualitást”, így joggal feltehető a kérdés, hogy Hegel nem Napóleon elismerésére áhítozott-e, netán valamiféle konkrét együttműködésre. Szerencsére Kojève végül úgy ítéli meg, hogy a *Fenomenológia* szövege e tekintetben meglehetősen homályos, ezért elejti ezt a fonalat – bár egy barátságról szóló konferenciának kétségkívül méltó témája lehetne a bölcs és az uralkodó esetleges barátsága, természetesen a bölcs szemszögéből, eme visszatérő filozófiai motívum újkori változatát adva.

Mármost, ha ezt az értelmezési lehetőséget komolyan vesszük, megintcsak olyan szekularizációhoz jutunk, amely egyben az ember divinizációja is – noha fontos megjegyezni, hogy itt épp az első variációban olyannyira hangsúlyos közösség hiányzik.

A harmadik variáció legyen a Jean Hyppolite-é.⁷ Ő valódi interszubjektivitásként értelmezi a megbocsátásban/megbékélésben megvalósuló elismerést, s „az öntudatok dialektikájáról” beszél. Eszerint a vallomástévő tudat elismeri énjének kontinuitását a többi énnel (ami eredetileg az általános privilégiuma), míg a megítélő tudat nem más, mint az elszigetelődés akarása. Amikor pedig lemond az elszigetelődésről, csak akkor válik lehetővé az abszolút

⁶ Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Gallimard, 1947.

⁷ Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1946.

szellem megjelenése, aminek azonban van egy lényeges feltétele: az, hogy ugyanannyira ragaszkodjunk a kettősséghez, mint az egységhez.

Azon túl, hogy kétségtávol a legkiegyensúlyozottabb, Hyppolite értelmezése áll a legközelebb az *Aufhebung* hegeli értelméhez: nincs szintézis és meghaladás anélkül, hogy az egyesített mozzanatokat egyúttal meg ne tartanánk ellentétességükben. A tágra értelmezett emberi közösségre alkalmazva ez azt jelenti – bármekkora közhely legyen is –, hogy nem a homogenitás hozza létre a közösséget, hanem a különbözőség elismerése. Ami akár a barátság egyik definíciója is lehetne.

De itt az ideje, hogy közelebről szemügyre vegyük, mi is történik voltaképp a megbocsátással foglalkozó fejezetben.

A MEGBOCSÁTÁSRÓL

1. Mindenekelőtt: mi történik a „cselekvő lelkiismerettel” abban a pillanatban, amikor „bűnösnek” vallja magát? Transzcendálja önmagát, amennyiben felismeri, hogy nem az ő nézőpontja az egyetlen valóságos. Ez nem föltétlenül azt jelenti, hogy el is tud tekinteni tőle, de legalább kontextusba tudja helyezni, mintegy hajlandó „túlnézni” önmagán. Kulcsfontosságú azonban, hogy *ki is mondja* ezt – ezáltal „materializálja” felismerését, hozzáférhetővé teszi azt a közös világ számára; ezt jelenti az, hogy „a nyelv a szellem létezése”.

2. Másodszor: mi történik a visszautasítás során? Ezt a kérdést több alkérdésre kell bontanunk.

a) *Ki* az, aki visszautasít? *Ki* ez az általános tudat, aki a kötelesség szempontját érvényesíti? Nyilván nem személyről van szó, hanem olyan közös tudásról, amit egy-egy személy legfennebb csak képvisel; behelyettesíthető akár valamilyen intézménnyel vagy a „közvéleménnyel” (noha alighanem a kanti morális szubjektum a prototípusa).

b) *Mi* az, ami történik? Fontos, hogy megismétlődik a „kemény szív” (*das harte Herz*) motívuma, ami előzetesen a széplélekre, a cselekvő lelkiismeret elődjére volt jellemző. „Fordul a kocka” (*kehrt die Szene um*⁸): a „megítélő tudat” pontosan úgy zárkózik be a maga elkülönülésébe, ahogyan előzetesen a széplélek tette ezt – elutasítja a másikkal való folytonosságát (*und die Kontinuität mit dem Anderen verwirft*⁹). A különbség az, hogy a széplélek esetében az általános részéről nem érkezett „bűnvallomás”. Sőt: az sem egészen világos, hogy a „bűn” megvallása egyáltalán megbánást jelent-e. Megbánásról ugyanis explicit nincs szó, és nincs is ebben semmi különös: saját nézőpontom kontextusba-helyezése nem föltétlenül jelenti annak megtagadá-

⁸ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, o. J.

⁹ Uo.

sát. „A bűn megvallásába” tehát az „itt állok, másként nem tehetek” habitusa mindenképpen belefér. Nem csoda, ha az általános nehezen ismeri fel: a szubjektivitás meghaladása a „cselekvő lelkiismeret” részéről *valóban* megtörtént.

c) Mi a visszautasítás következménye? Beszédének, illetve vallomásának visszautasításával épp az általános tudat az, aki meggátolja a „cselekvő lelkiismeret” visszatérését a tett világából a beszéd szellemi világába (hogy e kettő mit jelent, arra nemsokára kénytelenek leszünk visszatérni). Méghozzá érdekes módon pontosan a „puszta szó” érve alapján: a „cselekvő lelkiismerettel” szemben azt kifogásolja, hogy vallomása puszta beszéd, s nem veszi észre, hogy saját egyetlen tevékenysége – nevezetesen a megítélés – is a puszta beszédben áll.

3. Harmadszor: hogyan jön létre a megbocsátás? Mint arra az előbbiekben is utaltunk, Hegel a megbocsátás miértjével és hogyanjával kapcsolatban meglehetősen szűkszavú. Mindössze annyit mond, hogy az ítélő tudat végül azért mond le a „megosztó gondolatról”¹⁰, mert *ténylegesen* felismeri magát a másikban (*weil es in der Tat sich selbst im ersten anschaut*¹¹), azaz *megérti* végre, amit a másik mond.

Eredetileg tehát a cselekvő lelkiismeret privilégiuma volt a valóságos cselekvés, míg a megítélő tudat – pusztán megítélő, ám nem cselekvő lévén – valamiféle nem-valóságos lényegét képviselt (noha ezt korántsem tudta magáról). A „bűn” megvallása során azután a cselekvő lelkiismeret egyenrangúvá tette a valóságos cselekvést a „nem-valóságos” megítéléssel, amennyiben elismerte a vád jogosságát. Végül pedig az ítélő tudat megbocsát: „amit gonosznak nevezett, jónak ismeri el”¹². Ez utóbbi nagyjából abban áll, hogy a cselekvés gondolkodás-beli meghatározását változtatja meg (*und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut erkennt*¹³). Vagyis: perspektívát vált – a folyamatot a kanti morálfilozófiára és annak hegeli kritikájára visszavetítve azt mondhatnánk, hogy lemond a morális formalizmusról –, közben pedig lemond a meghatározott (úgy is mondhatnánk: „előregyártott”) ítélet magáértvalóságáról, ahogyan a másik is lemondott cselekvése öncél-voltáról.

Ettől azonban a kettő korántsem válik azonossá. „A kiengesztelés szava” által a létező avagy abszolút szellem¹⁴ úgy ölt alakot, hogy valójában csorbítatlanul megmarad az egyes és az általános, a cselekvés és a cselekvést mérlegelő gondolat kibékíthetetlen ellentéte – épp e kettőt kell valahogyan összetartania.

Itt azonban csorbát szenved a szimmetria. Az ellentétek egyben-tartásának terepe nem a tett, hanem a tudás világa.

¹⁰ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Id kiad. 343.

¹¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Id. kiad. 492.

¹² *A szellem fenomenológiája*, 343.

¹³ *Phänomenologie des Geistes*, 492.

¹⁴ Vö. *A szellem fenomenológiája*, 343. [*Phänomenologie des Geistes*, 492. sk.]

„ELMÚLIK”-E A TETT?

A különbözőség tehát – hangsúlyozza Hegel – abszolút, mivel a tiszta fogalom elemében tételezett. A két ellentétes meghatározottság – vagyis hogy az én egyrészt általános, másrészt pedig a másiktól elszigetelt –, mivel tiszta tudás, még nem egészen az öntudat. Az öntudat az ellentétek mozgásában valósul meg, vagyis úgy, hogy a valóságos énnak úgy van tudása önmagáról, mint olyasmiről, ami létezésében megkettőződött. A teljes külsővé-válásban és az ellentétekben megvalósuló „magabizonyosság” „a megjelenő isten”¹⁵ azokban, akik tiszta tudásként tudják magukat (*die sich als reine Wissen wissen*)¹⁶.

A végső eredmény tehát *tudás*, a kettősség tudása. „A kiengesztelés szava a létező szellem”, mely „önmagának mint *általános* lényegnek tiszta tudását ellentétében, önmagának mint az abszolút módon magábanvaló *egyediségnek* tiszta tudásában szemléli, – kölcsönös elismerés, amely az *abszolút* szellem.”¹⁷

Ami biztos, az az, hogy a tudás a szellemhez tartozik. De milyen a viszonya a cselekvéshez? Számtalan szöveg hely alapján elmondható, hogy a szellem cselekvés is – úr minden tett és valóság fölött (*über alle Tat und Wirklichkeit Meister [ist]*)¹⁸; kérdés csak az, hogy milyen értelemben. Az egyik lehetséges értelmezés szerint a szellem/tudás határozná meg a cselekvést. Bizonyos mértékig nyilván ez is érvényes, ám kétségkívül a másik a hangsúlyosabb: a szellem olyan „erős értelmezést” működtet, amely eleve a maga képeére és hasonlatosságára alakítja a valóságot. Akár azt is mondhatnánk, hogy a *Fenomenológia* szellemében nem lehet szó „önmagában vett” valóságról, hisz minden valóság eleve szellemi, a tudat által alakított. Igen ám, de az, hogy a szellem úr minden tett és valóság fölött, egyúttal azt is jelenti, hogy „elvetheti”, illetve „meg-nem-történtté teheti” azokat (*sie abwerfen und ungeschehen machen kann*)¹⁹.

A kérdés így korántsem egyszerű: *mit* tehet meg-nem-történtté a szellem, ha egyszer minden valóság egyszersmind szellemi? Minden bizonnyal az adott valóság/tett egy másik (nyilván szubjektív) értelmezését: az önmagában bizonyos szellem felülírja önmaga minden „alacsonyabb” fokozatát, ahogyan talán az abszolút tudás is fölül fogja írni őt. Ez a felülírás mármost a nyelvben, pontosabban *a beszédben* történik meg – ezért mondja Hegel a cselekvő lelkiismeretről, hogy a tett világából „a beszéd szellemi létezésébe” (*das geistige Dasein der Rede*) akar visszatérni.

¹⁵ Hogy ez mit jelent voltaképp, arra kitérni itt túl messzire vezetne.

¹⁶ *Phänomenologie des Geistes*, 494.

¹⁷ *A szellem fenomenológiája*, 343.

¹⁸ *Phänomenologie des Geistes*, 491.

¹⁹ Uo.

Olyan ez, mint egy terápiás folyamat. Adott a tett, mely „bűnös” (a bűnös-ség persze végtelenül széles skálán mozoghat), de amellyel szükségképpen „kezdeni kell valamit”. A bűnös és a megítélő csak úgy léphet túl az ellenséges frontokban való megmerevedésen és meggyőződése vagy ítélete hajtogatásán, ha kölcsönösen hajlandóak meghallgatni egymást (aligha véletlen, hogy a bűnös kezdeményez). Kár, hogy Hegel kihagyta a játékból a sértettet (hisz, mint mondtam, a „bűn” súlyossága végtelen skálán mozoghat), akinek a szereplők közül alighanem a legnagyobb szellemi energiájába kerülhet a tetten való túllendülés, főleg a megbocsátás és a megbékélés irányába.

Platón már jó ideje figyelmeztetett arra, hogy a gyakorlati filozófiában nem az a lényeges, hogy valami lehetséges-e, hanem hogy kívánatos-e. Tekintsünk hát el most a Hegel által vázolt megbocsátás lehetőségességének kérdéséről (eldöntéséhez elegendő lenne egyetlen empirikus példa, és reméljük, hogy létezik ilyen), gondolkodjunk el inkább azon, hogy valóban kívánatos-e, vagy Hegel miért tartotta annak. Valóban olyan kívánatos, hogy *minden* bűn megbocsáttassék, *minden* bűnös tett meg-nem-történtté tétessék? Talán igen, ha teljesülnek a Hegel által előírt szigorú feltételek, többek között a bűn (ezáltal pedig az ítélet mint elítélés) elismerése a bűnös által – s hogy ezen belül a megbánás vagy az „itt állok, másként nem tehetek” esetével van-e dolgunk, az már más kérdés.

És még valami múlik a dolog: azon, hogy mit jelent meg-nem-történtté tenni valamit.

El kell ismerni, *A szellem fenomenológiájának* szövege ellentmondásos. Néhol – mint a fentebb említett helyen – a valóság és a tett „elutasításáról” és „meg-nem-történtté tételéről” beszél. Másutt óvatosabb: „a tett nem az, ami nem múlik el” (*die Tat ist nicht das Unvergängliche*²⁰). Itt már nem a megtörténésről beszél Hegel, mint olyasmiről, amit tagadni kellene, még csak nem is a tett múlandóságáról, hanem arról, hogy *nem múlhatatlan*. A történés maga nem radírozható ki a múlt tartományából, de a történéshez utóélete is hozzátartozik – azt hiszem, egyetlen történész, lelkész vagy pszichológus sem tagadná ezt. Ha valóban ez utóbbi módon értette Hegel a tett múlhatatlanságát, akkor alighanem arra kívánt rámutatni, hogy ez az utóélet a túllépés irányába is alakítható, de csak az összes érintett kifejezett részvételével. Így születhet közösség.

A szellem fenomenológiájában persze nem ez az utolsó szó. De ez már egy másik történet.

²⁰ *Phänomenologie des Geistes*, 492.

BARÁTSÁG ÉS ÖNTEREMTÉS NIETZSCHÉNÉL

VÁRADI PÉTER

„Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache
deines Heute: in deinem Freunde sollst du den
Übermenschen als deine Ursache
lieben.” *Zarathustra, I / Von den Nächstenliebe*

(„A jövő és a legtávolabbi legyen oka mai
napodnak: barátodban az embert fölülmúló
embert saját okod gyanánt szeresd.” *Zarathustra*
I/1555-1556, A felebaráti szeretetről)

ELSŐ RÁNÉZÉSRE gondolhatjuk azt, hogy a barátság fogalma Nietzsche számára nem több kelléknél egy olyan színdarabban, mely valami egészen másról szól. Alább kifejtendő téziseim alapján szeretném ezt a képet átalakítani. Bizonyos, főként az utóbbi évtizedek folyamán felmerült problémák és vizsgálódások arra vezetnek bennünket, hogy Nietzsche műve értelmezhető egy olyan retorikai forma mentén, melynek integráns, leválaszthatatlan része a barát fogalma. E retorikai forma az *encomium* (ἐγκώμιον). Az előadás első részét a barát fogalmának szenteljük, különös tekintettel barát és ellenség viszonyára, illetve a részvét fogalmára. E munkánk során a legnagyobb kihívást az jelenti majd, hogy lehetőség szerint el kell kerülnünk a jelentős metafizikai horderővel bíró fogalmi komplexitás egyszerűsítését, a redukcionista értelmezés fenyegetését. Ezt úgy tehetjük meg, ha már itt körvonalazzuk azt a problémahorizontot, melyen belül gondolatmenetünk megtalálja helyét. Ez nem más, mint az önteremtés és önformálás problémaköre, különös tekintettel arra a kérdésre, hogy vajon milyen kezdetet jelölhetünk ki az önteremtés számára – ez képezi előadásunk második részét.¹ A harmadik részben a barátságot mint a *Zarathustra* értelmezéséhez új adalékokat

¹ A kérdés előzetes felvillantására két példát említenék. Az első Nietzsche és Szókratész viszonya – jelesül az a kérdés, hogy vajon hogyan lehetséges egyetlen személy nevéhez ilyen hatalmas, az egész történelmünk menetét megszabó iniciatívát kötni. A másik példa Freud és a pszichoanalízis eredete lehet abban az értelemben, hogy míg pszichoanalitikussá csak pszichoanalízis révén válhat valaki, addig Freud saját maga analitikusaként a hagyomány egyszemélyű eredete. A két 'eredet nélküli eredet' csöppet sem melleleg Güther Gödde nemrégiben az antik orvosi-terapeutikus gyakorlat révén kapcsolta össze (*Nietzsche Studien* [32] 2003, 206-225), de szellemes és irodalmi módon erre tett kísérletet a Stanford pszichiátria professzora, Irvin D. Yalom is *When Nietzsche Wept* (HarperPerennial, New York, 1993) című regényében.

nyújtó fogalmat vesszük vizsgálat alá. Tekintettel a nietzschei korpusz méreteire, a vizsgálódást az *Így szólott Zarathustra*² című főműre korlátozzuk.³

Három idézet mentén szeretném előzetesen körvonalazni a barát fogalmi helyzetét. „Barátod legyen a legjobb ellenséged. ... Fedje kemény héj barátod iránti részvétedet...”⁴ Illetve: „... barátodban az embert felülmúló embert saját okod gyanánt szeresd”.⁵ Három pozíciót kell tehát itt tekintetbe vennünk: a barát, az ellenség és az embert felülmúló ember pozícióját. A három pozíciót egyrészt az a fogalom köti össze, mely a Nietzsche számára különösen fontos Schopenhauernél nyeri el talán legnagyobb jelentőségét a német idealizmus történetében, de már Kantnál is kiemelkedő szerephez jut. Ez a részvét avagy *Mitleid* fogalma. Másrészt az ok, avagy 'legtávolabbi ok' fogalma mentén kapcsolódnak össze ezen pozíciók.⁶

A részvét a *Zarathustra* egyik kulcsfogalma, mely a könyv végén a fölmagasló ember kapcsán döntő szerephez jut.⁷ A *Zarathustrában* a fölmagasló ember az, aki képes meghallgatni Zarathustra tanítását az örök visszatérésről és isten haláláról anélkül, hogy „összetörne”. Azt pontosan nem tudjuk, hogy mit jelent ebben a tekintetben „összetörni”, mindazonáltal egyértelmű, hogy a fölmagasló ember afféle átjáró az embert felülmúló ember felé. A *segélykiáltás* című fejezetből pedig kiderül számunkra, hogy a fölmagasló ember

² Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, Bp, Osiris, 2000. A továbbiakban: *Zarathustra*.

³ Már korán meglehetősen konszenzus alakult ki Nietzsche életművével foglalkozók között azt illetően, hogy főműként kell említeni *A hatalom akarása* munkacím alatt található jegyzeteket. A megjelent írások között azonban a *Zarathustra* a legösszetettebb, és az *Ecce Homo* tanúsága szerint semmiképp sem helytelen főműként említeni.

⁴ *Zarathustra* I/1391 illetve 1412, A barátról.

⁵ *Zarathustra* I/1555-1556, A felebaráti szeretetről.

⁶ Meg kell jegyezni, hogy az okság nietzschei fogalma leginkább hatalomakarások egymással való kapcsolatát hivatott rögzíteni, mely okság-fogalom szemben áll a kritizált kanti kauzalitással. Minderről bővebben azonban csupán kései töredékeinek tükrében mondhatnánk többet.

⁷ „...Ó, ti fölmagasló emberek, a *ti* szükségetek volt hát, amelyről ama vén jövendőmondó jóslata szólott tegnap reggelre kelve, –
– a *ti* szükségetekre akart csábítani és kísértetni: ó, Zarathustra, így szólott hozzám, azért jöttem, hogy legvégső bűnödre csábítsalak.
Legvégső bűnömre? – kiáltotta Zarathustra, és dühösen nevetet saját szavain: *mi* az, ami még vár reám, legvégső bűnöm gyanánt?
– És Zarathustra újra magába mélyedt, és visszaült a hatalmas kőre, és elmerengett. Hirtelen felpattant.
'A részvét! A részvét a fölmagasló ember iránt!' – kiáltott föl, és arca ércce változott. – Nosza hát! Ennek – jött el az ideje!
Szenvedésem és részvétem – mit számít! Avagy *boldogságra* vágyom talán?
Művemre vágyom!...’...”

hatalmas segélykiáltása 'megzavarja' Zarathustrát – aki végül, a könyv utolsó bekezdéseiben mégis felé fordul és 'vállalja' a részvétet. Ez azonban tekintettel arra, hogy korábban *A barátáról*, *A felebaráti szeretetről* illetve *A részvételieliekről* szóló fejezetekben hogyan kárhoztatja a részvét érzését, gyökeres és meglepő fordulat, mely értelmezést igényel, erre azonban csak az előadás harmadik részében nyílik lehetőség.⁸

A részvét fogalma kettős funkcióval bír *A barátáról* című fejezet alapján. Egyrészt barát és ellenség viszonyát hivatott jellemezni, hiszen itt Zarathustra a két pozíció felcserélésére szólít fel. Másrészt viszont, és ez ismét a Zarathustrára egészét érinti, a részvét választja el Zarathustrát a remetétől, Zarathustra embert fölülmúló ember iránti részvéte.

„A remete számára mindig a harmadik a barát: a harmadik az a parafa, mely megakadályozza, hogy a kettő beszélgetése alámerüljön a mélybe. Ó, bizony túl sok mélység fenyeget minden remetét.”⁹ Az idézetben szereplő kettő valójában egy („Én és Engem”), a remete önmagával folytat dialógust, és azért van szüksége a barátra, hogy nehogy túlzottan mélyüljön el a hasadék önmagán belül. Zarathustra viszont nem önmagával folytat tehát párbeszédet, és motivációi is eltérőek ennél fogva a remetéétől, ami viszont a könyv retorikai struktúráját érintő különbség. Erre a későbbiekben visszatérünk.

A részvét bír azonban egy nagyon jelentős harmadik aspektussal is, mely rávilágít azon változás radikalitására, mely a Schopenhauerrel való számvetés során Nietzsche gondolkodásában végbement. Schopenhauer számára a részvét egy olyan mozzanat a tudatban, olyan határhelyzetben lévő mozzanat, mely túllépve a kauzalitás rendjén közvetlenül, mintegy zseniális belátás révén a másik tudattal hoz bennünket vonatkozásba. Azt is le kell szögeznünk, hogy a részvét nem teszi a tudatot szabaddá, ebben a tekintetben Schopenhauer Kantot követi. Kantnál a részvét, egyáltalán az érzések mint a cselekvések maximáit heteronómiává tévő mozzanatok szemben állnak az autonómia fogalmában megragadott szabadsággal. Evvel szemben Zarathustra a részvét fogalmát megfordítva, azt a legáltalánosabb és legkevésbé egyedi viszonyként tárja fel, mely elmosza és felszámolja a másik ember individualitását. Zarathustra később visszatekint a könyv elején található beszédekre és jelenetekre, melyek során részvétből a tömeghez kívánt szólni, tanítani kívánt. *Részvét és tanítás* fogalmai összekapcsolódnak itt. Ez *nem azonos* a fölmagasló ember iránti részvéttel, a kettő elhatárolására később nyílik lehetőség. Nietzsche itt elutasítja tehát a részvétet mint a személyes viszony formáját, és a csordával

⁸ „Az óra, midőn azt mondjátok: «Mit számít a részvétem! Vajon nem kereszt-e a részvét, melyre felfeszítik azt, aki szereti az embereket? Csakhogy az én részvétem nem megfeszítettetés.»” *Zarathustra*, I/143-145. Zarathustra előljáró beszéde.

⁹ In: *Zarathustra*, I/1278-1280. A barátáról.

való viszony formájaként, csordaöszönként határozza meg. Mindazonáltal, mint látni fogjuk, Kanttal ellentétben nem is állítja azt kizárólagos módon szembe a szabadsággal, mivel annak bizonyos formája, melyet a fölmagasló ember iránt érzett részvétként azonosíthatunk, szükségszerű mozzanatává válik gondolkodásának, mintegy a szabadság vehiculumává előlépve – ennek a részvétnak azonban kivételes jellemzője, hogy nem jelenik meg, csak *egy retorikai áttételen keresztül*. „Ha részvétre kényszerülök is, nem akarom, hogy részvevőnek mondjanak; s ha az vagyok is, a távolból csupán.”¹⁰

Most visszatérve a barát-ellenség fogalompárra és annak mentén újragondolva a harcos-morált (hogy elhíresült nevén említsük) egészen új fénytörésben jelenik meg Nietzsche számos gondolata. Megerősödik annak valószínűsége, hogy a harcos nem másnak, mint éppen a legközelebbinek a metaforája – és semmiképpen sem az idegennek mint másik embernek, tehát harcosként semmiképpen sem az idegennel, hanem éppen a legközelebbivel szemben léphetünk fel. A mottóban idézett sorokban nevezi Zarathustra „legtávolabbi oknak” a barátot – azt a barátot, akihez harcosként és részvét nélkül kell közelítenünk. (Ennek a *kell*nek a természetére is kitérek majd előadásom végén.) Ez a „legtávolabbi” csöppet sem metaforikus itt, hiszen nem más jelent, mint a kör, az örök visszatérés gyűrűjének legtávolabbi pontját, ami viszont egyben „önmaga” is, hiszen a legtávolabbi az „időben”, a gyűrű menetében annak jellegéből adódóan egyben a legközelebbi is. Akitől az egész gyűrű választ el, az én magam vagyok. A gyűrű *ebben a tekintetben* nem más, mint az *értelemadó genealógiai feltárás*: „És ahogy kigöngyölődött előtte a világ, úgy csavarodik gyűrűkké előtte újra: a jó létrejött a gonosz révén, s a célok létrejötté a véletlen által”.¹¹ Azt le kell szögezniük, hogy ugyanakkor ez nem *hermeneutikai kör* – bár egyik vetülete talán lehet ez is. A tét itt mindig a teremtés és önteremtés, mint azt a továbbiakban bemutatni szándékozom.

A nietzschei *önteremtés* fogalmának vizsgálatakor nem kerülhető meg néhány olyan kulcsfogalom vizsgálata, melyek részben Nietzsche hatását hordozzák magukon, másrészt a kérdés vizsgálatának olyan módjait teszik lehetővé, melyek alapvetően eltérő intenciókat, tanulságokat és tapasztalatokat hordoznak, mint amelyet mi az önteremtés nietzschei fogalma alatt összefoglalni szeretnénk. A három fogalom a *self-fashioning* fogalmának Nehamas-féle formája, az *önvonatkozás* és *autonómia* fogalmának kanti gyökerű vizsgálata, illetve a Foucault kései munkáiban felbukkanó „*önmagunkkal való törődés*”. Feltevésünk szerint ezek a szempontok fontos aspektusokat képesek megvilágítani az önteremtés fogalmára tekintettel, feladatunk azonban

¹⁰ Zarathustra, II/188-189, A részvét-teliekről.

¹¹ Zarathustra I/1552-1554, A felebaráti szeretetről. A könyvben mindezek a részletek *A látomásról és talányról* című fejezet előtt helyezkednek el, ez azonban, úgy vélem, nem csökkenti az értelmezés plauzibilitását.

az, hogy ezek mentén mégis megpróbáljuk elhatárolni és önálló alakjára hozni a barátság fogalmával való kapcsolatában.

Kezdve Foucault programján, ezt talán leginkább a *Szexualitás története* második kötetének bevezetőjéből vett idézettel jellemezhetnénk. „Azokra a végiggondolt, akaratlagos gyakorlatokra gondolok, amelyekkel az emberek nemcsak magatartási szabályokat írtak elő maguknak, hanem amelyek révén igyekeztek átalakítani is önmagukat, megváltozni egyedi létükben, és életükből olyan művet alkotni, amely bizonyos esztétikai értéket hordoz, illetve bizonyos stíluskritériumoknak is megfelel.”¹² Illetve: „...másképp szeretném bemutatni, milyen paradoxonokon és nehézségeken keresztül jutottam el odáig, hogy a tiltásokon alapuló erkölcsi rendszerek történetének helyére az ember önformálására irányuló etikai problémafelvetések történetét állítsam”.¹³ Az „önmagunk gondozása” fogalma tehát *egy praxis*, intézményes vagy legalábbis társadalmi kontextusú életgyakorlatban ragadja meg azokat a formákat, melyek lehetővé teszik, melyek működtetik és szabályozzák az önmagunkkal való törődés gyakorlatait. Ha szabad így mondanom, ez a fajta 'kintről befelé' történő gondolkodás teljesen idegen Nietzschétől az önteremtés kérdésével kapcsolatban. Az önteremtés éppen ott veheti kezdetét, ahol a praxis relevanciája megszűnik. Sarkosan fogalmazva, míg Foucault számára a praxis, addig Nietzsche számára a személy elsődleges. Hogy ez a személy vajon textuális-narratív esetleg pszichológiai értelemben vett Self, esetleg „individuum” vagy „fogalmi személy”, az ebből a szempontból talán nem kulcskérdés.

Ha Kant felől közelítünk Nietzschéhez, akkor az önteremtés és az *öntörvényadás* fogalmainak határmezsgyéjét kell végigjárunk. Az öntörvényadás autonóm mozzanatában Kant az önmagát morális értelemben létrehozó embert ragadja meg (hogy szóhasználatunkkal most az antropológiai aspektusra helyezzük a hangsúlyt). Ha a párhuzamokat emeljük ki először, akkor azt kell mondanunk, hogy mind Nietzsche, mind Kant a szabadságát választó embert határozza meg *par excellence* emberként. A szabadság választása Kantnál egy értelmi aktus tárgya és az értelem fennhatósága alá tartozik, míg Nietzsche Platónnál és Kantnál is éppen az értelem számára juttatott elsőbbséget kérdőjelezi meg és vonja kritika alá.¹⁴ Nietzsche antropológiája, ha szabad így

¹² Michel Foucault: *A szexualitás története II. – A gyönyörök gyakorlása*, Budapest, Atlantisz, 1999, 15.

¹³ *Im.* 17.

¹⁴ " Die Selbstregulierung ist nicht mit Einem Male da. Ja, im Ganzen ist der Mensch ein Wesen, welches nothwendig zu Grunde geht, weil es sie noch nicht erreicht hat. Wir sterben alle zu jung aus tausend Fehlern und Unwissenheiten der Praxis.— Der freieste Mensch hat das größte *Machtgefühl* über sich, das größte *Wissen* über sich, die größte *Ordnung* im nothwendigen *Kampfe* seiner Kräfte, die verhältnißmäßig größte *Unabhängigkeit* seiner einzelnen Kräfte, den verhältnißmäßig größten *Kampf* in sich, er ist das *zwieträchtigste* Wesen

neveznünk, az erők sokféleségét és harcát tételezi az emberben, mely harcban csupán az egyik, és semmiképpen sem legfontosabb vagy uralkodó mozzanat, résztvevő az értelem. Éppen, hogy ezen erők folytonos harcát és egymáson való felülkerekedését követeli meg az ember azon tulajdonsága, hogy ösztöneit elvesztett, rögzítés nélküli lény.¹⁵ Az önteremtés nietzschei fogalma az öntörvényadással szemben az egymással pusztán a genealógia struktúrájában összefüggő, Kant felől nézve tökéletesen heteronóm formát jelent. Az önteremtésnek nincs egységes struktúrája, szabályrendszere és eredménye.

A *self-fashioning* fogalmát Alexander Nehamas egy olyan könyvben használja, mely révén Szókratészt, Montaigne-t, Nietzsche-t és Foucault-t kapcsolja össze egy retorikai-szemantikai struktúrában, melynek lényege, hogy egy írással eltöltött élet végén hogyan és miképpen válik lehetővé ezen szerzők számára, hogy záróaktusként létrehozzanak egy tökéletesen sajátos és eredeti self-et.¹⁶ Ebből az is kitűnik, hogy Nehamas terminusát magyarrá leginkább 'self-formálás'-ként fordíthatnánk, mely kevésbé a reflexív, és inkább a textuális munkát emeli ki. Ezt a szembeállítást természetesen árnyalja, hogy Nehamas korábbi munkái során leginkább Derridára támaszkodik, és mint tudjuk, a derridai szöveg fogalma minden, csak nem kizárólagosan betű betű hátán. Mindazonáltal Nehamas a self ezen formáját, mely nyilvánvaló módon számára a *par excellence* self, pusztán írásban tartja létrehozhatónak, ami igen erőteljes megszorítás korábbi munkáihoz képest. Ez a self egyfajta 'eredeti' formája – a self 'eredete' kötődik elválaszthatatlannul az íráshoz. Ez még azon korábbi munkájánál is erőteljesebb megszorítás, melyben Nietzsche-t közvetve írásaival azonosította és a *Life as Literature* címszó alatt foglalta össze.¹⁷ Az evvel szembeszegezendő két ellenérvünk közül az első az, hogy evvel egy olyan jelentéshierarchiát előlegez meg a nietzschei korpusz egészére tekintettel, mely szerint a jelentést határoló legfontosabb keretté Nietzsche neve válik. Ennél lényegesebb azonban, hogy az önteremtés fogalmát (ahogyan az Nietzsche-nél merül fel) Nehamas kizárólag Nietzsche

und das *wechselreichste* und das *langlebendste* und das überreich begehrende, sich nähernde, das am meisten von sich *ausscheidende* und sich *erneuernde*. " *Nachlass*, 11 (130), Frühjahr-Herbst 1881; KSA 9, 488. Bár az idézet nem a *Zarathustrában* található, azonban keltezése a könyv előkészületeinek idejére esik.

¹⁵ "Noch einmal ist deutlich: Macht über sich selbst zu gewinnen, sich selbst als ursprünglich Ungeordnetes zu strukturieren, dies ist vom Menschen als dem 'nicht festgestellte(n) Thier' gefordert. Und darin, Widerstände zu überwinden, immer neu aufzubrechen und formend gleichsam von sich selbst Besitz zu nehmen, läge so etwas wie Glück." Beatrix Himmelmann: *Freiheit und Selbstbestimmung*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1996, 251.

¹⁶ Alexander Nehamas: *The Art of Living – Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1998.

¹⁷ Alexander Nehamas: *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.

magára, a szerzőre értelmezi.¹⁸ Evvel szemben Nietzsche a 'Válj azzá, aki vagy!' szlogent éppen, hogy nem kizárólag magára értelmezi, éppen, hogy nem egy vallomások irodalmi forma kizárólagosságában alkalmazza, amint az első előfordulása, a Schopenhauerről írt harmadik *Korszerűtlen elmélkedése* is jelzi. Az önteremtés nietzschei követelménye tehát egy általános forma összefüggésében jelenik meg – ez a forma pedig, mint alább kifejteni remélem, legfontosabb vonatkozásaiban retorikai.

A három fenti párhuzam alapján tehát a következőket mondhatjuk az önteremtésről. Szemben Foucault-val, a praxis elsődlegessége helyett a *személy elsődlegességéből* indul ki. Kanti párhuzamunk alapján látjuk, hogy az önteremtésnek *nincs egységes szabályrendszere, struktúrája és eredménye*. Nehamasra tekintettel pedig az mondhatjuk, hogy az önteremtés nem egy egyszeri érvényességű igény, hanem valamilyen *általános formában megfogalmazott igény*. Az a kérdés, hogy hogyan lehet általános formája, ha egyszer éppen, hogy a csordaöszön igényével *szemben* kell értelmet nyernie, átvezet bennünket előadásom harmadik részébe.

Babette E. Babich veti fel esszéjében egy bizonyos kulcsmondat azon értelmezését, melyet itt alkalmazni és kitágítani szeretnék, hogy ezáltal reményeim szerint legalább is a *Zarathustrára* érvényes olvasási módot körvonalazzak.¹⁹ A mondat a Nehamas kapcsán már felmerült „werde der du bist”, avagy, hogy első formájában idézzük: „Légy önmagad! Mindaz, amit most teszel, gondolsz, kívánsz – nem te vagy!”²⁰ Babich értelmezésében ez az idő beteljesítésére való felszólítás, és ennyiben a *múltra* vonatkozik, nem pedig a *személyre* – itt Babich kicsit élcélódik még Nehamas rovására.²¹ A hatalomra törő akarat ebben a fénytörésben „pontosan az ön-állításra avagy ön-elfogadásra törő akarat”.²² Vagyis az *encomium* feladata felszólítani hallgatóját a meg-

¹⁸ „Nietzsche eventually simplified that idea to his most central slogan, 'How to becomes what one is' (the subtitle of his intellectual autobiography, *Ecce Homo*), which expresses the task he actually took on, his gradual fashioning of himself into the singular character we know by that name today.” Im, 128.

¹⁹ Babette E. Babich: *Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: On Becoming the One You Are, Ethics and Blessing*, in: *Nietzsche Studien*, Bd. 32. (2003), 29–58.

²⁰ Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*, In: uő, *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest, Atlantisz, 2004, 182. Kifejtettebb formában a 11. jegyzet-füzetben is előfordul a *Zarathustra* előkészületeinek idejéből (1881 ősz): „Werde fort und fort, der, der du bist – der Lehrer und Bildner deiner selber!” *Nachlass* 1881, KSA 9, 11 [297] 555.

²¹ „Become the one you are is all about the consummation of time – in Pindar as in Hölderlin, and Nietzsche – not mere being and not personality (even if this latter distinction disappoints fans of self-improvement or life-as-self-as-literature).” Im. 43.

²² Babich, im, 44.

bánás (*ressentiment*) elvetésére és az önaffirmációra, mely egyetlen olyan élményen mehet végbe, melyet feltétel nélkül igenlünk. A továbbiakban a szűken vett *encomium* problémájára koncentrálok.

Az *encomium* egy személy vagy tárgy dicsőítését jelenti, mely általában egy beszéd részeként fordul elő, ugyanakkor komplex szerkezetet alkot.²³ Babich értelmezésének eredetisége, melyet itt alkalmazni kívánok, abban rejlik, hogy az *encomium* retorikai formáját kiterjeszti a *hallgatót önmaga elé* dicsőítve és példaként állító beszédre. Ez nyilvánvalóan merész lépés Babichtól, aminek ő is tudatában van, mindazonáltal ennek segítségével olyan jelentéstartalmakat adhatunk a *Zarathustra* szövegének, melyek e nélkül árnyékban maradnának.

Az előadás elején egy tekintetben vázoltuk barát, ellenség és embert fölülmúló ember hármas pozícióját. A köztük lévő kapcsolatot az ok és a részvét fogalmai alapján vizsgáltuk. Az ok közvetlenséget tételező fogalma mellett azonban jelen van még egy fontos mozzanat a Zarathustrában, mely összeköti a barátot, a felebarátot, a fölmagasló embert és az embert fölülmúló embert. Ez nem más, mint a kísértet (*Gespens*t). Ha valakiben ez egy rémregény képzetét kelti, nem véletlen. Többek között Tobias Nikolaus Klass tett kísérletet a *Zarathustra* egykori irodalmi kortársak mentén történő értel-

²³ „Generally, *encomium* means the praise of a person or thing. While keeping this general meaning, 'encomium' also names several distinct aspects of rhetoric: a) A general category of oratory (nearly synonymous with "epideictic"), b) A method within rhetorical pedagogy (one of the "progymnasmata": Encomium), c) A figure of speech. As a figure, "encomium" means praising a person or thing, but occurring on a smaller scale than an entire speech." Gideon O. Burton, "*Silva Rhetoricae*" (rhetoric.byu.edu), (<http://humanities.byu.edu/rhetoric/Figures/E/encomium.htm>) Brigham Young University, 1996-2003. Szerkezete az említett *Progymnasmata* részeként alábbiak szerint épül fel:

„1) Describe the stock a person comes from:

- what people
- what country
- what ancestors
- what parents

2) Describe the person's upbringing

- education
- instruction in art
- training in laws

3) Describe the person's deeds, which should be described as the results of

- his/her excellencies of mind (such as fortitude or prudence)
- his/her excellencies of body (such as beauty, speed, or vigor)
- his/her excellencies of fortune (as high position, power, wealth, friends)

4) Make a favorable comparison to someone else to escalate your praise

5) Conclude with an epilogue including either an exhortation to your hearers to emulate this person, or a prayer.”

Im. (<http://humanities.byu.edu/rhetoric/Pedagogy/Progymnasmata/Encomium.htm>)

mezésére, amellet érvelve, hogy Zarathustra leírása megfelel egy vámpíré-
nak.²⁴ Mindez persze korántsem meglepő Jacques Derrida könyve, a *Marx kísértetei* után.²⁵ A kísértet a *Zarathustra* tizenkét fejezetében fordul elő, és talán éppen a *felebaráti szeretetről* szólóban legjelentősegteljesebb formában. Kísértet alatt ugyanakkor nem egy fogalmilag egységes mozzanatot ért Nietzsche.²⁶ Ideálokra és azok kritikájára vonatkozó jelentés mellett a *felebaráti szeretetről* illetve a *teremtő útjáról* fejezeteiben a saját követendő, ugyanakkor és félelmetes mozzanatának vagy értelmének megfelelője a kísértet. A jelentések ott különülnek el egymástól, hogy a megcsaló-közel kísértet mindig valami külső, addig a félelmetes-távols kísértet a saját. A gyűrű miatt azonban nem túl merész feltételezés, hogy a távolság e kategóriái éppen, hogy ellentétükre fordítandók.

Az *encomium* retorikai formája révén talán az ideál kérdésében is új utakat lehet megvizsgálni – hiszen az embert fölülmúló ember, amennyiben az nem más, mint a hallgató, a fölmagasló ember kísértete, nem ideál, hanem dicsőítő leírás és lelkesítés, de nem inkább és nem kevésbé retorikus az ismert nietzschei álláspont szerint, mint bármely más leírás. Az *encomium* egyben arra is magyarázatot nyújthat, hogy vajon miért is van szüksége Zarathustrának a részvételre, „utolsó bűnére”. A részvét ezen felbukkanásával ragadja meg Nietzsche azt a viszonyt, mely olvasó és Zarathustra között támad. Ez a részvét azonban semmiképpen sem azonos a részvét korábbi fogalmaival, lévén egy könyvnek nincsenek érzései. Éppen ez rejlik azon kettősség mögött, mely az első rész tanító Zarathustráját a negyedik rész „utolsó bűnére csábított” főszereplőjétől elválasztja. Ez a részvét rejtett és zárt, Zarathustra előlépésének motívuma és érettségének jele: „...Zarathustra megérett, eljött immár az órá: – ... Így szólott Zarathustra, és kilépett barlangjából”.²⁷ Nem kevés pátosszal Zarathustra vállalja a „részvételt” járó „szenvédést”, mivel ez a könyv ára (érdemes lenne itt ’a könyv mint barlang’ metaforáján is elgondolkodni). Ez a részvét viszont nem érzelmi, hanem textuális természetű – és az *encomium* az irodalmi formája. Zarathustra részvétét a fölmagasló ember iránt úgy határozhatjuk meg, mint a könyv retorikai formájának megnevezését. A *Könyv mindenkinek és senkinek* alcím szintén alátámaszthatja talán értelmezésünket.

²⁴ Például: „Akkor hamudat vitted föl a hegyre, csak nem tüzedet akarod most a völgyekbe vinni?” – mondja az Előljáró beszéd remetéje Zarathustrának. *Zarathustra*, I/40–41. Zarathustra előljáró beszéde.

²⁵ Jacques Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé*, Pécs, Jelenkor, 1995. A könyv hallatlan izgalmait ellenére sem fér jelen esszé keretei közé az eredményeivel való számvetés.

²⁶ A kísértet jelenségének sokarcúsága az, hogy sohasem egy, különös fontosságot nyer Derrida írásában.

²⁷ *Zarathustra*, IV/2833–2835, A jel.

Az önteremtés fogalma kapcsán kifejtettek alapján tézisem a következő. Az *encomium* mint retorikai forma kiterjesztett irodalmi alkalmazása révén Nietzsche a Zarathustrában *általános formában egy személlyel*, konkrétan az olvasóval szemben úgy jár el, hogy benne a dicsőítés tárgyát *egységes szabályrendszer és struktúra* meghatározása nélkül a legtávolabbi tárgyként, azaz az embert fölülmúló emberként határozza meg, akiről éppen azért, mert legtávolabbi és megborzongatóan félelmetes, már tudni fogjuk, hogy a legközelebbi, mivel pusztán a gyűrű választ el tőle. Az egységes szabályrendszer és struktúra hiánya úgy értendő, hogy az embert fölülmúló ember végig rejtve marad az olvasó előtt, legalábbis abban az értelemben, ahogyan a hősök egyébként meg szoktak jelenni.²⁸ Ez a 'legtávolabbi tárgy' ugyanakkor kísértet, és ez a kísértet-jelleg teszi lehetővé a gyűrű paradoxonának megértését. Ez azt is jelenti, hogy az önteremtés, annak Nehamas-féle fogalmával szemben, csak annyiban lehetséges, amennyiben *nem szerzőként*, hanem *olvasóként* állunk szemben a könyvben megformált retorikai struktúrával.

A Zarathustra és az olvasó kapcsolata párhuzamos a barátság nietzschei fogalmával. Ennek körüljárása maradt utoljára. „A jövő és a legtávolabbi legyen oka mai napodnak: barátodban az embert fölülmúló embert saját okod gyanánt szeresd.”²⁹ Itt az eddigiek fényében az az értelmezés kínálkozik, hogy ezek szerint barátunk révén tudunk magunkra mint legtávolabbira, mint az embert fölülmúló emberre tekinteni. Ebben az összefüggésben a barát számunkra az önmagunkká válás lehetőségét nyújtja. Ez azonban nem jelenti, hogy ez az egyetlen lehetőség. És van még egy meggondolni való mozzanat itt. Úgy tűnik ugyanis, Nietzsche saját, az olvasóval szemben vázolt pozícióját szintén ezen barát-elemzés mentén gondolja el. A könyv retorikai formája közvetít tehát Zarathustra, az olvasó, a barát és az embert fölülmúló ember között. A számunkra itt fontos mozzanat az, hogy a barát ezen struktúra jelentéstöbbletet hordozó eleme. Felfogható ugyanis mindez úgy, hogy a barát fogalmának sajátos értelmezése révén válik saját életünkbe beiktathatóvá a könyvvel való viszonyban megalapozott 'önteremtés'. Itt felkínálkozik számunkra az a régi közhely, hogy a könyv a legjobb barát. Erre azt kell felelnünk, hogy ebben az esetben csak a Zarathustráról van és lehet szó, kizárólagos módon.

Az *encomium* vázolt formája az embert fölülmúló ember kísértetével alkotja meg az önteremtés geneziséét a baráti viszonyban. Megfordítva viszont úgy is fogalmazhatunk, hogy amikor barátomhoz szólok, olyannak kell lennem, mint amilyen ez a könyv. A barátoknak egymás iránti részvétüket az *encomium* retorikája mögé kell rejteniük, és nyitottnak kell lenniük a másik ítéletére. És ellent kell mondaniuk.

²⁸ A Zarathustra ebben a tekintetben egy detektívregényhez mérhető, különös tekintettel Raymond Chandlerre.

²⁹ Zarathustra I/1555-1556, A felebaráti szeretetről

A BARÁTSÁG ÉS A SZERETET SZÍNFOLTJAI A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIA PALETTÁJÁN*

VERES ILDIKÓ

*Valami érthetetlen kapcsolat van a barátság és a csillag között.
Miért csillag a barát? És miért barát a csillag?
Mert olyan távol van és mégis bennem él?
Mert az enyém és mégis elérhetetlen?
Mert az a tér, ahol találkozunk nem emberi, hanem kozmikus?
Mert nem kíván tőlem és én sem kívánok tőle semmit?
Csak azt, hogy legyen, és így, ahogy van és ő van és én
vagyok, ez kettőnknek tökéletesen elég?
Nem lehet rá válaszolni. Nem is kell.
De, ha nem is lehet, barátom iránt mindig azt fogom érezni,
hogy csillag, a világegyetem rámragyogása.¹*

A FENTI IDÉZET KOZMIKUS, egyetemes, a szellem szintjén létező, lírai megfogalmazását adja a barátság alapminőségének. A következőkben néhány, a hazai gondolkodásban jelentkező barátságfelfogásról szólok, amelyek alapjaiban eltérő elméleti-filozófiai háttérből építkeznek. Így Heller Ágnes, Hamvas Béla és a keresztény gondolkodók közül néhány. (Brandenstein Béla, Nyíri Tamás, Kövér Alajos)

E. Lévinas egyik alapkérdése:” Miként lehetne fenntartani az emberek közötti Én-Te viszony sajátosságát anélkül, hogy ne a felelősség szigorúan etikai értelmére építenénk? És miként lehetne építeni az utóbbira anélkül, hogy meg ne kérdőjeleznénk a Buber által állandóan hangsúlyozott kölcsönösséget? Vajon nem ott kezdődik-e az etika, ahol az Én az Őn (Soi) fölött látja meg a Te-t?”² A Te és az Én megteremti a modernitásban lehetséges újfajta intim viszonyokat.

1.HELLER ÁGNES e vonatkozású elemzései főképpen korai írásaiban (A mindennapi élet, Az ösztönök, Az érzelmek elmélete, 1978) lelhetők fel. A mindennapi élet struktúrájában elhelyezi az intim szféra egyes elemeit, de részleteiben az érzelemháztartás elemzésekor tér ki a barátság működésére és, ha lehet ilyet mondani, szerkezetére.

* A szöveg a 046 757 sz. OTKA tutatási program keretei között készült.

¹ Hamvas Béla: Hamvas Béla Művei szerk. Dúl Antal Medio Kiadó 18. *A láthatatlan történet*, Sziget 202. o.

² Emmanuel Lévinas: *Nyelv és közelség* Tanulmány Kiadó-Jelenkor Kiadó Pécs, 1997. 108. o.

Az érzelmháztartásban az ember hierarchiát teremt elsősorban az életfeladatok között, majd érzelmi hierarchiáját is felállítja. „Az elsődleges feladatra jut a legtöbb érzésinvesztíció (beleértve a tette váltást, az érzésekért vállalt felelősséget), a hierarchiában alárendeltre a kevesebb, vagy pedig az investált érzések minősége, intenzitása lesz különböző. Ha ez nem így történik, akkor az individuum úgy érzi, hogy normát sértett, és „forszírozza” magában a feladat szempontjából releváns minőségű és erejű érzések kialakulását. Így forszírozza pl. Hamlet magában a bosszú érzését, mindkét vonatkozásban.”³

Mivel Heller szerint az érzelmháztartás kiteljesedése a polgári társadalomban indul el, a mindennapi élet etikai megnyilvánulásaiiban az embernek lehetősége nyílt érzelmháztartásának tudatos megalkotására és működtetésére.

A bölcséleti antropológiának is nevezhető ösztön-és érzelmelméletének elsősorban a marxi nembeli lényeg a fundamentuma. Alaptétele: „Az ember ... egységes ugyan, de a személyiség meghasonlott. Választott értékünk az egységes, magát a világ feladataiban megvalósító, érzelmekben gazdag személyiség. Ilyen személyiség vagy csak tendenciaképpen, csak kivételként létezik. Antropológiai általánossága tehát nem empirikus tény.”⁴

Az érzelmek fenomenológiájában alapvetőnek tartja az észlelés-cselekvésgondolkodás-érzés egységét. Az érzés fogalmát Plessnertől átvéve a következőkben adja meg. Lényege szerint érezni azt jelenti, hogy involválva lenni valamiben, s így az érzés Magamnak Valamihez kapcsolása.⁵ Ezen túl a személyes kapcsolatokban a Valakihez való kapcsolódása az Énnel. Az involváltság alapvető az emberi intim kapcsolatokban, így a barátságban is. Általánosságban lehet pozitív-negatív, aktív-passzív, közvetlen-közvetett, pillanatnyi-folyamatos, egész személyiségünket érintő vagy nem, mély-felületes, intenzív-extenzív, megőrző-kiterjesztő, múltra, jelenre, jövőre orientált. Mindezek a jellemzők a barátság vonatkozásában is meghúzzák az alapkontúrokat. Ezek, mint Heller mondja kombináltnak jelennek meg. Involváltságunk jelenthet teljes odaadást, ami az ún. *peak experience*, a csúcsmélység, amely nélkül nem lehet teljes az élet.

Lényeges aspektusa a barátság vonatkozásainak a néma és a voltaképpen nembeliség megkülönböztetése, s az utóbbiban helyezhető el a barátság mellett a szerelem is.

Az érzelmek fenomenológiájának lényeges eleme az intencionalitás, aminek következtében nemcsak kiválasztom, hanem teremtem is a világot. E vonatkozásban, bár erről Heller részleteiben nem szól, a barátságban a

³ Heller Ágnes: *Az ösztönök, Az érzelmek elmélete* Gondolat, Budapest, 1978.367. o.

⁴ Uo. 137. o.

⁵ Hemuth Plessner: *Lachen und Weinen, Van Loghum Slaterns' Unitgeve-maatschapping*, Arnhem MCMXLI

kiválasztottság feltételezi az egyenrangúságot, aminek következtében Én is kiválasztott vagyok. E kiválasztottal lakom be a világot.

Heller szerint minden saját-világ teremtése elsődlegesen kognitív, de az érzelem, mint háttér mindig jelen van. „Amikor cselekszem, észlelek, gondolkodok, akkor nemcsak „kiválasztom” azt, ami számomra döntő, alapvető, tehát ami énem fenntartását ill. kiterjesztését – a folyamatosság biztosításával – szolgálja, vagy pedig azt, ami énem fenntartása, kiterjesztése, folyamatosságának biztosítása fenyegetett, hanem meg is valósítom önmagam, koherenssé teszem saját világomat, és rányomom saját énem bélyegét mindarra, amit cselekszem, észlelek, és elgondolok. És fordítva: nem minden szelekció az én szabályozó funkciójának közvetlen függvénye.”⁶

Az érzelmek tipizálásakor Heller több felfogást értelmezve az ún. orientációs érzelmek elemzésénél a szeretet és a gyűlölet bináris kódjában gondolkodva fogalmazza meg, hogy: „Orientálnak abban, hogy kivel/vagy kikkel/való együttlét, illetve érintkezés kívánatos személyiségünk számára, kivel/vagy kikkel/való együttlét illetve érintkezés kerülendő. A szeretet a másik emberre mint személyiségre vonatkozó igen-érzés, a gyűlölet mint a másik emberre vonatkozó nem-érzés;”⁷ Az orientációs érzelmek érzésdiszpozíciók, amelyek időben tartósak. „Wittgensteinnek teljesen igaza van, amikor azt mondja: ha csak egy óráig szeretted, nem szeretted igazán...Kétségtelen azonban, hogy vannak olyan korok, melyekben a szerelem nem számít hitelesnek, ha nem egy egész életen át tart, és vannak olyan korok, melyekben egy-két hónapig tartó szerelem már nagyon is hitelesnek számít(ugyanakkor egy két hónapig tartó barátság aligha).”⁸

Az érzések fenomenológiájában további kitekintő elemzést jelent a partikuláris és individuális érzések megkülönböztetése. E vonatkozásban lényeges az odaadás dimenziója, amelyben az autonóm individuum félelem nélkül adja a kapcsolatba lényét. Mondhatnánk a feltétlen és a bizalommal telített odaadás szituációja ez a barátságban is. A partikuláris én „odaadása” esetén a szubjektum résen áll, gyanakszik akár szerelmi, akár barátinak nevezhető kapcsolat alakul. A partikuláris én odaadása mindig csak önmagának szól, ez csupán saját lényének meghosszabbítása pl. én gyermekem, én családom, én hazám kifejezésekben érhető tetten.

A csalódás, a fájdalom az odaadás folyamatának töréspontjait jelentik mind a barátságban, mind a szerelemben. Az individuum kialakulása hosszú és nehéz folyamat, de mint végső konklúziójában Heller mondja: „... individuumnak maradni egyre könnyebb. Szeretettel viszonyozni az őszinte szó-

⁶ Heller Ágnes: *Az ösztönök, Az érzelmek elmélete* Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 155. o.

⁷ Uo. 232. o.

⁸ Uo. 233. o.

kimondást, megvetéssel utasítani el a hízelgést, önmagáért szeretni azt, akit szeretünk stb. mindez kezdetben erőfeszítéssel jár, de végül is egyre természetesebb lesz.”⁹

Későbbi írásaiban¹⁰ általános elméleti szinten gondolja át e vonatkozásban pl. a felelősség, a tisztesség, a lelkiismeret, a jó-rossz problémáit, s a jó választásakor jön létre szerinte az első egzisztenciális választás. Ekkor kérdezhetem, hogy az adott szituációban mi a helyes cselekedet? A jó cselekedet választása egyben a felelősség választása a másik előtt vagy annak érdekében történik. A szimmetrikus kapcsolatokat preferálja, illetve felteszi, hogy alapvetően ezek dominálnak napjaink közös lét-világában. A tisztességes ember törődik a másikkal, amelyekhez a következő irányelvek kiindulópontként szolgálhatnak:

1. Mások sebezhetősége
2. A Másik autonómiája
3. A Másik erkölcsisége
4. Mások szenvedése¹¹

Az erkölcs archetípusa a kölcsönösségen nyugszik, az adok-kapok játékban a szabályok felrúgása következtében a „rossz”-nak minősülő lehetőségek állhatnak elő.

A fentiek – meglátásom szerint – kiindulópontként értelmezhetők a 21. sz. barátság-fogalmának átgondolásakor. Ha körül tudjuk írni, mi az, ami nem barátság, közelebb járunk az eredeti kérdésünkhöz. S itt merül fel az őszinteség és a bizalom, illetve az ezekkel való visszaélés az intim kapcsolatokban, így a barátságban is. Heller adós marad mindezek részletes kibontásával.

Levinas gondolatai, miszerint a Másikkal való kapcsolatunknak kell az etika középpontjában állni, termékenyítően hatottak Heller Ágnes személyiség-etikai nézeteire.

2. A SZELLEMI-FILOZÓFIAI hagyomány köztudottan merőben más hátteret jelent Hamvas Béla gondolatrendszerében. A barátságra vonatkozó nézetei nem csupán a racionalitás és az egzisztencialitás koordinátaiban működnek, hanem a hagyomány és az asztrológia szempontjai is megtermékenyítik. Hiszen az asztrológiában a barátság a 12 ház egyike.

Kérdéseink egyike: Vajon miért állítja azt, hogy a barátság mélyebben van, mint a szerelem? Miért jut el arra a végső konklúzióra, hogy a barátság az életproblémák klasszikus megoldása az emberi teljesség megéléséhez?

Hamvas Béla filozófiájában a barátság értelmezése igen sajátos módon eltér mind a marxista háttérből építkező Heller, mind a keresztény alap-

⁹ Uo. 331. o.

¹⁰ Heller Ágnes: A mindennapi élet elemi etikája. *Gondolat* 1993/5-6, General Ethics, Basil Blackwell, 1988, *Általános etika* Cserépfalvi Könyvkiadó Budapest, 1994.

¹¹ Heller Ágnes: A mindennapi élet elemi etikája. *Gondolat*, 1993/5-6 151-152. o.

állásból kiinduló katolikus vagy protestáns gondolkodókhoz képest. Számára a hagyományból eredendően, az aranykorban egyértelműen domináns, meghatározó ezen intim viszony, és határozottan csak férfiak közötti létezését jelenti azt követően is.

Amikor eredetét átgondolja természetesen Erosz egyik gyermeke, Aphrodité mellett Philia, a barátság őseréjét elemzi. Vajon miért egy istennő az, aki a barátságot csupán férfiak között véli megvalósíthatónak? Erre a kérdésre Hamvasnál nincs válasz, mint különösebb érvelés sincs más, e vonatkozásban kinyilvánított tétele mellett sem. Ez persze következik Hamvas esszéisztikus, ezoterikus stílusából is.

Egy hasonlóan csupán kinyilatkoztatott megállapítása: „A nő barátait elfelejti, szerelmeit soha. A férfi szerelmeit elfelejti, barátait soha.”¹² Talán rejtett válaszként azt kapjuk meg, hogy egyrészt a barátságnak három kizáró oka van: a hiúság, a góg, az ironia, amely feltehetően ezek szerint elsősorban a nőkben jelent dominanciát, másrészt a férfiak közössége az alapvető területe a barátságnak. Így: a szövetségek, a szerzetesrendek, az egyesületek, a hadsereg, futball stb. Ez utóbbiban például minden benne van, ami a férfikollektivitást jellemzi: szabály, fogadalom, egyenruha, ellenfél. Ha mindezt megértjük, talán megértjük azt is, hogy miért csak férfiak között létezik Hamvas szerint barátság.

A barátság fogalma kevésbé kapott teret a századok folyamán a filozófia történetében, s Emerson lesz az, aki a modern korban először veszi elő. Az antikvitásban természetes dologról van szó, a modernitás individualitása kevés figyelmet fordít az egyébként minden tekintetben fontos intim kapcsolatokra, így a barátságokra is. Emerson után megszűnik ez a hallgatás, például az Én és a Te viszonyát az emberi létben alapvetőnek tartó M. Scheler, Buber, F.Ebner, K.Barth munkáiban. Azonban az ő és hozzájuk hasonló fejtegetések elfogadhatatlanok Hamvas számára, mert mindegyik másra vezeti vissza a problémát, s nem eredendően meglévő és újjáalakuló létformára.

A barátságnak nincs története – jelzi Hamvas, de szerinte Lao-ce és Buddha barátai, a trójai háborúban szövődött barátságok vagy Szókratész barátaitól egészen modernitásig, művészek, költők barátságáig, a George-körig fel kellene dolgozni a témát.

És akkor mi is a barátság fogalma ezek után Hamvas szerint? A szerelem az ember minden erejét előcsalja, fölkelti és felkorbácsolja... az összes szenvedélyeket felébreszti ...az emberben lakó démonokat mind felszabadítja. A barátság az ember erőit összhangba hozza... Az összes szenvedélyeket

¹² Hamvas Béla Művei szerk. Dúl Antal 18. *A láthatatlan történet*, Sziget Medio Kiadó 198. o.

megfékezi.... Philia az egyetlen istennő, akinek megjelenésére az elementáris démonok lecsillapulnak és megbékülnek.”¹³

A barátság formáit szintén esszéisztikus aforizmaként csupán a jelzés és nem az értelmezés szintjén tárja elénk, ne keressük igazságértékét, de mindenestre a teoretikus utángondolást megérdemli! Miszerint: a hősies, intim, szellemi, játékos formákat az igazi barátság egyesíti: „... a hősiesség az, hogy feláldozom érte az életemet; a szellemi az, hogy ahol együtt vagyok vele, az a szellem világa; a játék az, hogy olyan vidáman játszom vele, mint a gyermek; az intim az, hogy feltárom magam. „¹⁴

3. AZ ELSŐSORBAN KERESZTÉNY hagyományból építkező hazai gondolkodók közül részleteiben kevesen foglalkoztak a barátság világi értelemben vett fogalmával, hiszen a felebaráti szeretet általános kiterjesztése a ténylegesen hívó ember számára ezen a szinten kínálja a megoldás lehetőségét egyéni szinten.

Kövér Lajos katolikus erkölcsstanában a megbecsülés a kiindulópont, amely értékelismerést jelent elsősorban. A felebaráti szeretet Isten és embertársunk iránti szeretet. Ez a szeretet- koncepció azonban önmagunk szeretetéből kiindulva az ellenség-szeretetig jut el.

Kövér elemzi és felsorolja e szeretet-fogalom elemeit, jellemzőit: felül áll a vér szaván, a közösség iránti felelősség, szolidaritás az alappillérei, amely nem azonos a részvétellel.¹⁵

A keresztény felebaráti szeretet általános kiterjesztése nem jelent „keret-nélküliséget”, hiszen valamilyen formában irányított, nem jelentheti a vaktában történő adakozást, áldozatot „...szüksége van az értelem megfontolt vezetésére, hogy célját elérje.”¹⁶

De miért kell szeretnem ellenségemet? Miért teszi Krisztus az ellenség szeretetét általánosan kötelező törvénné? Mert ezáltal talán leküzdhetőek a felebarátság elleni bűnök nagy része: így a gyűlölet, az irigység, a bosszú és a káröröm. „Az ellenség iránti szeretetnek két legfontosabb gyümölcse: a békeségre való készség és a türelem.”¹⁷ Az előbbi megbocsátást és a békülésre való hajlamot jelenti, már az önmagam feláldozásáig elmenő keresztény tanítás; vagyis ez a szeretet a rosszat nem rója föl, mindent eltűr, elhisz, remél és elvisel. (1 Kor 13,57)

¹³ Uo. 197. o.

¹⁴ Uo. 199. o.

¹⁵ Kövér Lajos: *Út, igazság, élet* Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, 1995. 225-227. o.

¹⁶ Uo. 228. o.

¹⁷ Uo. 230. o.

Nyíri Tamás alapvető etikájában a kötelesség, a lelkiismeret elveiből indul ki, hiszen ha valaki el akar jutni saját boldogságához és tökéletességéhez, ezt másokkal együtt érheti el, akik iránt felelősséget és kötelességet vállal. A felebaráti szeretet, a jó cselekedet mellett az elkötelezettség a másik boldogsága iránt alapvető a barátságban, gazdasági, kulturális, politikai, nevelési stb. közösségekben.¹⁸

A huszadik század keresztény gondolkodói közül a két háború közötti hazai filozófiai közélet kiemelkedő és meghatározó egyénisége volt Brandenstein Béla, aki munkásságának nagy részét egy zárt rendszerű filozófia megalkotásában látta. Rendszertana, filozófiai antropológiája, filozófiatörténeti, bölcséleti teológiai munkássága alkotja írásainak fő vonalát.

Etikájában tér ki részletesen a barátság értelmezésére. Az Isten által teremtetett szellemi lények, az emberek életének kiteljesedéséhez két alapvető dimenziót lát lényegesnek. Egyrészt a különböző életközösségeket, másrészt a magány belső építő szerepét. Ez utóbbira itt nincs módunkban kitérni, de az tény, hogy az egészséges magány megélése nélkül nem teljes az emberi lét és az Isten-élmény sem.

A beteljesedett emberi élet csak az istenközösségben valósul meg – mondja Brandenstein. A teremtetett szellemnek kiegészítője a Másik, mégpedig a sokféle Másik. Ezek többnyire spontán módon, különböző szellemi javakat létrehozó szellemi együttlétek is lehetnek, de mindez „... gyakran igen bensőséges, szoros életközösséget, sajátos testi-lelki-szellemi életegységet igényel.”¹⁹

A közösség szellemi léte a kölcsönhatást feltételezve függ a képviselt értékrendtől, s felelős annak megvalósításáért, sőt az értéktagadásért is, a szabadság-kötöttség kettősségében. A kölcsönhatás nem jelent kölcsönösséget, de gyakran döntő tényező.

Álljon itt egy olyan brandensteini idézet, amely jelzi, hogy Brandenstein néhol igen könnyedén ír akkor, ha kilép szigorúan zárt rendszeréből: „Ezek közül a közösségek közül nagyon sok futó, tünékeny, határozatlan alakú és mégis igen fontos az emberi élet alakulásában. Egy utazáson kötött rövid ismeretség, az előadó és hallgatója között kialakult közösség, egy múltó flört vagy szerelmi viszony, sőt két személynek az utcán történő egymást-megpillantása, egymás-szembe-nézése is, esetleg az egész életre ható ... élmény is lehet... csak arra a nagy felelősségre mutatunk rá itt is, amely mindenkit terhel, ha másra hat, mással együtt cselekszik, vele beszél, sőt csak ránéz, vagy akire ránéznek; bármely tett szó, pillantás, gesztus, arcmozdulat, vagy mindezek elmaradása is erkölcsileg igen jelentős lehet akárkinél...”²⁰

¹⁸ Nyíri Tamás: *Alapvető etika* Pázmány Péter Katolikus Hittudományi Akadémia Budapest 1988

¹⁹ Brandenstein Béla: *Etika*. Szent István Társulat 1938. 280. o.

²⁰ Uo. 284-286. o.

A bensőséges, mély közösségi alakzatok közül kiemelten foglalkozik a két legalapvetőbb kölcsönösségen alapuló, legkisebb, kéttagú életközösséggel: a szerelemmel és a barátsággal.

Ez utóbbról tekintünk ki témánk szempontjából.

A barátság nem egyszerűen pajtásosság, szögezi le már az elején, sem az erkölcsiséget már mélyebben megvalósító bajtársiság.

Az individualitás és a szabadság, ami utal az autonómiára is, jelen van a barátságban. Lényegét tekintve két egyén közötti szoros lelki és szellemi kapcsolat, tevékenység, amely sokszor befolyásolja mindkét személyiséget. Alapja a kölcsönös tisztelet és szeretet, amely hasonló szellemi nagyságú egyéniségek között jöhet létre elsősorban, de nem zárja ki a különböző szellemi szinten lévők közötti barátságot sem, abban az esetben, ha kölcsönösen tisztában vannak egymás szellemi méreteivel. Egy olyan tényleges lelki „kötelék”, „titokzatosnak” érzett lelki együttlét, amely egységesíti állásfoglalásukat, közös tevékenységeiket.

A barátság három fázisát különbözteti meg az egyén életében: 1. serdülő-kori magányból kibontakozó emberi lélek keresi társát; 2. a vágyat közép-pontba állító kifejlett ifjúkort; 3. az önmagába visszavonuló öregkor, amely zárkózottságában már kevésbé barátkozik.

A másik intim viszonyban, a szerelemben „... ha az mély és egyúttal valódi szellemi közösség, van barátság is: ezért nem véletlen, ha barátságból szerelem fejlődik, vagy ha maguk a szerelmesek lelki közösségük természetének megítélésében csalódva, barátságnak minősítik azt, holott már szerelem van jelen.”²¹

²¹ Uo. 288. o.

ÉRKEZÉS ÉS JELENLÉT

KELLER GYÖRGY

NEM A BARÁT ÉRKEZÉSÉRŐL és jelenlétéről szeretnék beszélni. Referátumom sokkalta szerényebb igényű. Csak a felebarátról lesz szó, pontosabban a felebaráthoz való viszonyról, mint önvizonyulásról.

Közhely, hogy Scheler számára minden észlelés, minden feltárlás alapja az értékintencionált érzések feltárló kapacitása. Ezen érzések lehetőségfeltetele pedig nem más, mint az érintkezési hajlandóság értelmében vett szeretet, mint a személy szüntelen öntranszcendáló mozgása.

A tényleges világhozzáférés struktúráját Scheler a szeretet faktikus rendjének nevezi. Tudjuk továbbá, hogy a faktikus világhozzáférés két formája a milió és a sors.¹ Scheler válasza azon kérdésre, hogy a milió és a sors alakulásaért felelős faktikus ordo amoris vajon mi előzi meg a fundálás rendjében, nagyjából a következő:

A személy ideális értéklényeként, transcendenciájának irányaként adódó preferencia-struktúrája

A VÉLETLEN

Az ezek által együttesen meghatározott milió és a sors egyaránt szociális jellegű, azaz az együttlét alapstruktúrájával bír.² Az együttlét sajátossága a „mi”, illetve az „én” és a „te” dialektikája. Az én egységét az érzés-struktúra egysége jelöli ki, azonban ez az egység is az alakuló (mert egymást alakító) „én” és „te” kölcsönviszonyának függvénye.

Ebben az értelemben az „én” társas eredetű, mint folytonos önmegkülönböztetés produktuma.

A másikat szociális személyként mindenekelőtt a megnyilvánulás, mint az élet alapfenoménje jellemzi. Semmit sem észlelünk élőként, ami nem gyakorolja a nem-szimbólumként való megnyilvánulás képességét. Az idegen-észlelés folyamatát Scheler a szimpátia lényegéről és formáiról írott textusában, mint a szocialitás fundáló aktusát beleérzésnek nevezi.

Ez lényegileg annak képessége, hogy egy megnyilvánulásban valamely jelentés prezenciáját észleljük, (tehát nem a valami valami helyett állásának,

¹ (GW 10: 349. Ordo amoris. In: Schriften aus dem Nachlaß. Bd.I.: Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bonn 1986)

² (Erről bővebben ld.: *Ilja Srubar: Vom Milieu zu Autopoiesis. In: Jamme/Pöggeler: Phänomenologie im Widerstreit. F/M. 1989*)

valami másra, jelen nem lévőre utalásnak ágostoni szimbolizmusa értelmében beszélünk itt jelentésről).

A beleérzés azonban nagyjából csak annyit konstatál, hogy a másiknak – mint élőnek – élményei vannak, anélkül, hogy ezen élmények mibenlétéről tudna.

Az érdeklődés azon foka, amely a másik élményével in concreto is el kíván számolni, a scheleri keresztségben az utánérzés nevet kapja. (Bő tíz esztendővel Scheler előtt Theodor Lipps még azt nevezte „beleérzés”-nek, nem gondolva a konkrét jelentés észlelésének Scheler által feltárt lehetőségfeltételére.)

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy az utánérzés tartalmának konkrét volta még nem azonos ezen tartalom realitásának tudatával, amely csak az együttérzésben adódik.

Az együttérzés egy személy faktikus ordo amorisához való hozzáférés maximuma, amelyhez a mások élményeit látszatszerűekként kezelő timetikus egocentrizmus leírásán át jutunk. (*GW* 7:69. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern 1973)

E ponton merül fel a kérdés: Egyáltalán mihez is fér hozzá az együttérzés? Avagy: Mennyiben tárul fel a személy itt?

Látni kell egyrészt, hogy az élmények konkrét faktikus struktúrájában a személy semmiképp nem oldható fel.

Másrészt nehezen kerülhető el az együttérzésben feltároló konkrét élményvilág és a másik önészlelése közötti ellentmondás. (Miért is kellene azonosnak lennem faktikus élményeim összességével?)

Utóbbi nehézség hármas gyökézzel bír:

Egyrészt: A személy önmagához, mint szellemmel bíróhoz, tehát pszichovitalis aktusait eltárgyasítóhoz fér hozzá.

Másrészt: A személy önmaga számára mint elvileg végtelenül nyitott, azaz a kimeríthetatlenség értelmében transzcendens van jelen – már amennyiben (és ez fontos) – valami transzcendens jelen lehet.

Harmadrészt: A személy önmagát lényegileg egységesként tapasztalja, ami nagyjából annyit tesz, hogy nem részekből, tulajdonságokból, de még nem is aktusokból összetettként.

Mindezeknek megfelelően a másik észlelésének magasiskolája az volna, ha úgy érezhetnénk felebarátunkat, ahogyan ő érzi önmagát. (Fontos, hogy a hozzáférés módja „érzés”, mivel az intim személy (mely lényegileg különbözik a szociális személytől) nem ragadható meg objektíváló aktusok által.)

Annak érdekében, hogy felebarátunkra úgy tekinthessünk, ahogyan ő tekint önnönmagára, nélkülözhetetlennek tűnik azon kérdés megválaszolása, hogy vajon ki is lehet ez az önmaga?

Látnunk kell, hogy, ha erre azt a kézenfekvőnek tűnő választ adjuk, hogy nyilván az ideális ordo amoris, azaz a világ- és önhozzáférés eszményi struktúrája, valójában nem könyvelhetünk el jelentős eredményt lévén, hogy

- a) az ehhez való közvetlen hozzáférés kissé problematikusnak tűnik
- b) illetve, hogy a személy legkevésbé sem azonos ideális értéklényegével.

Annyi szintén nyilvánvaló, hogy a faktikus ordo amoris, azaz a milió és a sors struktúrája szintén nem a maga a személy.

Azt sem mondhatjuk, hogy a milió, a sors, továbbá a személyként történő létezés ideális iránya együttesen alkotná a személyt, hiszen utóbbi –mint élő– lényegileg egységes, azaz önmaga számára elsődlegesen egységként adódik.

Észre kell vennünk, hogy az önmaga számára adódás a személy esetében kettős:

- a) egyrészt a személyes értékesség emocionális adódása
- b) másrészt szellemi adódás, azaz a faktikus lét mint pszichovitalis lét tárgyas adódása

Ez utóbbit nyilván a faktikus ordo amoris – legalább részleges – feltárulásának tekinthetjük. Amikor tehát szerzünk a másik személy szellemi szeretetéről és ennek feltáró kapacitásáról beszél, nem szabad figyelmen kívül hagynunk e beszéd alapvetően kettős értelmét.

- a) Egyrészt szó van itt a faktikus milió és a sors struktúrájához való hozzáférésről, amely lényegileg objektíváló aktusokkal történik (hisz, ahogyan Scheler fogalmaz „a szellemtiszta tárgyasítás”).
- b) Másrészt pedig a személy érző önfeltárásáról, azaz a jellegzetesen objektíválhatatlan többletbe való hozzáférésről.

Persze kézenfekvő, mégis hibás volna e többletet a másik „objektíválhatatlan szellemének” nevezni. (Habár a szellem ténylegesen objektíválhatatlan, az intim személy vonatkozásában nem minden.)

Ha célunk, hogy -ha nem is az egész- de legalább a felebarátunkat úgy érezzük, ahogyan ő érzi magát (és nem csak az, hogy aképpen lássuk, amiképp ő látja önmagát), az érzésállapotokról szóló scheleri tanhoz kell fordulnunk.

A Formalizmus-könyv szerint az érzésállapotok az intencionális érzésekkel ellentétben nem bírnak intencionalitással és inkább az érzéstartalmak sajátos passzív transzformációinak nevezhetjük őket. (*GW 2: 261. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern 1980*) Valójában a világ- és önmegélés „visszhangjai”; egyrészt az ideális ordo amoris és a környezet, illetve a sors harmóniájának/diszharmóniájának jelei.

Másrészt az ideális ordo amorisban adott értékírányok faktikus törekvések tartalmaiként történő realizálódásának, illetve e realizálódás elmaradásának jelei.

A preferencia-rendszer érvényesüléséről, vagy sérüléséről van itt szó (pl. a gyász és hiánya). Az érzésállapotként adódó kétségbeesés illetve boldogság

valójában az önhozzáférés legmagasabb foka, amelyek pillantása az intim személy legmélyebb rétegeibe hatol.

Persze a személy-lét rétegeivel, mint Peer Gynt-től is tudjuk, rettentő mód vigyázni kell.

Annak érdekében, hogy a hagyma-szerűvé válás rizikóját minimálisra csökkentsük, egyetlen dolgot tehetünk: Fel kell tárnunk a személy objektíváló ön-látása (szellem) és az érzésben megvalósuló, nem objektíváló-jellegű ön-feltárás közötti viszonyt. A személy ön-látásában vitálfunkciói tárgyiasulnak, mindazok nagy öröme, akik e szellemi aktust felebarátjukkal együtt végrehajtva (mert mi más lehetne a „szellemi” szeretet, mint ez az együttes végrehajtás?) nagysokára hozzáférnek az intim személy tulajdonképpeni önészlelését jelentő érzésállapotokhoz. Az ideális ordo amoris, amely állítólag a személy ideális értéklényege, tulajdonképp csak a faktikus pszichovitalis egységként adott személy feltárásán keresztül válik hozzáférhetővé, közvetlen módon soha sem. (Scheler az erény rehabilitációjáról írott szövegében szemléletes példákon keresztül mutatja fel azt a belátást, amely szerint a tárgynak előbb szabaddá kell válnia a szeretet jellegzetesen szellemi aktusával szemben) (Vö.: *Zur Rehabilitation der Tugend. In: Umsturz der Werte. GW. 3. Bern 1972*)

Látni kell ugyanakkor, hogy az intim személy megértésének igénye az egyedüli, ami lehetővé teszi egyáltalán a másiknak akárcsak élőként való észlelését is, mivel mind a személy, mind pedig az élő a pusztá fakticitásban ki nem merülő sajátos többlettel rendelkezik.

A szeretetteljes viszonyulás hiánya nem más, mint a teljes értékprézencia tudata, azaz azon tudat, hogy már nincs miért érezni, mivel már „minden eleve érezve van”, minden eleve jelen van, akár mint önértékünk, akár mint - ami itt ugyanaz- másvalaki értéke.)

A szeretet pedig gyakorlatilag az a mozgás, amely azon bizonyosságból táplálkozik, hogy értékként csakis az lehet jelen, ami egyúttal érkezik is, mint tehát a ki-nem-mérettség többletével bír.

Fontos megjegyeznünk, hogy minden feltároló három tekintetben is valamiféle fel-nem-tároltra és egészében soha fel nem tárolóra utal:

Egyrészt: Számomra a másikhoz – pontosabban a másikkal – való kölcsönviszonyomban fel nem tároltra.

Másrészt: A másik számára saját (azaz a csakis őt, mint egyedi pszichovitalis lényt „megillető”) faktikus ordo amorisából fel-nem-tároltra.

Harmadrészt: A másik számára az ő személyes ideális ordo amorisából fel-nem-tároltra, azaz az értékek eszményi feltárolásrendjének a tényleges miliővel és sorssal alkotott kontrasztjára.

Nyilvánvaló, hogy az elsőként említett szempont semmiképp sem lehet élményszerűen jelenlevő a két utóbbi aspektus nélkül, amelyek valójában tartalmat adnak neki. (Az élményszerű prézencia itt annak érzését jelenti,

hogy mi magunk is épp így, azaz többé-kevésbé „hiányosan” tárulunk-tárulhatunk fel önmagunk és a másik számára.)

A másikhoz tehát, mint önmagához folyton alakulóban lévő reziduális hiányokon keresztül viszonyulóhoz van viszonyunk a felebaráti szeretetben, melyben a másikat úgy látjuk és érezzük, ahogyan ő látja és érzi önmagát, avagy, -ami itt ugyanaz- ahogyan saját magunkat is észleljük.

***„jaj, annak, akinek nincsenek barátai,
mert ellensége lesz az,
aki halála után ítéletet hoz felette”***

BARÁTSÁG ÉS TESTVÉRISÉG

LOSONCZ ALPÁR

S ZÜKSÉGES MÁR A KEZDET BEN fényt deríteni azokra a kérdésirányokra, amelyek távlatai mindig jelen lesznek a barátság és a testvériség metszéspontjainak feltárását célzó – itt következő – elemzésben. Mindenekelőtt, azt a kérdésköteget szeretném megfontolni, amely a barátság és a testvériség relációit gyűjti össze. Mert a címben bennefoglalt viszonylat a barátság és a testvériség között, az „és” kötőszó nem valamilyen harmonikus relációt hivatott sejteni. Ellenkezőleg, analízisem tétje pontosan abban rejlik, hogy a barátság és a testvériség közötti feszültségterhes viszonyt járjam körül. Ha ugyanis konfliktusok nehezednek erre a relációra, úgy lehetséges-e azzal a meg gondolással élnünk, hogy a barátság, *mint* testvériség teljeseedik ki? Mondhatjuk-e, hogy a barát része a testvériesülés folyamatának, vagy, hogy a testvérek egyben barátok is? Vagy kénytelenek leszünk, némileg lemondóan megállapítani, hogy „barátság *vagy* testvériség”, az útelágazást hangsúlyozva?

Ezenkívül, amennyiben a barátság és a testvériség kereszteződése i foglalkoztatnak bennünket, úgy jelez nem kell, hogy mindenütt beleütközünk az etika és a politika relációinak szövedékeibe, és ezek kapcsán az *affektív* politikai közösség problematikumába. Közösség alatt, legalábbis formális értelemben, egybetömörülést, együtt-létezést értek, amelyet az a tudat kísér, hogy valamilyen egységes vonatkozás egybefogja a közösség tagjait, akik ezen aspektus alapján integrálódnak. A közösség a tagjai között a lehető legtöbb dolgot osztja meg, a közös tapasztalatok részelemei beilleszkednek a közös vállalkozásba. A kérdés adódik: vajon a barátság és a testvériség, mint az együttlétezés formái, amelyek a zárvány-élet meghaladásának igényét jelzik, a közös tapasztalatok milyen megosztását, az adományok milyen cseréjét jelenti?

A barátság és a testvériség kapcsán számíthatunk az önvonatkozás és a máság szerteágazó problematikumára. Vajon a másik itt etikai vagy politikai „Má sik”? Vajon az egyik kizárja a másikat? A barátság és a testvériség min denképpen az asszociatív készségeinket domborítják ki, amelyek mintegy a személyek létét teszi tágasabbá. Ám, amennyiben a politika közege felé kívá nok közelíteni, mellőzhetetlennek bizonyul, hogy előbb vagy utóbb mérle gelyem a disszociatív vonatkozások jelenlétét is a barátságban és a testvériségben.

Más szóval, a barátság és a testvériség a közörtliség tereit nyitja meg, és az egymással való törődés, tehát sajátos kötelékek jelentéseit emeli homlok térbe. Ennek kapcsán kérdezhettünk rá arra a beállítottságra, amely lényege, hogy az ember egyszerre vállal felelősséget önmagáért és másokért. Ugyanis, amennyiben a görögök felé tekintünk vissza, akkor látnunk kell, hogy a

barátság és az önvonatkozás, hovatovább az önszeretet sajátos relációinak firtatását kaptuk örökbe.¹ Ám egyáltalán nem az a szándékom ehelyütt, hogy az antik vagy akár a később kifejezésre jutó barátságértelmezések legfontosabb állomásait regisztráljam, csupán azokat az irányulásokat veszem tekintetbe, amelyek további kiindulópontként szolgálnak. Megelégszem ugyanis azzal, hogy néhány mondat erejéig betekintést nyerek az önszeretet aporetikus összefüggéseibe, és figyelembe vesszük az önmagunkkal fenntartott barátság szerepét a platóni-arisztotelészi hagyományban. Továbbbszöve a fonalat, az egymásrautaltság és az önmagunkhoz kötött élet, mai szavakkal élve az interszubjektív és az intraszubjektív élet feszültséggel közvetített relációja áll elébünk. Nem tekinthető véletlennek, hogy Arisztotelész az önmagunkkal való barátság fogalmát az autarkia-eszménnyel való foglalatосkodás szomszédságában tárgyalja, ami fényt vet az önvonatkozás illúziókkal teli folyamataira. Ismét kortárs fogalmakat használok: a másikkal való szembesülés elengedhetetlen ahhoz, hogy az önelsajátításra, önmegismerésre vonatkozó végtelen folyamat meginduljon, a másik kiiktathatatlan dimenziója az intraszubjektív dinamikának. Vagyis, a barátban rejlő másság az önmagaság korlátjait vonja be a világosságba, a másikat mindig *kevésbé* nehezen ismerjük meg, mint önmagunkat: a barátság, a másikkal való törődés az önmagunkra vonatkozó szüntelen rákérdezésre sarkall.

Másképpen szólva: a barát kérdéseket közvetít számunkra, amelyek az önvonatkozásunkat tartja mozgásban, kifejezésre juttatja kérdéses mivoltunkat. Akármennyire is önmagunkra vagyunk utalva, az önmagunkra irányuló felejtés, a tompító belefeledkezés is sajátunk, éppen ezért a barát az ébrenlétet, mégpedig az önmagunkra vonatkozó ébrenlétet közvetíti számunkra. Minden bizonnyal idekapcsolhatjuk az önmegőrzés erkölcsi eszméjét is,² ugyanis az önmegőrzést a személynek azon erőfeszítése jellemzi, hogy a másik számíthasson rá. A barátság felelősségszerkezete egyesít két jelentést: azt, hogy számít valakire, és ezt a tényt egyesíti azzal, hogy „számadással tartozik valamiről”. Egyesíti a két jelentést, miközben a másikat megszólító kérdésre „hol vagy” adandó válasz mindig a „jövök”. És a barátság nem azon személyek aktusközössége-e, akik bármikor azt mondják, vagyis hajlandóak azt mondani, hogy „jövök, itt leszek számodra”?

Ezért kell hangsúlyoznunk, hogy félrefognánk, ha a barátság által gerjesztett mozgásba valamilyen sziklaszilárd Én-szerkezetet vetítenénk bele. Mi sem segít jobban a barátság kölcsönösség-szerkezeteinek megértésében, mint Platón tükör-metaforológiája. Hiszen nála bukkan fel a tükörmetafóra, amely

¹ H. G. Gadamer, *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, In: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Mohr, Tübingen, 1987, 396-406.

² P. Ricoeur, *A történelem és a fikció kereszteződése*, In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris kiadó, Budapest, 1999, 407.

világossá teszi, hogy az önmegismerésre irányuló törekvéseink nem a partikularitás keretein belül való tartózkodást, hanem a kötelékek meglétét juttatják érvényre. A tükörben, ahogy a *Phaidrosz*-ban olvashatjuk, önmagunkat látjuk, de, ha figyelembe vesszük a barátok közötti kölcsönösséget, úgy a kölcsönös tükröződésben nem a partikuláris távlatok, hanem a kötelékek csillannak fel. Ha emlékezünk az imént alkalmazott fordulatunkra a kérdéssel kapcsolatban, akkor, a barátság kölcsönösség-dinamikája, a reciprok-irányú logikájú önvonatkozásban, az egymás felé közvetített kérdésekben rejlik...

A kölcsönösség vonatkozásait azonban nem érthetjük félre, itt mozgásirányokról van szó, amelyek azonban ismételten megszokadnak. Ott vannak valóban a hagyományban azok a robusztus jelzések, amelyek a barátok közötti kölcsönösség, és a homológia jelentéseit idézik fel. Ugyanakkor éppen a kölcsönösség, közelebbről a kölcsönösség gyakorlására irányuló igények ejtenek zavarba bennünket. Mert, a kölcsönösség igénylése a barátság boltívei alatt, netalán az aritmetikai arányok megvalósítására irányuló igény a másik vonatkozásában, nem éppen a barátság megkérdőjelezését, lényegtelenítését hívja elő? Látnunk kell azokat a töréspontokat, amelyek megszakítják a kölcsönösség áramait, nevezetesen a hűség és felelősség többletét, amely felülmúlja a kölcsönösségre támaszkodó jelentéseket. A barátság voltaképpen nem illeszkedik a szubjektivációnak sem a szerződés, sem a humanitárius segítség intézményrendszerében tapasztalt formáihoz sem. Mi sem lenne nagyobb tévedés, mint, hogy a barátságot egyfajta szerződésszerűen megállapított aritmetika világába, vagy, hogy olyan relációkba helyezzük, amelyekben egzakt módon meghatározást nyer, hogy ki az adományozó, és ki az adományt elfogadó személy.

Megállok egy pillanatra, mielőtt tovasietnék a barátság és a politika viszonylatainak³ taglalása felé. Mert, szükségszerűnek bizonyul, hogy felmerül a kérdés: nem erőszakolt gesztust jelent-e, hogy a barátság távlatából magyarázat nélkül átlépünk a politika területére? Vajon analogikus vagy más viszonyokat kell tetten érünk a barátság és a poliszban felszínre kerülő vonatkozások között? A közszférába való belépés meghatározott deperszonalizációt igényel, a közszféra nem úgy sejlik fel előttünk, mint a privát szférából eredő, csorbíthatatlannak bizonyuló, hiteles megnyilvánulások terepe.⁴ Ugyanakkor ezt az állítást

³ Ebben az írásban, sajnos, nem esik szó egy olyan kérdésről, amely megkerülhetetlen: a barátság és a piaci relációk. Legalább említek egy releváns tanulmányt a skót felvilágosodás kapcsán, amely bemutatja, hogy a skót felvilágosodás képviselői szerint a kommerciális vonatkozások erősödése tág terepet jelent a barátság kiteljesedése számára, A. Silver, *Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology*, *The American Journal of Sociology*, 1990, 6, 1474-1504.

⁴ Ezt a nem-expresszív megfontolást részletesebben kifejtettem a *A szív és a szem: a bűn a politika távlatában* című írásomban, in: *A bűn, Lábjegyzetek Platónhoz*

nem kell félreérteni. Nem arról van szó, hogy szakadék tátongna a mindig közügyeket értelmező politika és a magánszféra között. Aligha hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a politika szereplői úgy mozognak a politika terepén, hogy nem hagyják maguk mögött személyi vonatkozásrendszerüket, ennél fogva baráti kapcsolataik erőteljesen befolyásolhatják cselekedeteiket. Csak-hogy, a barátság jelentései önmagukban még nem képezik azt az ugródeszkat, amely a politika terepei felé lendítenének bennünket. Lássuk be a barátság és a politika összefonása egyáltalán nem magától értetődő. Nem szűkölködünk figyelmeztetésekben, amelyek azt jelzik, hogy a barátság bevonását a politika közegébe feszültségek jellemzik. Hiszen pl. a barátság átvitele a politika földjére aláaknázhatja a politikai tekintély érvényrejuttatását (Ciceró), azt bizonyítván, hogy a magánszférából fakadó barátság megrendítheti a politika biztonságát. Vagy, megfordítva a perspektívát, a barátoknak a politikai rivalizálásba, az oldások és a kötések, a politikai szövetségek, érdekházasságok világába való belesodródása magát a barátságot veszélyeztetheti. Ráadásul a politika áttekinthetetlen világa, a politikai „mi” és „ők” közötti határvonalak folytonos módosulása, a képlekenység is meghiúsíthatja a barátság megerősödését.

A barátságot (a benne feltáruló szingularitást) akkor pillanthatjuk meg a politikában, és akkor tehetjük tárgyá politikai jelentéseit, ha nem felejtjük el, hogy a politikában olyan szerepkörök jutnak szóhoz, amelyek polemikus jelleget hordoznak. Továbbá, amennyiben azt a kérdést kívánjuk körüljárni, hogy a barátság milyen helyet foglalhat el a demokrácia által övezett politikai rendszerekben, akkor aligha tekinthetünk el a jogi perspektívák figyelembevételétől. Hol, mikor, és miáltal válik tehát a barátság a létrejövő politikai jelentések tárházává, miért lehet ama materialitás, jelesül a barátok közötti tér, egyben a politikai vonatkozások hordozójává?

Amennyiben a barátságra utaló metaforológiai területén járunk, úgy, némi ugrást kockáztatva, Ciceró gondolata kerül elébünk. Az a mód, ahogy az exemplárisrá váló barátságról szól, voltaképpen az előzetesen létező mozzanatok továbbviteléről tesz tanúbizonyságot. Az exemplar képet jelent, de mint exemplum másolatot is, reprodukciót.⁵ Két értelmet fedünk itt fel, az egyik az eredettel, a másik pedig a másolattal függ össze. Ciceró azt mondja, hogy az igazi barátba vetítjük ki ezt az exemplart, saját kétszeres eszményünket, a barátban ismerjük meg önmagunkat, mint jobbat, ugyanazt az önmagaságot, amely azonban mindig jobb, mint mi.

(szerk. Dékány A., Laczkó S.), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány Librarius, 2004, 278.

⁵ Erről lásd: J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, Paris, 1994. Derrida törekvése arra irányul, hogy analógiákat állítson fel a testvériség és a republikánus demokrácia között, mert a republikánus demokrácia ritkán legitimálja magát a testvérisülésre való hivatkozás nélkül.

Számunkra különösképpen fontos, hogy arról olvashatunk: a közsféra és a politikai közeg legfontosabb helyei őrzik a nagy és a kevés alkalommal felszínre jutó barátságok nyomait. Az exempláris barátságokon, amelyeknek híre messzire száll, ott van a közsféra felé mutató érdeklődés, a közügyekben való részvételre utaló elkötelezettség felségjegye. Az ész és az erény nem szoríthatók a privát szféra területeire. A közsféra, mondhatnánk, a barátság helyeit foglalja magában.

Hallgassuk meg most Hannah Arendtet is, akit mindenképpen szóba kell hoznunk, amennyiben a barátság és a politikai viszonylatáról értekezünk. Arendt görögség-rajzolatában ott vannak azok a filozófusok, akik az agonális élet kontextusában, az athéni polgárokból a barátságra vonatkozó készenlétet pillantják meg.⁶ Ezek szerint a közösség létrejöttét az a tény karakterizálja, hogy különböző és egyenlőtlen polgárokat fog egybe. Márpedig ez az egybetartás az egyenlősítés processzusait feltételezi. Nos, a barátság nem más, a politikai szférájából fakadó egyenlősítés, ha úgy tetszik, egyfajta folyamat, amely felülemelkedvén a javak birtoklására irányuló igényeken, kötelekeket teremtet.

Ugyanakkor, a barátság létrejötte nem a kiegyenlítődést jelenti. A közöshöz lépésben kooperatív hangoltságot látunk, a barátok számára közösen nyílik meg a világ. Ezzel máris közel kerültünk ahhoz a vonatkozáshoz, amely érdekelt bennünket. Igaz, Arendt kissé óvatosan csupán a barátság politikai *dimenziójáról* beszél. Mégis, a barátságot politikai jelentésekkel övezi, mint-hogy minden, ami a polisban történik valamiképpen a barátsággal függ össze. A barátok közötti beszélgetés során sajátos megértési készség fénylik fel: a dialógus nyitottságában tartózkodó barátok megértik az egymás vélekedésében (doxa) inherensen rejlő igazságot. Nem tűnékeny rokonszenv tárul fel itt, az így megalapozott egység erőteljesebb, mint bármely érdekszövetség, új létmódot jelent. Ennek kontextusa az emberek közötti eredendő pluralitás. A barátság politikai távlatát akkor ragadhatjuk meg, ha teret adunk annak a lehetőségnek, hogy a közös világ különbözőképpen nyílik meg minden ember számára, plurális távlatokban.

A barátok, akik elbeszélik mindazt, amit megpillantottak, felfedik magukat egymásnak, és készenlétet tanúsítanak a vélekedéseikből sarjadó igazság befogadására. Pontosan ez a megértési hajlam a pluralizmus vonatkozásában a *par excellence* politikai képesség, folytatja Arendt, amelyet gyakran szembeállít a magányba záruló filozófiai beállítottsággal. Egyfelől ott van a barátok között nyíló térben a pluralitás megerősödése, a pluralitásban való élet, másfelől ott van a magányból szóló filozófus, aki kerülve a pluralitást az igazság diktatúráját gyakorolja. A barátságból eredő követelmények felülmúlják az

⁶ H. Arendt, *Philosophy and Politics, Social Research*, 1990. Vol. 57, No. 1, 82.

igazság iránti elkötelezettséget, hadd jegyezzem meg, problematizálva ezzel az igazság iránti univerzális elkötelezettséget.

Egyelőre azonban lépünk vissza néhány gondolat erejéig Arisztotelészhez. Az ő gondolatait mindenképpen ismernünk kell, amikor a barátság kötelékeinek politikai relevanciáját vizsgáljuk. Nos, amennyiben Arisztotelész beszédmódjához, érveléséhez értelmezzük, azt tapasztaljuk, hogy a barátság ellentmondásos helyet foglal el a politika közegeivel kapcsolatban. Sajátosan instabil helyzetről kell beszélnem. Mert a barátság egyszerre van a politika közegein belül és ezen a szférán túl. Ugyanis, ha az arisztotelészi filozófiát választottuk irányjelzőnek okfejtésünk számára, akkor látnunk kell, hogy a barátság kötelékeiben olyan többlet jelenik meg, amely meghaladja a politikai közösség határvonalait, pontosabban a barátság maga is választóvonalakat állít elénk a politikai és a nem-politikai szféra között. Mert a barátság által afirmált kohézió erősebb, mint az igazságosság, másképpen szólva, a barátság nem igényli az igazságosságot, ugyanakkor az igazságossággal jellemzett viszonyokba hiányvonatkozás íródik bele, azaz az igazságosság igényli a barátság gyakorlását.

Viszont ha az igazságosság és a barátság között az imént említett hierarchiát tételezzük fel, akkor menthetetlenül kérdések merülnek fel. Hiszen, ha a barátság magasabb rangú, mint az igazságosság bármilyen formája, lett legyen az kommutatív vagy disztributív jellegű, akkor a barátság vajon nem éppen a polgári állapotot teszi fölöslegessé? Gondoljunk csak meg, amennyiben a törvényhozó eszményképe a barátság, és nem az igazságosság, ahogy ezt Arisztotelészből valóban kihámozhatjuk, akkor nem azt kell-e megállapítanunk, hogy paradoxális módon a törvényhozó önmagát teszi feleslegessé? Továbbá, ha úgy érvelünk, hogy az igazságosság gyakorlásán mindig ott van a kényszer jegye, a jogi fellépés bélyege, viszont a barátság az erőnnel hozható összefüggésbe, akkor nem ismét arra a konklúzióra jutunk, hogy mind a törvényhozó, mind a polgári állapot csupán a barátság *híján* léteznek?

Érvelésünk ezen a pontján meg kell vizsgálnunk még a barátság jelentésköreibe beleékelődő bizonytalanságot is. A barátság esélyt ad, de veszélyeket is rejteget. Szüntelenül cselekvőnek kell lennie, és ez a tény tudatosítja bennünk, hogy a barátságot mindig sajátos időtávlatba kell beállítunk. Pontosabban fogalmazva, a barátságnak szerves része az időnek való kitettség. A barátok ugyanis mindig megerősítik egymást mások előtt, mások számára, de egymás között, egymás számára is. Még az a barátság is, amely erős köteléket formál meg, igényli a megerősítést. Nem véletlenül, hogy az antik szerzők is nemegyszer szót ejtenek arról az időről, amely lényegében a megpróbáltatás ideje, más szóval, a barátságnak az idő múlása során kell afirmálódnia. Még akkor is, amikor az eszményi barátság fogalma kerül szóba a filozófiatörténetben, tudnunk kell, hogy ezen az idealizáción ott van az idő pecsétje. Amennyiben a barátságot úgy fogjuk fel, mint amely átvészével bennünket az

életen, akkor ennek részét alkotja egy alapvető bizalom, amely helytállásként folyvást megerősítést nyer.

Megfigyelhetjük azonban, hogy a legeszményibb barátságban rejlő bizalom is ezzel az imént jelzett időbeli kivetítés feszültségével telítődik. A barátságot mérlegre kell tenni. Mindig választanunk kell a hamis és az igazi barát között, azaz a barátság sohasem nyilvánul meg úgy, hogy ne fenyegetné a hamis barátság, és hogy ne legyen szükséges döntésszerűen megkülönböztetni hamist az igaztól. (Ezért szorul kritikai meggondolásra az eszményített barátság alakzata, amely a misztika beszédmódját idézve a „lelkek összevegyüléséről” értekezik, amely után már „többé nem lehet találni az egyesítő varratokat”.⁷)

A barátságot körülkerítő bizonytalanság, a törekenységgel sújtott barátság aspektusait azonban nemcsak az előbb említett idősajátosságban kell fellelnünk. A tudás nem ad szilárd támaszt a barátság számára, inkább egyfajta nem-tudásról beszélhetünk itt. Azt mondhatjuk, hogy a másikkal való kommunikációnk tudásigényt hoz létre bennünk, de nem fogalmi tudást. Vagyis, nem a tudás távlatában keressük a barátot, le kell mondanunk arról az igényről, hogy a tudás révén rendelkezhetünk vele. Nem tekinthető véletlennek, hogy megannyi esetben azzal a mondattal élünk, hogy „valójában nem is tudjuk, hogy kik a barátaink”, „szeretnénk tudni, hogy vannak-e egyáltalán barátaink”, vagy, hogy kérdést intézünk a másikhoz: „akarod-e egyáltalán vállalni a barátságunkat?”.

A barátság megerősítése során a barátok olyan tettek, művek, valamint az élet minőségére koncentrálnak, amelyek a barátság jeleinek bizonyulnak. Ebben az értelemben mondhatjuk, Blanchot-val együtt a barátság kapcsán, hogy a barátok nem egymásról beszélnek, hanem bizonytságot tesznek egymásnak, a bizonytságtéves jeleit közvetítik egymásnak... Ez utóbbi kifejezés teszi lehetővé, hogy a barát oly mértékben részévé lehet a megerősítésnek, hogy ő maga lesz a barátságnak a legjobb bizonyítéka. A barátot valójában megidézzük, megnevezzük, megszólítjuk, számon kérünk tőle valamit, kérdést intézünk hozzá, és mindig valamilyen igényt juttatunk kifejezésre vele kapcsolatban. Tehát itt vokatív jellegű szerkezetéről van szó.⁸ Mint, ahogy – ezáltal szándékosan eltávolodok az antik szerzőktől – Jézus megszólítja az őt üdvözlő és megcsókoló Júdást: „Barátom, miért jöttél?” (Máté, 26, 50 – az én kurzívom).

Emeljük ki most azt a vonatkozást, amelyet tovaöngörgetünk. Ami a barátság feszültségteli igazsága által hangsúlyozandó, az az ökonómiai keret, amelybe a barátságnak bele kell illeszkednie. Pontosítva, itt nem elégedhetünk meg azzal, hogy a barátság fogalmát használjuk, a barátokról kell beszélünk, akik mindig valamilyen levezethetetlen egyediség hordozói is. Mindenekelőtt, itt az idő által ránk kényszerített ökonómiáról van szó, amely gyakorta

⁷ Montaigne, *Esszék*, Jelenkor, Pécs, 2001, 245.

⁸ Derrida, *ibidem*.

szerepelt a barátság kanonikus tekintéllyel rendelkező beszédmódjaiban. Mert, amikor ezek a szerzők azt fejtegetik, hogy messzemenően tanácsos elfogadnunk, hogy ne sok, hanem kevés barátunk legyen, akkor éppen az idővel való egzisztenciális gazdálkodást tartják szem előtt. Végességünk okán nem áll fenn számunkra az a lehetőség, hogy nagy számú ember barátsága kapcsán megerősítésre tegyünk szert, nem szóródhatunk szét a próbára tevés, a rostálás időt igénylő folyamataiban. Ugyanakkor ezek a szerzők a bizonytalanság homályában hagynak bennünket, mert nem tud(hat)juk meg, hogy pontosan mennyi barátunk lehet. Bizonyosnak vélhetjük, hogy egynél több, de kevesebb, mint sok. Valóban, nem kerülhetjük meg a kínzó ellentmondást. Nem számolhatjuk a barátainkat, mégis, a barátság jelentései szükségképpen belesodródhatnak ebbe a meghatározatlan aritmetikába. Mintegy ránk háramlik a kérdés: milyen viszony áll fenn a barátok száma és a politika között? Amennyiben tovatekintünk, úgy íme a további kérdés: milyen reláció jut kifejezésre a barátok száma és a demokrácia között? Hiszen a demokráciában folytonosan számolnunk kell, a demokráciában lépten-nyomon számokba ütközünk, és a számok hatalmát tapasztaljuk.

Adódik, ennél fogva, a feladat: amennyiben a barátságot a politika összefüggésében óhajtjuk tárgyalni, úgy e bizonytalan kvantifikáció, bizonytalan határok környezetében, az inklúzió és az exklúzió feszültségét kell megragadnunk. Egyenesen kételyt fejeztünk ki a barátság „totalizálása” kapcsán. Mert az imént a barátság határproblematikumába ütköztünk bele, a barátság kiszélesítésének határt szabó lehetőségtartományt láttuk meg. Ez mellett kiéleztük a közösség problematikumát, ugyanis a közösséghez meghatározott paradoxonok segítségével jutunk el. Hiszen a kezdetben azt jegyeztük meg, hogy a közösség tagjai a lehető legtöbb dolgot osztják meg egyidejűleg egymás között, viszont a barátság kapcsán arra a tényre akadunk rá, hogy a barátság karakterjegye a ritkaság, a ritkán felszínre jutó mikroközösség csereövezeteiben megvalósuló jelentések. Ha a barátság a politika dimenziója lehet, akkor a politikai közösséget a ritkaság, és a megrostálás kommuniojában kellene megalkotni.

Itt utjaink ismét egybeesnek egy arisztotelészi emlékeztetővel. A barátok számát aritmetikai határok keretezik be, *ugyanakkor* „mindenkivel” együtt kell élnünk. Ez a „mindenkivel” való együttlétezés, tehát a barátság határain túl helyezkedik el, legfeljebb ennyit tudhatunk meg. Amennyiben továbblépegetnénk mélybe nyúló kérdések várnak ránk: mit jelent *ma* ez a „mindenki”, ez a kollektivitás, ez a „mi”, a többes szám első személye, mint a politikai közösség kerete? Vajon a nemzetet, vagy Európát, vagy...? Hol húzód(hat)nak a politikai közösség határai?

Azonban nem kívánok ebbe az irányba haladni. Azt a mozzanatot mérlegelem, hogy a barátság milyen barázdákat húz a politika szféráján belül. Hadd pontosítsak: azt fontolgatom, hogy a barátok létezése által milyen határvonalak

teremtődnek. Mert a barátság, ahogy láttuk, egyfajta *inkluzív* jelentésrend, amely az egynél több, és a túl soknál kevesebb, mennyiségileg behatárolt, övezetén belül helyezkedik el. A kérdésem arra vonatkozik, hogy a *politika* közegében a barátok szövetsége, ez az asszociatív jelentésekkel körülbástyázott világ mit zár ki? Mit ragadhatunk meg a barátok által körülövekelte jelentéseken *túl*? Vagyis: milyen disszociatív vonatkozások tárulnak fel a barátok és a „nem barátok” között? Hiszen, meg kell gondolnunk, hogy a politikai közösség tagjának lenni azt is jelenti, hogy egyes személyekkel közösségre lépünk, de mások ellenében. A politikai cselekvés itt annyit tesz, mint másokkal szembeni védekezni, vagy támadni ott, ahol erre alkalom adódik.

A kérdésekre létezik egy nyugtalanító válasz, amely a rosszhírű Carl Schmitthez fűződik. Ő ugyanis úgy vélekedett, hogy a politikát egy eredendő polarizáltság, nevezetesen a barát és az ellenség között bevésődő különbség határozza meg. Ez nem azt jelenti, hogy Schmitt bellicisztikus módon az ellenség szerepét feszíti túl, ahogy ezt szokás értelmezni, hanem azt a tényt állítja elénk, hogy egy eredendő polarizált különbség alapján nyílik meg a politika világa. Jól kifejezi irányulását az a mondat, amely a Glossariumában található: „jaj, annak, akinek nincsenek barátai, mert ellensége lesz az, aki halála után ítéletet hoz felette...”⁹

Nos, a barátok vonatkozásában Schmitt a fogalmi tudásnak pontosan azt a bizonytalanságát említi, amelyről feljebb mi is szót ejtettünk. Viszont az ellenség jelentése kapcsán a kanti transzcendentális képzelőre utal bennünket. Annak érdekében, hogy felismerjük az ellenséget sematizálni szükséges az ellenség logikai alakját – e lépés nélkül az ellenség nem nyerhet konkrét karakterjegyeket, márpedig a konkretizálás elengedhetetlen a politika harc kibontakoztatásához.

Schmitt eljárása azonban rövidre zárja a politikai és az etikai jelentések közötti összevetés lehetőségét, függetlenül attól, hogy etikai jelentések alatt értékek tiszteletét, intézményes normákat vagy a szabad önkifejezés lehetőségét értjük. Az egzisztenciális disszociáció schmitti beemelése nyomán erőteljes széttrajzás következik be a politikai és az etikai jelentések között. Az első vonatkozásában a közzsféra, az utóbbi vonatkozásában a privát szféra jelentései tolulnak felszínre. Létezik ugyan hasadás az etikai és politikai jelentések között, hovatovább éppen ezt teszi lehetővé, hogy az etikai perspektívák érvényesítése megszakítsa, megzavarja, megrendítse, számadásra kényszerítse a politika szereplőit. Csakhogy nem állíthatjuk, hogy a politika alapját egy alapokat képező egymásnak feszülő disszociáció formálja meg, mert minden politikai állásfoglalásnak, legalábbis valamilyen értelemben támaszkodnia kell etikai jelentésekre, valamilyen etikai referencialításra, valamilyen *nem-*

⁹ C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Köln, 1950, 90. Az élő barátokat előbb-vagy utóbb megzavarják a halott ellenségek.

polarizált jelentéshalmazra. Sőt, mi több, éppen a barátság fogalmi vonatkozásai, a barátságnak egyszerre a politikán belüli és túli helyzetnek felismerése tudatosíthatják bennünk a politikának ezt az az etikától való sajátos függését. Félreértés ne essék, nem a konfliktusoktól megtisztított politika képét villantottam fel itt, távol áll tőlem a politika bármilyen deantagonizációja, amely eltagadná a közösségi élet feszültségét, vagy a viszályból kinőtt hatalom tényét.

Amikor a politikának az etikával való szembesülését rögzítettem, akkor csupán arra gondoltam, hogy az etika intervenciója a politika kapcsán, volta-képpen a politika kedvéért történik, maga a politika jelentéseinek újraírása céljából történik.¹⁰ Valójában úgy gondolom, hogy az etika intervenciója a politika kapcsán kizökkentve-megújító jellegű. A barát a politikában szövetségessé válhat, hiszen a szövetségesek valamilyen összetartozónak vélik magukat.

*

Amennyiben eljutottunk az asszociáció és disszociáció valamint a befogadás és kizárás kérdésköréhez, úgy hozzáfoghatunk a testvériség bennünket foglalkoztató jelentéseinek felgöngyölítéséhez. Hadd toldjam hozzá már itt, hogy az európai történetben mozogva szükségszerűen ráakadunk, a testvériesülés keresztény vonatkozásaira, majd azokra a törekvésekre, amelyek a másokért való élet jelentéseire hivatkoznak, és egyúttal megelőlegezik az emberiség felszabadulását. Nem utolsósorban állandóan a szemünk előtt vannak azok a távlatok, amelyek a francia forradalom fényében jöttek létre, és mély nyomokat hagytak a modernitás történetében. Végül is, nem feledjük, hogy a testvérek világát megragadó elbeszélések fémjelzik Európa történetét, hiszen az európai történetekben, ezekben a genealógiai elbeszélésekben, mindig ott van a megnyilvánulások széles spektruma, a testvére holttestéért küzdő, a halott testvér szellemével küszködő szereplő, vagy ott vannak a testvérek, akik az apagyilkosság révén tesznek szert közös szabadságra, és ott vannak a halállal való harcban szolidarizált testvérek alakjai etc.

Amennyiben az újkori politikai-filozófia teljesítményeit vesszük számba, úgy az együttérzést érzelmeként felszínre juttató Rousseau érvelése mindenképpen mérvadó számunkra. Ugyanis az általános akarat és a mindenki akarata egybeesésének előlegezése éppen a testvériség *politikai* kötelékeinek filozófiai rajzolatát látatja velünk. Ebben a kivetítésben a folyamatszerűen kibomló valamint tartalmi kritériumok alapján létező akarat összhangja a

¹⁰ Hogy az etikai kritériumok a politika megerősítésének kedvéért történik, arról S. Critchley, *Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to them*, *Political Theory*, 2004, vol. 32 no. 2, április, 172-185. Természetesen, ez a gondolat feltételezi, hogy állandóan fenáll a politika gyengülésének veszélye, a „depolitizáció”, vagyis a politika a megerősítést igényli.

hiánytalan, eszményi interszubjektivitást jeleníti meg. Immáron nem Rousseau fogalmaival élek, amikor úgy érvelek, hogy ez a beteljesülő interszubjektivitás nemcsak a politikai élet szereplői közötti elszigeteltséget múlja felül, de felszámolja az egyedülvalóság, a magány minden lehető formáját is, mint-hogy eltűnik minden olyan szubjektivitás, amely nem illeszthető bele az interszubjektivitásba. Vagy ha visszanézünk szövegem feljebbi jelzéseire, akkor úgy is fogalmazhatunk, hogy megszűnnek mind az intraszubjektív, mind az interszubjektív feszültségek. Kérdés azonban, hogy milyen árral jár ez a lépés? Hiszen az a meggyőződésünk, hogy e hiánytalan interszubjektivitásnak a bevonása a politikába megszünteti azt a teret, intervallumot, amely a politikai élet szereplői között fennáll, és amely, mondtam már, egybetömöríti ugyanezen szereplőket.

Noha találkozunk olyan véleményekkel is miszerint a testvériség kérdése visszavonhatatlanul a múlt süllyesztőjébe került, és legfeljebb a történeszek érdeklődési tárgyát képezi, szembeszökő, hogy jelentékeny kortárs teljesítmények a testvériség fogalmára támaszkodva bontják ki elképzeléseiket. Íme két példa. Rawls óriási befolyást gyakorló művében arra tett kísérletet, hogy összekapcsolja, a szabadság, egyenlőség, és testvériség eszméit az igazságosság elvének „demokratikus értelmezésével” és a „társadalmi különbség elvével”. Egyúttal azt hangsúlyozta, hogy a testvériség teljesen gyakorlati mércét jelent, amely határozott követelményeket állít a társadalom elé.¹¹ Lévinas másság-filozófiája is nagy jelentőséget tulajdonít a testvériségnek, hovatovább ezt hordozó fogalomnak tekinthetjük gondolkodásának vonatkozásában, számára a politikai viszonyok előtt felmerülő mércék a testvériség etikai jelentésein alapulnak.¹² (Lévinas esetében pontosan arra kell számítanunk, hogy a barátságot, mint testvériséget, azaz, *mint* a testvérek közötti viszonyt bontja ki.)

Ugyanakkor mindenképpen számolnunk kell azzal a gyanúperrel, amely ma a testvériség fogalmának megjelenését kíséri. E gyanú alapja, hogy a testvériséget eredetében és kimenetelében egyaránt erőszak terheli. Hagyományunk eleven jelentését képezi, hogy összefonódik a kezdetteremtés és az erőszak: Káin megölte Ábelt, Romulus Remust, tehát, amilyen testvériségre az ember egyáltalán képes, azt is a testvérgyilkosság fémjelzi.¹³ Továbbá, a

¹¹ J. Rawls, *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 138-139.

¹² „Autrui est d'emblée le frère à tous les autres hommes”, E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, The Hague, the Netherlands, 1974, 201. Fogalmazhatunk szigorúbban is: Levinas esetében a testvériség, a testvérek közötti viszony az Istenhez való relációt tükrözi, miszerint a politikai közösségnek monoteisztikusnak kell lennie. A testvériség vonatkozásában az ember megszólíttatik, hogy felelősséget vállaljon minden más ember kapcsán.

¹³ H. Arendt, *ibidem*, 22.

testvériség a disszociáció kínjaitól való megszabadulást ígéri, valamint a testvériségben a túláradó felelősség képzete jut érvényre, amely ugyanakkor a jóság nevében a határtalan erőszak folyamatát és a világ uralhatóságának fantazmagórikus kivetítéseit szabadítja fel. Különösképpen akkor tárul fel az ajtó az erőszak dühöngő gyakorlása előtt, mondják, amikor a testvériesülés politikai programok zászlójára kerül fel irányadó jelszóként, vagy amikor a forradalmi cselekvéstanok mélyrétegét képezik. Egy szabad nép esetében csak testvérek vannak *vagy* ellenségek – itt a francia forradalom egyik politikai irányvonalát kifejező, amint látjuk, affektív konfrontációt magába záró meggyőződését idéztem. Ezt a gondolatot akár kvázi-schmittinek is lehet tekintenünk, hiszen a testvér vagy ellenség-jelzete mindenestre gondolkodásra készítet a testvériség befogadó és kizáró vonatkozásai kapcsán.

Ezért valóban kétellyel kell élnünk akkor, amikor a *fraternitas triumphans* hangjai zendülnek fel, mert mögöttük túl sokszor a *fraternitas militans* jelentéseit meglétét érjük tetten. Vagyis, ellentmondásra találtunk magában a testvériség fogalmában is. Hiszen egyrészt ott látjuk a végtelen felé mutató testvériesülést, amely az idegenben is testvért lát, másfelől ott van a bezárulás tendenciája, amely elengedhetetlen egy csoport/szekta tagjai számára, hogy testvér-közösségként éljék meg magukat. Továbbá, semmiképpen sem elvetendő tény, hogy nehezen tudunk szabadulni azoktól a tapasztalatoktól, amelyek hatalmi jelentésekbe burkolják a testvér szót. Hadd említsek csupán néhány alkalmi példát. A „nagy testvér” fogalma a technológiai ellenőrizhetőség mindenhatóságát példázta, amely az apának a hagyományos uralmi pozícióját terjesztette ki, a „testvéri segítség” államközi alakzatai mögött az imperiális hatalom megnyilvánulásait fedezték fel, a testvériség /egység jelszava pedig vérzivataros háborúba torkollott (ex-Jugoszlávia).

A felsorolt példákban felismerszik a testvériség és a politikai szféra reláció-rendszerének néhány kérdése. Olykor úgy látják, hogy a testvériség, mint a meta-politikai világ vonatkozása, azért életidegen, mert a politika távlatában artikulálhatatlan követelményeket támaszt, amelyek ráadásul nem vonhatók be a jogi szféra kereteibe. Nos, kétségtelen tény, hogy a testvériség felhívó és korrektív vonatkozásai ellenállnak minden pozitíválásnak a szó jogi értelmében, és a testvériség jelentései, ha legalábbis ugyanezen a terepen maradunk, csupán természetjogi szinten nyerhetnek formát, amely bírálat alá vonhat minden tapasztalatilag létező közösségalakzatot. A testvériség által posztulált jelentések túlmutatnak minden elgondolható politikai közösség határain, bírálat alá rendelik az elvont alanyiség alapján együttlévő polgárokat, akik közönyösen állnak szemben egymással. Megannyi idézetet iktathatnék ide, hogy igazoljam ezt a metajogi, metapolitikai pozíciót, amelyre a testvériség harci-polemikus fogalma céloz. Ismerjük a francia forradalom republikánus

trilógiáját, de érezzük, hogy a testvériség fogalma nem ugyanazon a szinten tesz szert jelentésekre, mint a szabadság és az egyenlőség.¹⁴ Hovatovább, éppen metajogi helyzeténél fogva a testvériség közvetett módon viszonyul a szabadság és az egyenlőség elveihez.

Nos, a testvériség fogalmi övezeteibe először is a természet és a kultúra hatalmas, szerteágazó viszonylata, különbözősége ivódik bele, amelyet, hozzáteszem, a kultúra dinamikája folytonosan újraír. Nem véletlen, hogy még ma is, amikor felmerül a testvér(iség) kérdése, megkerülhetetlennek bizonyul, legalább példa formájában, a család és azon belül a biológiailag meghatározott szubjektumok felidézése. Mert a testvérek részei a családi kötelekeknek, és ebből következően kötelezettségek és viszonylatok egész sorát vállalják magukra. Élők által nemzett emberekről van szó, akik fogadják vagy elutasítják a világra jött egyént, akikre ő rá van utalva, akik gondoskodnak róla, ahogy később, az életből távozva rá lesz utalva azokra, akiket korábban elfogadott vagy elutasított.

A tesvériesülés érzelmi színterének mélyén morális kötelezettséget, az osztatlan, a feltétel nélküli törődés kiterjesztésének igényét találjuk. A barátság kapcsán ritkaságról, rostálásról és ennek kapcsán a „mindenki” aporiájáról, határokról, és a politikai közösség határaitól szoltam. Itt azonban egyfajta elmozdulásról kell beszélnünk. A testvériesülés igényrendszerében szembeötlő, hogy olyan személyekkel szemben is jelentkezhet a kötődés, a törődés, az erőforrások méltányos elosztását ígérő cselekvés, aki ismeretlen számunkra, ami kizárja a távolságtartást. A fraternalizáció kapcsán gyakran jelentkezik az egyenlősítés, amely mindenkit a végtelen közösségbe tömörít – olyan etikailag igazolt odafordulás ez a másik emberhez, amely a lehető legszélesebb közösség létrehozásán és fenntartásán munkálkodik. Jellemző, hogy a testvériség intenciója, hogy kioldozzon minden kötésből, ezért adhatunk hírt a testvériség olyan projektumairól, példának okáért, amelyek a XX. században

¹⁴ A francia forradalom testvériség-konceptióját, valamint a XIX. században fel-táru-ló (francia) testvériség-elgondolásokat M. Ozouf foglalta össze, *Fraternité*, in: F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Aubier, Paris, 1987. Csupán két megjegyzés, amelyek fontosak a gondolatmenetem szempontjából. Az első a következő. Michelet számára a testvériség a szabadság és az egyenlőség megvalósulásának biztosítását, ezenkívül, legalábbis alkalmasint, a szabadság és az egyenlőség *felülírását* jelenti. L. Blanc és Buchez számára a testvériség az Istentől ered, tehát a helyes sorrend a következő: testvériség, szabadság, egyenlőség. Pierre Leroux a barátságot affektív kifejezésnek tekinti, amely összeköti a szabadságot és az egyenlőséget. Amennyiben a modernitás talaján mozgunk, úgy Michelet gondolatát kell elfogadnunk. A második, hogy az elterjedt véleményekkel ellentétben a francia forradalom testvériség-konceptiói nem jelentették eleve a formális szabadságok megkérdőjelezését, és nem mozgósították a „szociális jogokat” a „politikai jogokkal” szemben. Utóbbi a XIX. század meghatározott tendenciáinak a gyümölcse.

a nemi meghatározottság meghaladását voltak hivatottak előkészíteni. Kétségen felül áll, hogy a testvériesülés azt jelenti, hogy az emberi életet át kell, hogy hassa a másokért élt élet normája, amely az együttérzés és az együtszenvedés, azaz sajátos azonosulásformák gyakorlását is magában foglalhatja.

Ha a kortárs összefüggéseket helyezzük górcső alá, úgy olyan fogalmakat találunk, mint a szolidaritás, amely konvergál kisugárzásában a testvérieséggel. Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy a testvérieség jelentésköre kiegyenlíthető-e a szolidaritással? Hiszen hírt adhatunk olyan véleményekről is, miszerint a kortárs körülmények közepette a francia forradalom republikánus triptichonját célszerűbb a szolidaritás, biztonság, diverzitás hármásával felváltani.¹⁵ Megemlítem, továbbá, hogy Arendt egy jelentékeny helyen, mégpedig a francia forradalommal foglalkozó könyvében úgy véli: különbséget kell tételni a szolidaritás, a sajnálat, és az együttérzés között. A sajnálat szentimentális távolságot tart, ráadásul élvezhető önmagáért is. A sajnálat érzés, az együttérzés szenvedély. A szolidaritást kiválthatja a másokat sújtó szenvedés, de a szolidaritást *nem* a szenvedés vezérli, ugyanis az eszméknek van elkötelezve, és a megértés feltétel nélkülsége mutatkozik meg általa.¹⁶ Mert a szolidaritás híján van a szelektív megértést gyakoroló magatartásnak, esetében nem állítható, hogy a megértés valamilyen kiválasztott rétegre, pl. a szegényekre, vagy a gyengékre irányul. Azaz, az itt bemutatott érvelés szerint a szolidaritás a „*mindenki*” nézőpontját juttatja érvényre, amely egyúttal elvi és értelemszerűen távlatban képzelhető el.

Ehhez a gondolathoz rögtön hozzákapcsolom Rorty okfejtését, amely, tudjuk, hatalmas jelentőséget tulajdonít a szolidaritásnak az általa szorgalmazott liberalizmus keretén belül. Számára különösképpen fontos, hogy meggyőzően bennünket arról, hogy a) a szolidaritást *ne* úgy értelmezzük, mint a minden emberben meglevő, *lényegszerű*, vonatkozás felismerését, b) a szolidaritás nem tekinthető az „emberiséggel” való azonosulásnak. Valójában képességet láttat velünk, amely a más emberekre vonatkozó különbözőség és hasonlóság jelentéseinek kapcsán kerül napvilágra. Pontosabban, itt egy megkülönböztetési képességről van szó, amelynek mércéje a más emberek szenvedésének és megaláztatásának tapasztalata. Ugyanis, más emberek szenvedésének tapasztalata arra sarkall bennünket, hogy a közöttünk

¹⁵ E. Denninger, Security, Diversity, Solidarity, instead of Freedom, Equality, Fraternity, *Constellations*, 2000/4, 507-521. Dussel szintén a szolidaritást javasolja a testvérieséggel szemben (meggyőződése, hogy a szolidaritás felülírja a toleranciát), miközben a szolidaritás fogalma alatt a másikért való felelősséget érti. E. Dussel, Deconstruction of the Concept of “Tolerance”: From Intolerance to Solidarity, *Constellations*, 2004 11, No 3, 326-333. Dussel, érdekes módon, Bartolomé de las Casas-ra hivatkozik, akinek érvelése nem áll messze a „testvérieség” jelentéskörétől.

¹⁶ H. Arendt, *A forradalom*, Európa, Budapest, 1991, 115.

lévő különbségeket egyre kevésbé minősítjük mérvadónak. Vagyis a szenvedés tekintetében érzékelhető hasonlóság felülmúlja a hagyományos különbségekhez (nemzeti, törzsi stb.) fonódó beállítottságokat és hovatarozásokat: a szenvedés és a megaláztatás tapasztalata kapcsán a hasonlóságok erősebbnek bizonyulnak a különbség világához képest.¹⁷

Rorty ugyanis először azt a gondolatot fontolgatja, hogy „szolidaritás-érzésünk akkor a legerősebb, ha olyanokra vonatkozik, akiket „közülünk valónak” gondolunk, ahol a „közülünk” kisebb és lokálisabb valami az emberi fajnál. Ezért van az, hogy az a fordulat, hogy „ő is emberi lény” kijelentés gyöngye és kevésbé meggyőző magyarázat „egy nagylelkű cselekedetre” való buzdításban.¹⁸ A szolidaritás *határ*probléma, mert nem oldódhatunk el maradéktalanul a „mi” által kijelölt távlatoktól. Mit olvashatunk ki ebből a gondolatból? A szolidaritás felülmúlja a személyi vonatkozásokat magában foglaló kötelekeket, de a szolidaritás horizontja nem a „humanitás”, hanem egy kollektívum, partikuláris csoport. Ez nem azt jelenti, hogy itt valamilyen megállapodott, rögzült közösség képét kell magunk előtt látni, hiszen Rorty azt javallja, hogy a „mi” kereteit folytonosan tágítani kell, méghozzá azok vonatkozásában, akik eddig számunkra, mint „ők” jelentek meg. Folyamatszerűséget vetít ki, miszerint a „mi” és az „ők” közötti választóvonalak módosítása egyenes arányban függ attól, hogy a másikban a hozzánk hasonlót fedezzik fel.

In summa: Arendt számára az a tény volt fontos, hogy a szolidaritás kapcsán a „Mi”-perspektíva túllépjen a szociális szelektivitáson, hogy ne

¹⁷ Nem mulaszthatom el, hogy tegyek egy megjegyzést. Rorty szenvedésfilozófiája empirikusan megkérdőjelezhető. R. Salecl ugyanis ellenőrzés alá vetette azt a gondolatot, hogy a szolidaritás érzése akkor erősödik, amikor a faji, nemi különbségeink lényegtelené válnak a szenvedés és fájdalom kapcsán jelentkező hasonlóságérzet távlatában. A boszniai menekültek példáján világosan megmutatta, hogy a beleérzés és a szolidaritás erőteljesen csökkent a menekültek köreiben, noha Rorty alapján ellenkező előjelű tendenciákat várhattunk volna. Történt ez azért, mert a fájdalom és a megaláztatás éppen az azonosságukat rombolta szét. Szétmorzsolódott az a támpont, amely a hasonlóságérzetet erősíthette volna. R. Salecl, *The Spoils of the Freedom*, Routledge, 1994, 138.

¹⁸ R. Rorty, *Esetlegesség, ironia, szolidaritás*, Jelenkor, Pécs, 1994, 211. Rortyt az érdekli, hogy a szolidaritás szűkítése nemcsak, hogy ellentétben áll a deontológiai/univerzalisztikus színezetű kanti állásfoglalásokkal, de „gyanús” bármilyen morális álláspont számára, ha „new yorki polgártársunkat előnyben részesítjük” másokkal szemben. Rorty kapcsán elolvasandó, R. Visker, *The Irony of a Contingent Solidarity, Some Problems with Rorty, Ethical Perspectives*, 1996, 3, 91-100. Az itt következő tanulmány viszont arra keresi a választ, hogy beépíthető-e a barátság erényét gyakorló embert figyelembe vevő gondolkodás a kantianusi etikába, D. Jeske, *Friendship, Virtue and Impartiality, Philosophy and Phenomenological Research*, 1997, Mar., No. 1, 51-72.

emeljen ki valamilyen kiválasztott réteget, vagyis, hogy a szolidaritás transzcendálja a szociális megfontoltságot. Rorty folyamatszerűséget világít meg: a „mi”-tudat kiszélesítését szorgalmazza, amelybe bennefoglaltatik, hogy egyre több olyan embert „közülünk valónak” fogunk tekinteni. A szolidaritás feladatát úgy írhatnánk körül, mint (nem annyira elvet, hanem) képességet, hogy módosítsuk a hasonlóság és a különbözősége viszonylatát a hozzánk tartozó beállítottságban. Itt szélesedő, egyre átfogóbb mi-tudatról van szó, de nem emberiség-tudatról.

Az elmondottak alapján azonban nem látok alapot arra, hogy szembehelyezzük a testvériséget a szolidaritás fogalmával, vagy, hogy a testvériséget felcseréljük a szolidaritás fogalmával. A testvériség, *mint* szolidaritás fordulatát érvényesíthetőnek tartom. A testvériség fogalma az én értelmezésemben korrektívumként felülírja a szabadságot és az egyenlőséget, érzelmekre hangol és a perszonális vagy kollektív kötelek világán túlra vezet. A testvériség jelentésköre korlátot állít minden olyan távlatnak, amely a szolidaritás formáit csupán egy meghatározott mi-térben juttatja érvényre. Ennélfogva magában foglalja azt a felelősséget, hogy „bárki”, a „másik” számunkra Másikká váljon. Szeretnék pontosabban fogalmazni, mert kortárs körülményekre gondolok: amikor a testvériséget említem a felelősség értelmében, akkor a „bárki” lehet az „idegen”, a dokumentumok nélküli ember („sans-papier”, ahogy Hannah Arendt látta, mégpedig az, aki nem óhajta azonosítani magát, mert a kitoloncolás vár rá), az ökológiai menekült, akit otthonukból kimozdítanak az „ökológia katasztrófák”, de „az abszolút másik” is, aki nem rendelkezik névvel, azonossággal, mert *senki*.

*

Most összegezhethünk, és még egyszer összevethetjük a barátságot a testvériséggel választott nézőpontjaink alapján. A testvériség, mint szolidaritás a *segítés* imperatívuszából származó felhívást tartalmazza, azok kapcsán, akiket az a veszély fenyeget, hogy bezárulnak egzisztenciájuk konkrét körébe. A barátság az *elismerés*, a mérlegelés mozzanatait tartalmazza, ugyanakkor a barát mindig abban reménykedik, hogy a másik élvezi társaságát, és érzelmi telítettséggel kerül beszélgetésbe vele. Mindenképpen azt óhajtja, hogy a másik elismerést adjon azon dolgok vonatkozásában, amelyek fontosak számára.

Ehelyütt roppant fontos, hogy a barátságot megragadó szerteágazó európai filozófiai hagyománynak vissza-visszajáró témája éppen a barátok közötti létezés jelentéseinek taglalása, a közelségnek és a távolságnak e megdöntöztető viszonylatrendszer. A barátság fogalma magában őrzi a jelentést, hogy a barátok egymás számára eleve nem egyszerűen „*mások*”. Minden személy számára a barát egy másik, szingularitással jellemezhető másik, vagyis számára a másik „Te”, akivel együtt egy Mi-t hoz létre. A barátság jelenté-

sében ott találjuk az elvont, személytelenségbe merevedett közösségre utaló elképzelésekkel szembeni polemikus beállítottságot, a barátsághoz tartozó személyesség ellentételezi a közösségnek kizárólag a „*bárki*” alakzatát, a „*bármely* emberek között létező kommuniót” szem előtt tartó fogalmait. A barátság jelentéseit szemügyrevevő elemzés visszaperli a perszonalisztikus vonatkozások jogait a politikai filozófiában. A barátság kapcsán feltűnő, szemtől-szemben megvalósuló „mi”, az Én és a Te kapcsolatrendszere nem tagolatlan, ott találjuk a közösség keretein belül létező szingularitások vonatkozásait.

Mégis, a barátság kapcsán éppen úgy megtapasztaljuk a közöttünk létező teret, az elválasztottságot, mint a politika szférájában, és ehelyütt is számolnunk kell a barátok között *in potencia* létrejövő viszályal. A rövidség kedvéért, és tekintettel mindarra, amit elmondtam, úgy gondolom, hogy elegendő lesz, ha ezzel kapcsolatban Blanchot-t idézem: „A barátság, ez az epizódok és függőség nélküli viszony, amelybe belép az élet össz egyszerűsége, a közös idegenség felismerésén megy keresztül, benne olyan megegyezési folyamatokat jegyezhetünk, amelyek még a legnagyobb közelségben is a barátok közötti távolságot őrzik. Nem arra kell gondolnunk most, hogy a barátság nem hoz létre bizalmat, hanem azt a tényt tartuk szem előtt, hogy a barátság egyfajta intervallum, méghozzá úgy, hogy mind én, mind a barátom azt mérlegeljük, ami közöttünk létezik, azt, ami a különbségekkel közvetített viszonylatba állít bennünket, néha akár, a szó csendjében is”.¹⁹ A barátság, tehát, őrzi azokat a *varratokat*, amelyek az egybefűzés nyomait tartalmazzák.

Idézem itt azt a filozófust is, akit minden külön emlegetés nélkül is szem előtt kellett tartanom: „Hogy egy ember milyen erővel kötődik a többihez, azt nem abból állapítjuk meg, ahogy közeledik hozzájuk, hanem abból, ahogy távolodik tőlük”.²⁰ Tehát, a barátok közötti közösségnek valójában annak a törekénységnek és esetleges viszálynak *ellenére* kell létrejönnie, amely beleíródik a barátság fogalmába. A barátság, láttuk, meghatározott módon viszonyba állítható a politikával, hovatovább azzal a gondolattal éltem, hogy a barátság a politika dimenziójának bizonyul, de ne felejtjük el egy percig sem, hogy amennyiben a politika területein járunk, úgy a barátok szingularitását, be kell vonnunk azokba a szférákba, amelyek létezése elengedhetetlen a politika gyakorlásához, hadd utaljak csupán a jog univerzalitására, vagy azokra a szimbolikus vonatkozásokra, amelyek elengedhetetlenek a politika perspektívájában.

Hadd fejezzem be azzal, hogy rögzítsem azt az ellentmondásos relációt, amely a barátság és a testvériség között fedhető fel, átmeneti válaszkísérlettel

¹⁹ M. Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, Paris, 1971, 328-329. Ez a mondat emblematikus jellegű, többen is idézték már.

²⁰ F. Nietzsche, Emberi – túlságosan is emberi, In: *A vándor és árnyéka*, Budapest, Göncöl Kiadó, 1990, 280.

próbálkozva az általam feltett kérdés kapcsán. Hiszen a testvériség egyszerre jelölhető ki a politika-filozófia hagyományában a barátság előtt és a barátságon túl. Amikor a politikai közösség a család vonatkozásjegyeit viseli magán, amikor a család karakterisztikumait hordozza, akkor a barátság magában hordozta a testvériesülés genealogikus jellegzetességeit, a biológiai létrejövés nyomait, mint egyfajta megelőző alapkontextust, amelyre a barátság támaszkodhatott. Ugyanakkor felmérhetjük azokat az irányulásokat, amelyek a természeti kötelékektől megszabaduló testvériség révén a barátságnál messzemenően szélesebb közösség létrehozását kívánták előmozdítani. A barátság és a testvériség viszonya, láttuk, magába zárja a természet és a kultúra dinamikusan újrainródó különbözetét. Ezért javallok óvatosságot, ha valaki a barátság, *mint* testvériség fordulatát kívánja használni. Inkább visszautalok előadásom címére: barátság és testvériség.

FOKOZOTTAN ÉRVÉNYES a barátság esetére, mint más jelenségek leírásánál – és itt kimondottan nem akarok valamilyen posztmodern paradigmát alkotni -, hogy az egy történetbe kódol valamit. Akkor van barátság, ha a valakivel kapcsolatos érték-történetünk van, amelyben önmagunk felé is legitimáltan igazságos és jó emberként jelenünk meg. A barátságnak azonban van egy ezt megelőző ontológiája.

Az evidencia, hogy minden barátságban el kell dőlnie a szimpátia kérdésének², azaz, hogy van-e avagy nincs szimpátia, de még annak is, hogy lehetséges lehet-e, létrejöhet-e?!

Ennek az eldőlésnek, ennek a villámcsapásszerű felismerésnek (olyan ez, mint a *colpo di fulmine* az olasz szerelmi regényekben) egy nagyon szép példáját írja meg Elias Canetti *A hallás iskolája* című önéletrajzi regényében. Arról van itt szó, hogy fiatal hősünk gyalogtúrára készül társával – nevezzük így –, a Karwendel-hegységbe. (A dolog majdnem megghiúsul azon, hogy a

¹ Amikor címet kerestem e tanulmánynak, eljátszogattam más lehetőségekkel is. Melankolikusan és kissé elirtózva gondoltam vissza egykori barátságaimra. *A barátság mint veszély* milyen szépen kifejezné, hogy ha teljes magánvalónkkal, a személyiségünk teljes kongruenciájával belebocsátkozunk a barátságba – nagyon összetörhetünk, ott maradhatunk kifosztva, áldozatként, akár a szerelemben. De ugyanígy adhattam volna azt a címet is, hogy a barátság mint szeszély, és akkor az akaratosság, a góg, a hiúság, irigység kérdéseivel foglalkozhattam volna mint olyan nem temperált érzésekkel, amelyeket nem tudnak a kezdő lelkű barátok uralni. Végül hát eme akadémikusabb cím mellett döntöttem, nem kevés csodálattal adózván ama fonémának, amely ennyire képes egy egész kérdéskört átszemantizálni.

² Max Scheler egy igen jelentős könyvet szentelt a kérdésnek: *A rokonszenvezések fenomenológiájához és elméletéhez*. Halle, 1913. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című nagy monográfiájának (Gondolat Kiadó, Budapest, 1979) 799. oldalán jelzi, hogy az erkölcsi közösségek egységét, monizmusát – amelynek csak fenoménje a közösség – végig az előző művében lefektetett alapokon tárgyalja. Ugyanakkor igen élesen exponálja azt a kérdést, hogy a fenomenológiai megközelítésmód egyenesen következménye az esszencialista perspektívának. Barátság-fenomenológiák vannak tehát, a platóni és arisztotelészi megközelítésmódok nagyon is megfelelnek egy fenomenológiai értelmezésnek. Mindig az élményközösség konkrét értékrendjéből kell kiindulni, szemben a szolidaritás közösségével, amelynek értékrendje egy centrális elvont értékre épül. Persze a lovagi kánonokban, avagy a barátság nagyromantikus egzaltációjában éppen a barátság is lehet egy ilyen elvont érték.

mama nem akarja a túrát finanszírozni, de ez egy más kérdés, a barátság és a pénz rettenetes összefüggése, egy más toposz, amelyről nem itt fogunk beszélni.) Végül is ezzel a barátféle Hans Asrielrel indulnak el, az Achen-tónál azonban bekövetkezett a katasztrófa, kiderült, hogy antagonisták, a kifejezés *kizáró* értelmében: vagy én, vagy te. A tökéletes antipátia. Miből derült ki? Ugyan mindketten folyamatosan beszéltek és gondolkoztak is, hegyekről is, meg könyvekről is, de mindig máshol voltak a helyek és más irányba mentek a gondolatok, semmiféle eszmei konvergencia nem jöhetett létre – Canetti nyomatókészítja ezt a tényt, mégis teljesen más tárgyakról és más módusokban beszéltek, nem volt meg a közösség, a régi szép hérakleitoszi *logosz*. És az is fontos, hogy milyen elemi erejű a kizárási folyamat³.

Platón Lüsizisében a rokonlelkűség és a hasonlóság a barátságot tételező tényezők. Erősen pszichologisztikus megközelítésében a rokon lelkűség valóban teszi a barátságot, annak fennállása, szubzisztenciája. Helyzetfűggésről is szó van, például a fegyvertársiasság majd a bajtársiasság esetében – amely minden barátság ősfarmája (azért mondom ezt, mert az élethez mint fő értékhez kapcsolódik) – éppen a kényszeres, nem szabad helyzet a döntő determináló összefüggés, – jöllehet úgy szeretnők látni, hogy a barátságban éppen a szabadság mutatkozik meg. Csakhogy a barátság görög filozófiája teljesen más szerkezetű, mint a modernitásé, jelesen a kanti szabadságfilozófiára épülő, amelyben a szabadság a minden autonómia alapjául szolgáló legelvonatb és nem igazolandó transzcendentális előfeltevés. A görög konkrét, személyesebb, megfoghatóbb, mert az egyesről szól. (A következő nagy paradigma, a lovagi barátsága is az, de már roppant általános követelményrendszert, a lovagi becsület kódját fogalmazza meg, amely persze kitér a keresztény lelkületre is. Mindezekben, még Montesquieunél is van valami

³ „Ám úgy tetszik, nem lehet a szavakkal büntetlenül így sokáig bánni, ugyanis amikor Pertisaunál elértünk az Achen-tóhoz, egyszerre váratlanul bekövetkezett a katasztrófa. Hans kinyújtózott a tóparton és napozott, én, ahelyett, hogy követtem volna a példát, fel-alá sétálgattam. Hans összekulcsolta a két kezét a tarkója alatt, s úgy feküdt, lehunytt szemmel. Hőség volt, a nap magasan állt, azt hittem elaludt. Ezért nem is törődtem vele, ott mászkáltam nem messze tőle a parton. Nehéz bakancsom alatt csikorgott a homok, eszembe jutott, hátha a zaj felébreszti Hanst. Ahogy oda néztem láttam, hogy tágra nyílt szemmel, meredten figyel a mozdulataimat, s hogy a szeméből csak úgy süt a gyűlölet. Nem hittem volna, hogy ilyen erős érzésre képes, éppen ez volt az, amit annyira hiányoltam belőle, elámultam hát, látva ezt a gyűlöletet, és először meg sem fordult a fejemben, hogy ez nekem szól s ennek következményei lesznek.” A továbbiakban Canetti mesterien elemzi azt a folyamatot, amelynek eredményeképpen Hans nem tudott megszólalni, elveszték a szavak, elveszett a nyelv. „Hanem hát Hans hallgatott, és ezzel minden szálát elvágott közöttünk.”

roppant monarchikus tendencia, de ezzel Arisztotelész is tisztában volt. Az elvont értékekre épülő lovagi barátság olyan luxus, amelyet kevesek engedhetnek meg maguknak.) Igen lényeges elemzéseket nyújt minderről Max Pohlenz két nagyszerű műve, *A görög szabadság* valamint *A görög ember*. Nagyon nagy ennek a barátságnak a spektruma, Türtaiosz felfogásától, aki egy harcias szakaszvezető hangján dalolja a barátság erényeit az Alkésztisz nagyszerű és igen komplex barátságfelfogásáig.

Az antik írók barátságfelfogása többnyire esszencialista⁴, a lényegre és nem a működésre irányul, van tehát valami idea, szubsztancia, ami realizálódik két ember viszonyában, amely persze egy harmadikat is megnevez. („Barátom ellensége az én ellenségem is.” Ez az elképzelés persze ismét nonszensz az emberiséget transzcendentális feltételezésekben használó felfogások szempontjából. Mert hogy miért kellene fontosabbnak lennie egy elvont parancs üzenetének, annál a ténynél, hogy én esetleg el kell bánjak valakivel, aki ugyan semmi rosszat nem tett nekem?! Kegyetlen is ez a barátság... meg van benne egy nagy paradoxon is: ellenségekből lesznek a legjobb barátok, ugyebár. A helyzetfüggőség pedig ismét arra hívja fel a figyelmünket, hogy az esszencialista megközelítéssel baj van, ellentmondásos, s amennyiben az ember érzelmes lény, ez nem is lehet másként. De a helyzetfüggőséget sem lehet abszolutizálni, ekkor ugyanis elindulunk azon az úton, amelyet Flaubert jelzett be, amikor a barátságot „a legfelületesebb érzésnek” nevezte. Ez a perspektíva kihívó megjelenítése annak a lehetőségnek, hogy a barátságot annak csak egyik összetevőjére szűkítjük. Nem lehet az csupán csak érzés, amely két hasonlót összeköt, ugyanis a barátság minden lehetséges emberi kapcsolat mintája, a viszonyok viszonya, amelyre az összes többi valamilyen módon visszavezethető, vagy vele relacionálható. Végül is, patetikusan is akár, azért kell foglalkoznunk a barátsággal, mert ez az egyetlen lehetőségünk arra, hogy a monolit, sziderális, kozmikus magányunkat – Longfellow írt erről gyönyörűen – feloldjuk, a barátság tehát lehetőség is, meg perspektíva, és kapcsolataink tervezésének prospektívája is. Talán ez a leginkább filozófiai jelentés benne.

Az a barátság, amelyről Platón írt, nagyon is platóni módon viselkedik: két ember kapcsolatához képest egy harmadik tényező, excedens is, meg nem is,

⁴ Úgy vélem, hogy Max Scheler szolidaritás-elemzése, a 2. lábjegyzetben kijelölt szűkítésekkel pontosan megjeleníti, hogy milyen módon kell érteni a barátság ideális jellegét, szubsztancialitását, esszencialitását: „...bármilyen valóságos és minden lényegi törvényszerűség tekintetében is véletlen okai legyenek is meghatározott személyek *empirikusan valóságos kapcsolatának* – a személyek közössége a lehetséges személy nyilvánvaló *lényegiségéhez* tartozik, s az ilyen közösség lehetséges értelemegységeinek és értékegységeinek is *olyan a priori struktúrája van* (Kiemelés tőlem. E.P), amely elvileg független tényleges magvalósulásainak módjától és mértékétől, helyétől és idejétől.”

kapcsolat és közeg, amelyben különböző erkölcsi és érzelmi, értelmi tartalmak szerveződnek egy végső soron normatív tartományban, amelyhez aztán a kapcsolat felmondásának, a kijelentkezésnek, az árulásnak a kérdése is hozzátartozik⁵.

⁵ Amennyiben tehát folytatjuk gondolatmenetünknek ama részét, amely a fenomenológiai olvasatot alkalmasnak és célszerűnek látja, úgy meg kell állapítanunk, hogy önmagában a barátsággal mint egészszel való foglalkozás, a kezdet és a vég idői perspektívái, az, hogy szereplehetőségeket találunk benne, azt jelenti, hogy transzcendentális eszmeként, a priori módon foglalkozunk vele, anélkül, hogy azokba a csapdákbá bonyolódnánk, amelyeket Max Scheler jelzett Kant kapcsán, hogy tudniillik minden kapcsolatnak a megnevezése, egy konkrét érzésre való hivatkozás önmagában már empirizmust jelent. Egy emocionális (fenomenológiai) etika szemben a kanti racionális etikával azt jelentené, hogy az aktus-szerűséget, valamint testiséget kivonjuk tételezéseink rendszeréből, azaz: „A fenomenológiai elemzés is olyan szellemi szinten megy végbe, amelynek a legcsekélyebb köze sincs az egész érzéki szférához, sőt a vitális vagy testi ettől teljesen elkülönülő aktusszférájához, s amelynek belső törvényszerűsége annyira különbözik ezektől az aktusszféráktól és azok törvényszerűségétől, mint a gondolkodás törvényei az érzetek forgatagától.”

A fordulat azonban sokkal radikálisabb, Scheler abból indul ki, hogy az ember etikai természetének a megértésében fel kell adnunk a racionális hipotézist, az ember persze így nem lesz egy érzelmes állat, mert legfontosabb érzelmei szellemének a szeretetére, a *logoszra* utalnak, *belátással szeretik emberségünket, amiben a legfontosabb nem a belátás* – Spinozáról és az értelmi szeretetről Schelernek nem volt valami nagy véleménye –, hanem a szeretet. „Amit tehát itt – Kanttal szemben – határozottan követelünk, az az *érzelmi szféra apriorizmusa*, és annak a hamis *egységnek* a széttörése, amely mindeddig fennállt apriorizmus és racionalizmus között. Az »emocionális etika« szemben a racionális etikával egyáltalán *nem* szükségképpen »empirizmus« abban az értelemben, hogy megpróbálna a megfigyelésből és az indukcióból hozzájutni az erkölcsi értékekhez. A szellem érzésének, előnyben részesítésének, szeretetének és gyűlölésének megvan a saját *a priori* tartalma, amely éppúgy független az indukтив tapasztalattól, mint a tiszta gondolkodástörvények. S itt is, éppúgy mint a másik esetben, *létezik* az aktusok és anyagaik, megalapozásuk és összefüggéseik *lényegszemlélete*. S az egyik esetben éppúgy mint a másikban, »evidenciával« és a fenomenológiai megállapítás szigorú egzaktuságával találkozunk.

A barátságban felbukkan ez az evidencia, a fenomenológiai elemzésnek megfelelő tárgyítézés-lehetőség a barátság, éppúgy, mint a szerelem. Éppen úgy mondjuk azt, hogy „a barátom”, mint ahogy kimondjuk a „szeretem”-et is. És megvan benne a öntételezésnek, a reflexiónak az az automatizmusa is, amelynek során szerkezetében, strukturálisan jelentkezik, *ahogyan beszélünk benne, majd róla*, majd az a százféle gesztus, amely összerakja a rendszert, és amely a magabiztosságunkat adja, meg a spontaneitásunkat a baráti együttlétben. Mindig tudjuk, hogy *miről van szó*.

Másfelől azonban a scheleri elemzések több ponton is igen problematikusaknak tűnnek: az egyik a filozófiai racionalizmus módszertanának az a hagyományos perspektívája, amely – Descartes-tól Hegelen át Lévinasig arra figyelmeztet, hogy a testiség kérdését a filozófiában sok szempontból nemhogy nem

A platóni és arisztotelési művek olvasatának van egy érdekes és igencsak használható módja, a sztagirita bizonyos munkáit, avagy munkáinak fejezeit úgy is lehet olvasni, mint adott platóni helyek, fejtegetések, problematikák és tematikák *folytatásait*. Nem lehet itt céloznom ennek a kérdésnek a módszertanába belemenni, csak jelzem, hogy pontosan úgy látom leképezve a *Lüszisz* valamint *A lakoma* barátságproblémáját a *Nikomakhoszi etika* híres nyolcadik fejezetében, ahogyan – amint vélem –, az ötödik fejezet a *Gorgiász* problematikáját folytatja és mélyíti el, különös tekintettel az igazságosság (*dikaioszüné*) problematikájára.

Mint ahogyan Platónnál, az arisztotelési *fekvésben* (alakzatban, összefüggésrendszerben) is kellemes a barátok közt lenni, kellemes *dolog*, főként ha a barátok a szellem, a szív avagy a pénz arisztokratái. Megengedhetik maguknak a barátság esztétikai dimenzióját. Arisztotelész is azokról beszél még, akik kiállották a fegyvertájiasság és a bajtársiasság próbáját is. Ilyen értelemben a Déliónnál történtek a harcos, fegyveres férfitársadalom barátságsgeszményének az ikonja.

Tulajdonképpen két, szervesen összetartozó történet van, s mindkettőnek Alkibiadész és Szókratész a hősei.

Plutarkhosz, a *Párhuzamos életrajzokban*⁶ a következőképpen írja le az alaptörténetet: „Még gyermekifjú volt (ti. Alkibiadész), amikor részt vett a potidaiai hadjáratban. Közös sátorban aludt Szókratésszal, és az ütközetben egymás oldalán harcoltak. Az egyik heves csatában mindketten kitüntették magukat. Alkibiadész megsebesült, de Szókratész ott volt mellette, és az életét, sőt a fegyvereit is megmentette az ellenségtől. Igazság szerint Szókratészt kellett volna kitüntetni vitéz magatartásáért, de a hadvezérek hajlottak rá, hogy Alkibiadészt jutalmazták meg előkelő származása miatt. Szókratész, aki szítani kívánta fiatal barátja dicsőiségvágyát, Alkibiadész vitézsége mellett tanúskodott, és sürgette a hadvezéreket, hogy neki ítéljék

megkerülni, hanem igenis alkalmazni kell. Térbeliségünkön túl ez egy olyan bonyolult rendszer, amely a társadalmi mezőbe is „beír” bennünket. A szellem fogalmának alkalmazása is igen problematikussá lett Cassirer és Heidegger híres davosi vitája óta, nem is beszélve Derrida dekonstrukciós kísérletéből adódó tanulságokról. Ha tehát a szellem fogalmát manapság használjuk, meg kell teremtenünk hozzá a mindig is célszerű *modus operandi*t.

Ha a platóni dialógusokat e határozmányokkal olvassuk, akkor azt mondhatjuk, hogy teljes mértékben megfelelnek a fenti feltételeknek, mindig egy helyzetben és egy kontextusban közelednek a definícióhoz, megállapítanak egy nyelvezetet és közlik annak terminusait az aktorokkal, végeredményben felfedik a problémát, amely mindig egy közös aktus – logosz –, Platón soha nem hagy helyet a magánnyelvezetnek.

⁶ Inkább idézem itt Plutarkhoszt, mint a kissé részeg Alkibiadész terjedelmes Szókratész-apológiáját *A lakomából*.

oda a győzelmi koszorút és a teljes fegyverzetet.”⁷ Ebben a történetben az a zavaró, hogy Plutarkhosz némiképpen ellentmond *A lakoma* azon beállításának, hogy csak Szókratész volt képes Alkibiadész féktelen becsvágyát (ezt az elfajzott *agónt*) korlátozni. Mindent összevetve tehát Szókratész jóban-rosszban abszolút tekintély volt Alkibiadész előtt, alighanem az egyetlen egész fantasztikus élete folyamán.

A második történet azért érdekes a barátság szempontjából, mert mintegy szimmetrikusa az előzőnek: megmentettből megmentő lesz, kiegyenlítődik a mérleg: „Más alkalommal Délionnál csatát vesztek, és az athéni sereg megfutamodott. Alkibiadész, aki lovon vett részt a harcban, meglátta, hogy Szókratész néhányadmagával gyalogosan menekül. Nem hagyta el, hanem ott maradt mellette, noha az ellenség erősen szorongatta őket, és több athénit megölt körülöttük. Ez azonban jóval később történt.”

Fegyvertársiasság, bajtársiasság a szubsztanciája ennek a férfibarátság-nak, ugyanakkor azonban a baráti közösség vitaközösség is, azaz szellemi közösség, és amennyiben a poliszt érintő valamely kérdésben konszenzuális, úgy politikai közösség is – de ettől a feltételezettségtől akár el is tekinthetünk.

Mi van azonban a női közösségekkel illetve a nők barátságaival, avagy a női barátsággal – látjuk, hogy ezek a megfogalmazásmódok nem takarják szükségyszerűen ugyanazt a tartalmat – , a görögöknél, és általában?!

Ennek a kérdésnek a megválaszolásához másik kettőt legalább is jelezni kell:

1. van-e egy sajátos, a férfiakétól nyelvészeti eszközökkel elkülöníthető női nyelvezet? (Ez a kérdés a múlt század hetvenes éveitől pulzál a szakirodalomban. A sajátos női nyelvezet mellett érvelő egykori aktorok – elsősorban Marinella Righini – ma már szkeptikusak, és ők is inkább az általában vett női kommunikáció metakommunikációs sajátosságaira helyezik a hangsúlyt.

2. a *phüszisz* kérdése. Nyilvánvalónak tűnik a számomra, hogy a női természet prioritásai mások, sokkal közelebb vannak a teremtéshez, és egy másik értelemben vannak benne az Éroszban, a legfőbb görög Istenben, törvényben, a világ tengelyében.

A görög női társadalomnak nem volt hangja. Ahogyan a felszabadítás teológusai-filozófusai a második és a harmadik világ vonatkozásában megfogalmazzák, hiányzik az *atto de hablar*, nincs a beszédnek aktusa, nem lehetséges. Az egyetlen női tanító közösség a Szapphóé, a lesboszi nőközösség azonban nem nyilváníthatja meg a görög női társadalom egészét. (Az i.sz. II. században élt asszír gondolkodó, Lukianosz, a nagy hellenista szintézis megalkotója azonban semmi jót nem tudott már mondani a hetérákról – az egykori nagy görög társadalom szereplőiről, – ezeknek már semmi közük nem volt a *paideia*hoz, mint ahogy akkoriban már semminek nem volt köze ahhoz.)

⁷ Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*. Magyar Helikon, 1978. 415.

A jósdák és a szent helyek papnői nyilván fontos szerepet játszottak a kommunikációban, beleértve a politikai üzenetek továbbítását. Ez azonban mai fogalmaink szerint valamilyen titkosítása volt a politikai kommunikációnak.

Ennek a társadalomnak azonban nagyon nagy a súlya: elsősorban a görög mitológia istennői az e mellett felhozható legfontosabb érv: Héra, Athéné, Afrodité és társaik minden fontos funkcióban megjelennek.

Az amazonokról –mint a férfitársadalomnak megfelelő harcos női népről – egyet mond a mitológia és más a történetkutatás. Lehet, hogy ez egy kaukázusi női törzs volt a harcos régmúltban, lehet, hogy egy működés, amit az otthon maradt nők gyakoroltak szükség esetén.

De tartozunk Platónnak azzal, hogy megjegyezzük: éppen a modell-értékű *Szümposzión*ban állít emléket Alkésztisznek⁸, megmutatván, hogy az önfeláldozás erénye a maximum, amelyet a barátságban meg lehet jeleníteni, ez az abszolút felső határ, minta, mérték, etalon. És eme erény gyakorlásában egy nő (is!) mutatja nekünk az utat: „Sőt egymásért meghalni egyedül a szeretők hajlandók, nemcsak a férfiak, de még a nők is. Ezt az állítástom kellőképpen tanúsítja a hellének előtt Alkésztisz, Peliasz lánya. Ő volt az egyetlen, aki kész volt férje helyett meghalni, pedig annak élt még az apja és anyja is; s az ő szeretete Erósz által annyira felülmúlta az övét, hogy szinte idegeneknek látszottak saját fiuk előtt, csupán névleg hozzá tartozóknak. Ezt tette ő, s ezt a tettét nemcsak az emberek találták csodálatosan szépnek, hanem az istenek is; és ezért, bár sokan hajtottak végre sok szép cselekedetet, az istenek csak nagyon kevésnek adták meg, hogy lelke az Alvilágból feljöhessen⁹, az ő lelke azonban visszajöhetett, annyira csodálták ezt a cselekedetét.¹⁰”

(És pontosan Alkésztisz értékrendje az, ami egy nyomasztó kérdéskört vetít elénk, éppen az általa képviselt értékek okán. Arról van szó ugyanis, hogy nagyon szép, egyszerű és problémátlan dolog a barátságról általában beszélni – annak tűnik –, amikor azonban valamilyen értéklebontásban, értékvonzatokban kezdünk gondolkodni, akkor nagyon is elbizonytalanodhatunk: mi maradt a hűségből, az önfeláldozásból – mindazokból az értékekből, amelyek a klasszikus barátság-eszményt képviselték? Arisztotelész, aki a házastársi kapcsolatot tekinti minden két ember között létesíthető kapcsolat etalonjának¹¹, azt emeli ki – igen megfontolandóan –, hogy a hűség jogi kötelék a barátságban, de a barátok közötti hűség önkéntes vállalás kérdése. Ami azt jelenti, hogy sokkal inkább involválja a személyt, másfelől

⁸ Euripidész nyomán alighanem Jean Giraudoux láttatta a legteljesebben Alkésztisz cselekedetének páratlanságát.

⁹ Ezek is többnyire férfiak voltak: Orfeusz, Odüsszeusz, a pamphüliai Ér, a katona.

¹⁰ Platón: *A lakoma* In: *Összes Művei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 955.

¹¹ Szerinte a házastársak kapcsolatának középponti eleme a barátság.

pedig felmondható, minden jogi következmény nélkül, tehát más típusú benne a koercitív tényező. Nem összevethető minőségek.)

Mi származik mindebből? Elsősorban az, hogy a barátság egy erősen normatív szubsztanciává változott, amelyben a szabálykövetés lett a döntő, természetesen annak alapján, hogy a szabályokat a barátok mintegy megállapították, ez egy erősen tranzaktív és folyamatos aktus. Amikor a nőt afelől kérdezik, hogy miért könnyebb és problémátlanabb számukra egy baráti kapcsolat, általában a nyíltságot és a közvetlenséget nevezik meg – azaz a szabálykövetés merevségével ellentétes minőségeket –, mint amelyek e kapcsolatok minőségét jellemzik. És a fentiek mellett még megnevezik a férfiakénál nagyobb figyelmet, „odafigyelést”, azt hogy a szabály- és normakövetés által vezetett férfibarátságokénál sokkal inkább jellemzi ezeket a kapcsolatokat az, hogy bennük valamilyen életprobléma közös megoldása az érdek, tehát, hogy a problémamegoldás az alapvető.

Euripidész *Hippolitosz*ában Phaidón és a dajka párbeszéde az alapformája az antik görög nő-barátságnak, Phaidón mintegy elmeséli – megvallás akkoriban persze nincs –, hogy melyek azok az alternatívák, amelyek között nem lehetséges dönteni. A keresztény középkor ábrázolásaiban az úrnő és komorna kettőse veszi át ezt a baj-elhárító szerepet.

A női barátságok, a baráti társaságok sokkal inkább *egy terápiás közösség* képét vetítik elénk, egy olyan kapcsolatét, amelyben a *phüszisz* ismét „kisimul” a hatékony interakcióban.

Mindazonáltal az interaktivitás, tranzaktivitás és a filozófiai interszubjektivitás kérdései nem fedik el a barátságnak ama legfontosabb vonását miszerint az értékszubsztantivitás¹² a döntő – ha a görög esszencializmust a Max Scheler által bevezetett fogalommal helyettesítjük. Azazhogy a barátok közös értékrendszere teszi a barátságot, ami maga szintén egy folyamat, a régebbi értékek eltűnhetnek és újabbak veszik át a helyüket, nem beszélve arról, hogy az élményközösség rögzíti alkalmasint pedig konzerválhat is egy élményalakzatot (a bajtársi közösségben). A tranzaktivitásról sokat mond az, hogy nagy, hosszantartó, kipróbált barátságok szakadhatnak meg amiatt, hogy az értékekről való folyamatos diszkusszió, vagy azok cseréje, a tranzaktivitás elmarad. Ilyenkor a barátok hirtelen arra jönnek rá, hogy „már nincs közösük”, nincs baráti közösség. Ez még akkor is így van, ha a baráti

¹² A scheleri fenomenológiában analitikus összefüggésekben is megjelenik a kapcsolatiság az értékvonzatokkal összekapcsolva: ezek szerint saját-, aktus-, érzület- és cselekevésérték. Modellként ő is a házastársi kapcsolatot veszi. Hármás tényezőrendszerrel van szó: értékhordozó a személy, a forma, maga a formán belül átélt kapcsolat. Az „alapok” a személyek, de maga a házasság vagy a barátság független annak átéltségétől abban az értelemben, hogy a felek a „barátsághoz” esetünkben mint valami a priorihoz viszonyulnak.

kapcsolatok mindig aszimmetrikusak, az egyik fél mindig „erősebb”, ami alighanem ezeknek a kapcsolatoknak a belső dinamikáját biztosítja.

Az érzelmi- értelmi és erkölcsi komponensek mellett azonban van valami, amire külön ki kell térnünk: ez pedig az érdeknek a kérdése, a barátság érdekközösség-meghatározottsága, ha nem is kizárólagos, mégis döntő mozzanat. Az érdekérvényesítésben megmutatkozó nagyobb erő egy elemi szervezeti formát is jelent, a cselekvés közös okainak, céljainak és tartalmának meghatározása, ebben pedig az érdekeknek megfelelően való eljárás, azoknak a védelme politikai konnotációkat is tartalmaz. A barátság megsokszorozza az egyes erejét, méghozzá akkor, amikor erre az egyesnek a legnagyobb szüksége van, megsokszorozza pontosan ahogy Plátón ezt az *Államban* megfogalmazza, a közös cselekvés nagyobb mértékéről és lehetőségéről, mint az állam ontológiai feltételéről. Arisztotelésznél is megtaláljuk ezt a gondolatot: szerinte a barátság – mint mindenféle közösség –, az állami közösség egy részének tekinthető, és mint ilyen, normatív viszony.

A platóni módszertan szerint felfogott rokonszenvi közösséget Arisztotelész több felosztásban látta: „rokonszenvet az kelthet bennünk, ami, jó, kellemes vagy hasznos”, egyfajta fokozatosságban és mátrix-szerű elrendezésben. Nála azonban igen termékeny ellentmondásosságban bontakozik ki a jó (a közös norma képzésében), amikor azt hangsúlyozza, hogy tulajdonképpen a jóság kétarcú, azaz hogy igen nagy lehet a távolság a között, ami általában véve jó, és a között, ami nekünk jó. (Végül azonban mégsem eshetünk abba a hibába, hogy végig valamilyen helyi értékű, lokális jóról beszéljünk a barátság kapcsán.) Sőt, szó esik a látszatról is, az álságos jóról, jó lehet ugyanis az, „amit annak tartunk” és persze ketten is annak tarthatjuk ugyanazon *javat*, csak hogy ez exponálható a végtelékig, a csupán csak helyhez kötött *javak* végül is alkalmatlanná válnak a jó szempontjából vett általános iránymutatásra. Tehát a barátok alighanem *felügyelik* egy bizonyos interaktív folyamatban, hogy ne távolodjanak el a társadalmilag elfogadott normától. Hogy újrakössék a szövetséget a kritika alapján, illetve segítségével. Persze a kritikai *démarche* mindig beleroppanhat a gyengébb, s vele a baráti kapcsolat: nem születik meg az új szövetség. Jóllehet a szabadság területének véljük a barátságot, íme, csak korlátozott értelemben az.

Tanulmányom egyik legfontosabb sugalmazása, valamint érve az esszenzializmus mellett, hogy a folyamatos együttetés nélkül nem beszélhetünk baráti közösségről, ez képezi annak az *idejét*, avagy heidegeriánusabb fogalomhasználattal: *időiségét*, *időbeliségét*, temporalitását. Ez az ontológiai szubsztanciája. Az együttlét az együttetés feltétele, ámde igen sok formája lehetséges: a fizikai együttlétől mindazon formákig, amelyeket a kommunikációs lehetőségek mindenkor megengedtek. Sőt, azt is megkockáztatom, hogy lehetséges egy virtuális együttlét is, amelyben az egymásról való tudás áthidalhatja az együttlét hiányát. Arisztotelész beszél *járvulékos*, másodlagos barátságról,

amely főleg az utilitarisztikus értékek köré szerveződött kapcsolatból származik.

Az időiséghez két dolog szükséges: hogy elkezdjék a barátkozást, „bizonyos mennyiségű sót együtt fogyasszanak el”, majd, hogy folytassák, azaz, hogy Arisztotelész kifejezésével: „fogyasszák is együtt azt a bizonyos sót”, mert ha nem teszik, nincs meg ez a másodlagos só, akkor csak egy barátság szép emléke marad csupán, s mindannyian tudjuk, hogy milyen kínos lehet a szép emlékeket elevenítgetni. A barátság azonban belső forma is, ezért tehát a közösség – hogy a heideggeri jelenlét-elemzés megfontolásait alkalmazzuk –: hiányként jelenlét.

A némaság itt azt jelenti, hogy milyen fontos a közös nyelv, azok a nyelvjátékok, amelyekben a barátság létezik, amelyben folyamatosan újraképződik egy sajátos szemantika. Éppúgy jellemzi a barátságot ez a nyelvben-létezés, mint az együtthatásban megmutatkozó időisége. A barátunk meglehet egy folyamatos belső monológ-formában is.

A barátságnak azonban nincs *tere*: a posztmodern¹³ korban mindenhol lehet kommunikálni.)

Amit Arisztotelész a hasonlóságról mondott, meg hogy a jó emberek barátsága milyen, hogy miként korrigálja az igazságosságot az egyenlőség a barátságban – nyilvánvaló, hogy ezekkel a megfontolásokkal részben Platón kívánta folytatni, részben az eszményi jelleg mellett hozott fel olyan érveket, amelyek ma már nagyon spekulatívnak tűnnek. Mégis használható instrumentáriumot jelentenek, amely mellett nélkülözhetetlen az irodalom képe¹⁴ a nagy barátságokról.

A mi reflektált személyes tapasztalatunkat igen nagy sikerrel használhatjuk a görög barátság hermeneutikájában és fenomenológiájában.

¹³ Azt hiszem, hogy valami alapvetően megváltozott a posztmodern korban a barátság körül, erről azonban ebben az összefüggésben nem nagyon lehet beszélni. A barátság a nagy világtörténeti korszakokban döntő módon a hagyományos közösségekben, annak a formáiban, azokhoz kapcsolódva alakult, azoknak a mintáit és értékrendszereit képezte le. E körül azonban valami alapvetően megváltozott. A posztmodern korban egyre inkább csak alkalmi közösségek vannak, s lehet, hogy a barátság is egyre inkább helyzet- és alkalomfüggő dolog lesz. A posztmodern barátságban a barátok alighanem majd csak jönnek, vannak, voltak. És meglesz ennek az alkalmazott etikája is.

¹⁴ Az *Athéni Timón*ban Shakespeare azon a véleményen volt, hogy az arany, a rőt lángú kincs, az emberiség közös rimája, minden emberi kapcsolatot, így a barátságot is képes nemcsak megszüntetni, hanem ellentétévé változtatni, mivelhogy a teljes erkölcsi világrendet a kontráriusává alakítja.

ASZEGEDI PLATÓN-LÁBJEGYZETEK történetében már másodszor kerülök abba a helyzetbe, hogy minden hátsó szándék nélkül adott előadás-címem mögött a magyarországi politika hétköznapijaira való utalást sejt filozófus-közösségünk. Az első konferenciára megadott címben – *Szeretet és politikai közösség* – egy akkoriban fölröppent politikai szlogent véltek fölfedezni, olyat ráadásul, amely a címek leadása után, de még a konferencia előtt vált ismertté. Rápillantva a programban mostani előadascímemre, azt kell megállapítanom, hogy ez sem külön ebből a szempontból: lehetne akár politikai sajtótájékoztató jelmondata, vagy akár az országgyűlés rendkívüli ülésére javasolt tárgykör. Immár másodszori tapasztalatomból következhetne az is, hogy így jár minden politikafilozófus: előbb-utóbb feloldódik a politizálásban; az is, hogy nem tudok jól címet adni; én viszont inkább arra magyarázom e jelet, hogy – csekély kivétellel – minden dolognak megvan a politikai arca is. Ezalatt nem azt a bornírt bölcsész-lamentálást értem, miszerint mindenüvé beteszi a mocskos patáját a politika, és nem hagy bennünket nyugodtan játszani, hanem valami komolyabbat: *valóban* van mindennek politikai vetülete, egészen egyszerűen azért, mert a politikai közösség – mi magunk – ősidőktől fogva illet tulajdonít neki; e tulajdonítástól, vagyis valamely politikai közösség nyelvétől pedig, ha akarnánk sem tudnánk eltekinteni. Miért éppen a barátság lenne ez alól kivétel?

A FÉRFIHÁZ

Az előadásom címéül szolgáló kérdés (?) első rétege arra utal, hogy az etikának és a politikafilozófiának meglehetősen régi, változatos interpretációkban és fogalmi keretekben fölmerülő problémája éppen polgári és magánkötelezettségeink viszonya, más szóval az a kérdés, hogy mennyiben mások polgártársainkkal és barátainkkal szembeni kötelezettségeink. A kérdésnek ez a jellegzetesen modern, a köz és a magán elválasztásán alapuló formája azonban a barátságot a polgártársi viszonnal szemben természetinek, a politikai közösség szempontjából a vérrokonsággal egy szinten állónak tekinti, így azonban elfedi az archaikus barátság eredeti, a vérrokoni kapcsolatokkal *szembenálló*, és éppen a politikai közösség felé mutató jellegét.¹ A barátságban éppen azért

¹ E modern beállítódás kritikáját adja Ferdinand Tönnies, a vér közösségeként felfogott rokonság és a hely közösségeként létrejött szomszédság után a szellem

rejlík feszültség, mert különböző intézményesült formái, mint vérségi kapcsolatokon kívüli viszonyok történetileg szükségesek ugyan a politikai közösség megteremtéséhez, de sohasem eshetnek teljesen egybe azzal. A barátok közösségének, ahogyan az először megjelenik az őstársadalmakban, első pillantásra kevés köze van az antik *éthosz* barátságkultuszához, annál több a társadalmi rend erőszakos védelméhez a közösség más tagjaival szemben. Kizárólag férfiakból álló társaságot látunk magunk előtt, akik nem rokonai egymásnak, mégis szolidárisak – jobb szó híján barátok tehát. Barátságuk, a férfiház összetartása az egyetlen család fölötti társadalmiság, amit arra használnak föl, hogy szellemnek öltözve ijesztgessék, terrorizálják a nőket és a gyerekeket, hogy azok egy darabig verés nélkül is engedelmesek és dolgozók legyenek. Így viselkedtek a melanéz férfiak a *duk-duk* titkos társaság tagjaiként még a huszadik században is, és az e *baráti társaságban* megőrződött viselkedésmódot tekintette Max Weber a legrégebbi uralmi technikának, amelyből azután az összes későbbi sarjad, magában foglalva a barátság különböző formáit is – egészen a modernitás koráig.² Innen kezdve a mindig férfibarátságnak értelmezett barátság az emberi történelemnek a hatalmi tér feszültségében létező, mélyen problematikus jelensége. E feszültség kettős. A *külső* feszültség alapja, hogy a baráti közösség azonosítja magát az egész társadalommal, illetve megvalósítandó modellként állítja magát a társadalom elé, holott csupán annak rendjét felügyeli félig-meddig kívülről, azt is csak szerencsés esetben. A baráti viszony örök *belső* feszültsége az egyenrangúság eszményének és a felek nyilvánvaló, ugyanebből a hatalmi térből eredő egyenlőtlenségének az ütközése.

ENKIDUTÓL...

Nevetséges lenne, ha mai előadásomban végig kívánnék rohanni az emberiség történetén, vagy akár csak a Max Weber idézett művében említett baráti társaságok történeti szerepén. Meg kell elégednem néhány olyan baráti eszmény felvillantásával, amely példázatként vagy típusként, irodalomban vagy teóriában mélyebb nyomot hagyott kulturális emlékezetünkben. Kezdem

közösségeként felfogott barátságot a *közösség* harmadik, legfejlettebb formájaként fogva föl, mintegy a *közösség* és a *társadalom* határán, igen érzékeny, problematikus zónában. Ferdinand Tönnies: *Közösség és társadalom*. Budapest: Gondolat, 1983. 23. o. skk. (A hivatkozott részt Berényi Gábor fordította.)

² Max Weber e társaságot és általában a *férfiházak* baráti társaságainak intézményét jellemző módon *uralomszociológiájának* részeként tárgyalja, mint a *politikai társulások* legkorábbi formáját. Lásd: Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 2/3. kötet *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. (Az uralom szociológiája I.)* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996. (Fordítás és jegyzetek: Erdélyi Ágnes.) Különösen a 2. §. *A politikai társulások fejlődésének szakaszai. (A duk-duk társaságról: 12. sk. o.)*

a világirodalom első barátaival, Gilgames és Enkidu párosával. Az eposz szövegében őstojásként benne rejlik a férfibarátság és a társadalmiság, a hatalom kapcsolatának összes későbbi problémája. A felek valamiképpen kétségtelenül egyenrangúak, viszonyuk hangsúlyozottan kulturális, nem természet adta viszony, sőt, az első ilyen a történelemben: a jövődő barátok először megkísérlik megölni egymást, majd a döntetlen küzdelem után inkább barátságot kötnek. A nyers presztízsharcot fölváltja az érzelmileg is átélt, kultúrlényeket teremtő szövetség, melyben egyikük sem érzi alávétettnek magát, hiszen bebizonyosodott egyenlő erejük és a megegyezéshez szükséges józan eszük, érzelmi kultúrájuk. Ugyanakkor persze semmiképpen nem egyenrangú a viszonyuk sem a kultúrában, sem a hatalomban. Enkidu a kultúrával frissen megfertőzött vadember, Gilgames pedig maga a kultúrhérosz, és persze a két barát közül mégiscsak ő a király és mindig ő mondja meg, mi legyen a következő közös vállalkozás – egészen az Enkidu halálához vezető kalandig.³ Figyeljük meg a barátját sirató, büszkeségét, önkontrollját vesztett Gilgames őszinte, őszönös viselkedését: gesztusaiba akár felszínre kerülő, addig rejtett homo-erotikus vonzalmat is magyarázhatunk. Korábban, harcuk során is úgy feszültek már egymásra az eposz szavai szerint, mint „férfi asszonyára”, gyászában pedig Gilgames már menyasszonynak öltözteti a halottat, majd egymást váltják a nőies és férfias képek: hol párját sirató hím-, hol pedig nőstény-oroszlánként őrvjög, később siratóasszonyhoz hasonlítja magát. Az őrvjögő gyász egyetlen pillanatára sem válik azonban kétségessé, hogy amit olvasunk, egyedül Gilgames története: Enkidu csupán azért hal meg, hogy elősegítse a főhős intellektuális és érzelmi fejlődését. Feszültséggel teli az élő barátok és harcostársak viszonya is, mint társadalmi modell. Civilizáció és barbárság, technika és nyers erő egyensúlyását jelképező baráti kettősük az egész emberiség, az emberi közösség modellje is, hiszen amióta barátok, emberi ellenfelük már nincs is: bennük az egész emberiség vív a világ szélének szörnyeivel.

³ Többen egyenesen (a királyt megillető) *helyettesítő áldozatként* fogják föl az eposznak azt a mozzanatát, melyben az istenek csak Enkidut büntetik kettejük tettéért. A két hős viszonyának hatalmi aszimmetriája a magyar irodalomra is befolyást gyakorolt. Székely János több írásában, regénytervében visszatér a kérdéshez, a társadalmi lét eredendő hatalmi telítettségéről szóló szövegnek tekintve az eposzt. Így összegez: „A párbaj döntetlenül végződik, egyikük sem bír a másikával. Enkidu tehát meghódol, Gilgames pedig anyja tanácsa szerint szövetségre lép Enkiduval: egyetlen méltó társaként, jó barátjaként fogadja be őt Urukba, vele együtt építi fel a várat – saját városa ellen. Hanem a trón, az persze továbbra is az övé marad.” Lásd: Székely János: *A valódi világ*. Budapest: Osiris-Századvég, 1995. 287. o. Székely Jánosnak a Gilgames-eposzra vonatkozó írásaival bővebben is foglalkoztam. Lásd: *Irodalmiasság a magyar filozófiai hagyományban*. (Székely János írásainak pesszimista történetfilozófiája) in: Fehér M. István, Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc: Felsőmagyarország Kiadó, 1999. 230-240. o.

Tevékenységük során azonban mindvégig keresztül-kasul gázolnak Uruk városának népén, szinte a legyőzendő természeti erők egyikének tekintve a baráti kettősükben megjelenő ideáltipikus közösségmodell határain kívül húzódó valóságos társadalmat.

...PATROKLOSZIG

Később az egyenlőtlenek egyenlő barátsága kidolgozottabb, gyakorlatiasabb formákban jelenik meg, meglepően egyöntetű kifejezőmódokat és eszményeket felmutatva az évezredek során. Az alacsonyabb rangú fegyvertársnak, a görög *therapón*nak a barátság érzésével átitatott különböző intézményeiről van szó, amelyet az ékirásos szövegekben még darabosan kifejezve, csupán a görög régiség ismeretéből visszatekintve láthatunk meg.⁴ A görög fegyvertársnak, később a fegyvertársak közösségének a viselkedési kódexe az intézmény lényegében rejlő ellentét következtében mindig feszültséggel terhes. A király mindig szereti éreztetni, főként háborúban, hogy a társaság tagjainak hadi kiválósága, derekassága, az tehát, amit becsülnek egymásban, amiért barátok, valamiképpen azonos természetű, ideális esetben teljesen egybevágó. A régi görög királyok legjobb katonái – gondoljunk Odüsszeusz *társaira* – titkon úgy érzik, hogy nem csupán egymással, de valamiképpen a királlyal is egyenrangúak, legalább a csata óráiban. A királypárti kulturális emlékezet azonban tesz róla, hogy a „barátok” emlékezetébe vesse: a királynak az a „barátja”, aki egy pillanatra valamilyen tekintetben a gyakorlatban is egyenlő kiválóságúnak, erényűnek képzeletben magát az urával; úgy jár, mint Patroklosz: már csak holttestként és halotti árnyként „láthatja” viszont érte haragvó királyi barátját. E királyi barát persze őrzöngve siratja fegyvertársát és szép temetést is rendez neki, azonban itt sem kétséges egy pillanatra sem, hogy a mese nem Patrokloszról szól: az ő halálának egyetlen

⁴ A sumer szövegek még egyöntetűen Gilgames fegyveres szolgájaként beszélnek Enkiduról. A Cédus-hegy mitikus őre, Huwawa így provokálja Enkidut, előbb saját, majd áttételesen támadója vesztét is okozva: „Ellenem szölsz gonosz szavakkal?, Enkidu! / Béren tartott ember ő, béren vett táplálékú, / társa mögött kell járnia: / ezért támad szavakkal!” [*Gilgames és Huwawa*] 165-168. sorok, in: Komoróczy Géza (előszó, fordítás, jegyzetek): *„Fénylő ölednek édes örömben...” A sumer irodalom kistükrébe*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1983. 178. o. Enkidu helyzetét G. S. Kirk az említett görög analógia segítségével értelmezi: „Enkidu minden sumer költeményben Gilgames szolgájaként jelenik meg (talán a görög *therapón*, »alacsonyabb rangú harcostárs« értelmében), nem pedig vele majdnem egyenrangú társként, mint az akkád változatban.” G. S. Kirk: *A mítosz*. Budapest: Holnap Kiadó, 1993. 150. o. (Fordította Steiger Kornél.) Az akkádul, illetve a későbbi mezopotámiai nyelveken fennmaradt változatok éppen ezt a „majdnem egyenrangú társ” szerepet hangsúlyozzák: a harcostársak, barátok mindenben egyenlők, csak a hatalomban és a halálban nem.

funkciója, hogy Akhilleusznek példázatul szolgáljon a saját sorsán való gondolkodáshoz.⁵

E hatalmi helyzetben lévő baráti társaságok belső viszonyait legtömörebben az eurázsiai puszták régi altáji népeinek a szóhasználatja fejezi ki. A kán személyes fegyvertársának titulusa, a *nőkör* szó szerint csupán annyit tesz: *a másik*, ha tetszik, *az (ember)társ*. Ezek a „barátok” a harci játékok vagy a vadászatok ideális pillanataiban egyenlő társai egymásnak, aki viszont nem *nőköre*, vagy a kunok meghonosította szép magyar szóval *nyögére* a kánnak, arról bármely élesebb történelmi fordulatkor bebizonyosodhat, hogy valóban nem is tekintik a kán és barátai *másik*nak, azaz embertársnak.

A férfibarátság eddig ecsetelt ellentmondásos társadalmi szerepéből, az általa konstruált sajátos hatalmi térből következően nem csoda, hogy kulturális emlékezetünk a világirodalom tanúsága szerint tele van barátságon alapuló államutópiákkal, az ezekről szóló elbeszélések viszont kivétel nélkül tragikusak. A Kerek Asztal lovagjainak is, közöttük a legegyenlőbbel, Arthur királlyal mindenképpen meg kell érniük országuk, utópiájuk végnapjait.

FELEBARÁT...

Egyszerű lenne azt mondani, hogy e „hősi kor” politikumot pótló baráti eszményei a társadalom későbbi állapotában átadják helyüket az állampolgári erényeknek, de a helyzet korántsem ilyen egyszerű. Utóbbiakat ugyanis, legyen szó bármilyen kis államról, csupán elvont kötelezettségeként érzékeljük, ami nem léphet maradéktalanul a sok ellentéttel küzdő, ám érzelmmel teli baráti közösség helyébe. A barátaimmal szembeni, személyes érzelmekkel átítatott erkölcsi kötelezettségek mindig átszövik a polgártársaimmal, avagy egyszerűen embertársaimmal szembeni polgári, avagy általános emberi erkölcsi kötelezettségeim megélését. Az ezekre vonatkozó, teoretikus igénnyel kidolgozott morális szabályok melletti argumentáció persze ettől még lehet logikus, sőt, az erkölcsi cselekvést végző ember is megindokolhatja tetteit e racionalitás jegyében. A cselekvés során azonban majdhogynem antropológiai, voltaképpen etológiai lehetetlenség, hogy azo-

⁵ Az *Íliász* Akhilleusz-Patroklosz kettőse meglepően hasonlít a mezopotámiai szövegek Gilgames-Enkidu kettőiséhez. Az idegenből való és alacsonyabb származású bízalmas fegyvertársnak a király helyett elszenvedett halála őrjöngő gyászba kergeti, majd a hírnévként felfogott halhatatlanság keresésére sarkallja a főhőst. A részletekben is sok hasonlóságot találunk, ilyen például, hogy Gilgames és Akhilleusz pusztá megjelenése a falakon visszazretenti az ellenséget. Az egyik lényeges különbség éppen a *therapón* egyértelműbb ábrázolása. Homérosznál jóval pontosabb képet kapunk helyzetéről, jogairól, kötelességeiről és a tetteit vezérlő erkölcskódexről. A végkimenetel természetesen itt is ugyanaz: Patroklosz hal meg *királyi barátja helyett*, mint korábban Enkidu.

kat, akikre hatással van cselekvésem, magammal együtt véletlen tényezőkné tekintsem. Persze, mondunk olyanokat, hogy „ezt bárki megtenné a helyemben”, meg hogy „ezt bárkinek megtenném, aki az ő helyében van”, és ezt akár őszintén is gondolhatjuk, e kijelentések talán még kísérletileg igazolhatók is, mégis: a jó erkölcsi cselekvés körüli pillanatokban nem úgy szoktunk azon embertársunkra gondolni, akire cselekvésünk irányul, mint pusztán az emberiséget példázó egyedre, hanem nagyon is személyes ismerősként, még akkor is, ha először látjuk életünkben. Jól mutatja ezt az emberi sajátosságot a nyugati vallások szóhasználata: *felebarát* az egyszerű, ám absztrakt és érzelmileg semleges *embertárs* helyett.⁶

... PÁLTÓL ...

E szóval el is érkeztem előadásom következő részéhez, a *Római levél* felebarát-fogalmának boncolgatásához. A szöveg születésének idején olyan légkör uralkodott a levél címzettjeinek szellemi közegében, amelyben a politikai közösség és az embertársaink iránti kötelezettségek nem álltak a középpontban. Nem mintha ekkoriban nem írtak volna etikai műveket, sőt, soha addig annyi nem született e tárgyban, mint éppen a Jézus születése körüli évszázadokban, és az államtani irodalom sem mondható éppen ritka műfajnak. Megváltozik viszont az erkölcsi cselekvés értelmezési kerete: a legtöbb filozófiai iskola és a belőlük a műveltebb közvéleménybe leszívargó vélekedés szerint a végső etikai kritérium az individuális lélekben, annak nyugalmasában, harmóniájában rejlik. Közismert, hogy a páli kereszténység etikájára a korabeli „pogány” bölcseségből leginkább a sztoikusok hatottak – ez nyomokban még Pál leveleinek terminológiájában is tetten érhető. A sztoikus kultúrán felnőtt, majd kereszténynek megtért ember természetesen jócskán átértelmezi az eredeti sztoikus tanítást. Az ő lelki nyugalma, amelyhez képest közömbös dolgok (*adiaphoronok*) a külső körülmények, nem a lélek filozófiai gyakorlottságán, hanem megváltottságának hitén alapul, a világhoz, a külső cselekedetekhez, történésekhez és a szerencsejavakhoz való viszonya mégis analóg a sztoikus bölcsével. Ebben pedig általában értelmezhetetlenek a politikai közösséggel és a politikai hatalommal kapcsolatos dolgok, és idegen az a felfogás is, amellyel a *Római levél* a felebarátunkhoz való viszonyt

⁶ A biblikus kifejezés héber, görög és latin megfelelőinek alapjelentése meglehetősen eltérő. Míg a héber *réah* eredetileg vérségi kötelékre utal, és ennek jelentésmezőjét terjeszti ki a tágabb közösségre, addig a görög *plészion* a térbeli közelségre, szomszédságra utal, amelyet átvesz a latin fordítás *proximusa* is. A görög *Újszövetség* azonban a *plészion* mellett más szót is alkalmaz, bár ritkábban: az egyszerű *heteroszt*, azaz *mást*, az (ember)társ értelmében, ugyanazzal a nyelvi logikával, mint a *nőkör*. (Például: Róm. 13, 10)

tárgyalja. Nem mintha államellenes anarchisták és ugyanakkor emberi kapcsolataikat felszámoló mizantrópok alkották volna a többséget a kor gondolkodó emberei között, viszont a polgári és az embertársunkkal kapcsolatos kötelezettségek elvesztették természet adta, maguktól értetődő jellegüket, és új, teoretikus megalapozást kezdtek igényelni. Jellemző példa még századokkal később és filozófiai iskolákon túl is Augustinusnak egyik barátjához írott levele, amely mély tanácsalanságot árul el a barátságnak mint – különben általa is vallott – értéknek a megalapozásával kapcsolatban. Tanácsalanságában nem tudni, hogy mennyi része van a szerző neoplatonizmusának, illetve kereszténységének. Augustinus, valamint előtte és utána még sokak már nem azt kérdezik, hogy mi is a barátság, hanem azt, hogy lehetséges-e egyáltalán, és ha lehetséges, vajon szabad-e, helyes-e barátkozni, vagyis „barátot tartani” Isten szeretete mellett.⁷

Pálnak a rómaiakhoz írott levele újszerű megoldást hoz mindkét dilemmára, bár válasza a későbbiekben nem bizonyul problémátlanak. Pál gyengeségünkre, bűnös állapotunkra alapozza minden, embertársainkkal kapcsolatos erkölcsi köteleességünket. A *felső hatalmasságokat* Isten rendelte a gyenge, *mert* bűnös emberiség fölé, az Isten iránti, és nem a politikai közösség iránti lojalitásból kell engedelmeskedni azoknak. E levélben a világi törvények betartásán túl nem sok szó esik a nem keresztényekkel szembeni erkölcsi kötelezettségekről, viszont új megalapozást kapnak a keresztényekkel, különösen az azonos gyülekezetbe tartozókkal szembeni kötelezettségek. A botránkozások elkerülése kapcsán megjelenik az a tanítás, mely szerint más emberek elmetartalmainak, ha azok gyülekezetem tagjai, vagy legalábbis egy a vallásunk, erkölcsi következményei vannak rám nézve, akkor is, ha azok nyilvánvalóan téves ítéletekben nyilvánulnak meg. (A legáltalánosabb módon elmetartalmakat említettem, és nem ítéleteket vagy kijelentéseket, hiszen ezeknek az ítéleteknek nem is kell megszületniök: elég, ha *én* valószínűsítem, vagy gyülekezeti elöljáróm ajánlja figyelmembe, hogy gyülekezeti társam akár ilyen és ilyen ítéletre is *juthatna*, ha egyáltalán elgondolkodna az adott kérdésen, és ennek máris következményei vannak az én cselekedeteimre: mielőtt megteszek valamit, köteles vagyok etikai szempontból tekintetbe venni *e lehetséges* vélekedéseket.) A *felebarátságnak* a kiválságon alapuló barátsággal szemben a gyengeségre való alapozása azonban csupán látszat, hiszen Pál tanítása a hitükben erőseket szólítja meg, habár őket is figyelmezteti arra, hogy erejük az Úr előtt valójában semmi. Nagyon valószínű, hogy Pál közvetlen

⁷ Balogh József (írta és a leveleket fordította): *Szent Ágoston, a levélíró. Szemelvényekkel leveleskönyvéből*. Budapest: Szent-István-Társulat, 1926. (A Zenobiusnak írott levél, 42-43. o.) Augustinus itt úgy utal ironikusan a *mindig azonos* filozófiai élvezetének és a halandókra vonatkozó barátságnak az ellentétére, mint közismert dologra.

szándéka nem az etikai érvelés megújítása volt, hanem a római – máskor a korinthusi – gyülekezet zsidó és görög-római gyökerű tagjai közötti súrlódások elsimítása; a végeredmény azonban mégis az, hogy embertársaim egy részének, a velem egy valláson lévőknek nyilvánvalóan hamis vélekedéseit is inkább tiszteletben kell tartanom, minthogy azok örökös, fensőbbeséges, „vizsgáztató” kiigazításával külsőleg megszegyenítsem őket, belsőleg pedig olyan megbotránkozást okozzak, amelyet azután nem tudok majd orvosolni. A hitükben erőseknek saját gyengeségükre való figyelmeztetése azonban mégsem állítja őket a balgákkal egy sorba. Továbbra is az erősek vélekednek helyesen a keresztény szabadság mibenlétéről, és az lenne eszményi, ha mindenki ezt vallaná, erre is kell törekedni a gyülekezetben, ami éppen a hitükben erőseknek a felelőssége. A kétféle, elvileg egyenrangú gyülekezeti tag közötti viszony mélyen ellentmondásos: más típusú, mint a politikai közösség iránti kötelesség, hiszen személyes ismerősökre vonatkozik, ugyanakkor, bár a szeretet parancsa alá tartozik, nem baráti kapcsolat, hiszen – legalábbis a gyülekezeten belül – univerzális, nem tűr személyválogatást.

Nem is találunk e magatartásra analógiát a baráti társaságok addigi történetéből, hiszen azok alapelve, hogy a barátok valamilyen fontos tekintetben kiválóak, és ebben elvileg egyenrangúak. Hasonlít viszont e páli tanítás azokhoz a tanácsokhoz, amelyeket azok a bölcsek szoktak adni a „felvilágosultlan” köznéppel szembeni viselkedésre tanítványaiknak, illetve önmaguknak, akik úgy gondolják, hogy az igazság birtokába jutottak. Nem a sztoikusok nyugalmaára gondolok, hanem inkább ahhoz hasonló viselkedési mintákra, mint Kung Fu-cée, akiről följegyezték, hogy mindig díszruhába öltözve, leereszkedő érdeklődéssel figyelte háza teraszáról szülőföldje parasztjainak az ősök és a különféle szellemek tiszteletére rendezett hagyományos szertartásait, mert hasznosaknak tartotta azokat a résztvevők erkölcsi fejlődésére nézve, ugyanakkor tanítványainak és vitapartnereinek sohasem sikerült belőle arra vonatkozó állítást kicsikarni, hogy *ő maga* mit gondol a szellemekről és a lélek halhatatlanságáról. Kung mester valószínűleg reménytelennek ítélte meggyőzni a népet arról, hogy akkor is tisztelni kell szüleinket és az uralkodót, ha semmit sem tudunk az ősök szelleméről; így jobbnak ítélte, ha színes ünnepeken, együgyű ábrázolásokkal hódol a nép a szellemeknek, és közben tiszteli atyáit, mintha felvilágosultan kételkedik a szellemekben, és ezért nem tisztel senkit. A páli levelek hitében erős, lelki békéjét, harmóniáját elnyert, ugyanakkor a keresztény szabadságról szóló tanítást intellektuálisan is helyesen értelmezni képes kereszténye a sztoa olyan megtért hívének, keresztény sztoikusnak tekinthető, aki furcsa módon még az elveszett emberi és politikai közösséghez is talál, vagy legalábbis keres valami hasonlót gondolkodásának és erkölcsi cselekvésének új közegében, a gyülekezetben.

A sztoikus gondolkodás és a kereszténység kapcsolata az embertársi viszonyok szempontjából történetileg még inkább kibomlik a reformáció írásmagyarázataiban, melyek fő darabja a *Római levél* taglalása. Nem csak arról van szó, hogy a reformáció korában sok művelt ember fontos kulturális élménye éppen a sztoikus szövegek és magyarázataik nyomtatásban való megjelenése és élénk vitatása az intellektuális közeletben. Hogy mást ne említsünk, Kálvin maga is sztoikus szövegeket interpretáló humanistaként kezdte pályáját. Az összefüggés több, mint kortörténeti: van olyan interpretáció, amely szerint a reformáció nem más, mint az antik racionalizmus – bármi legyen is az – rehabilitálása keresztény keretek között.⁸ Ez az értelmezés nyilván túlzó, részben azonban megalapozható a reformáció alapszövegeinek a vizsgálata révén. Elég itt Luthernak a *keresztyén ember szabadságáról* szóló, alapvető írására utalni, amelyben az egyedül hit általi, cselekedetektől független üdvözülés tétele melletti érvelés gondolatmenete meglepően emlékeztet a sztoa megkülönböztetésére az erkölcsileg közömbös dolgok, valamint a jó és a rossz világa között.⁹ Luther törekvése az egyén autonóm erkölcsi világának megteremtésére persze nem új a nyugati kereszténység történetében, megfogalmazása azonban kétségtelenül radikális, és tagadhatatlanok benne a sztoikus párhuzamok.

Luther és Kálvin erős keresztyéne átlátja cselekedetei hiábavalóságát és eredményük esetlegességét, de ez nem taszítja tétlenségbe. Úgy viselkedik, mint az a sztoikus bölcs a világban, aki lelki nyugalma mellé óvatos tapogatózással

⁸ E vélekedés egyik karakteres megfogalmazását lásd: Edward F. Meylon: *The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's Institutio Religionis Christianae = The Romanic Review*. Vol. 28. 1937. 135-145. o.

⁹ Luther Márton: *Értekezés a keresztyén ember szabadságáról*. in: *Luther Márton négy hitvallása. A keresztyén ember szabadságáról. A kis káté. A nagy káté. A keresztyén hit főtételei*. Budapest: A Magyarországi Evangélikus Egyház sajtóosztálya, 1983. 25-73. o. (Fordította és a bevezetést írta Pröhle Károly.) Lásd különösen: 68. o. skk.

vissza szeretné nyerni barátait és politikai közösségét is, amit antik hagyományában régen elveszített. A gyülekezetben talál valamit, ami a régi közösségre emlékeztet, és újra erkölcsileg, nem pedig közömbös (*adiaphorosz*) természeti tárgyként viszonyulhat a világi hatalomhoz is.

Barátai viszont, úgy tűnik, továbbra sem lesznek, vagy ha igen, továbbra sem tudja majd megmagyarázni: mit ért azon, hogy szeretteinek, felebarátainak egy részét sajátos szóval *barátainak* nevezi.

„DIE GEMEINSAMKEIT DER PHILOSOPHISCHEN
ATMOSPHÄRE”
HUSSERL GÖTTINGEN-I TANÍTVÁNYAINAK
BARÁTSÁGÁRÓL EDITH STEIN ÍRÁSAI ALAPJÁN

KORMOS JÓZSEF

HEDWIG CONRAD-MARTIUS ezt írja Edith Steinhez fűződő baráti kapcsolatáról: „*Egymáshoz fordulásunknak a jellege és a módja teljesen más volt, mint egy megszokott barátság. Mindenekelőtt a filozófiai atmoszféra azonossága volt az, amelyből mi másokkal együtt újjászületünk.*”¹

Kétféle barátságról van itt szó az egyik a szokásos értelemben vett barátság, a másik, pedig az, amely a közös filozófiai atmoszférából születik. Hedwig Conrad-Martius és Edith Stein barátsága Edmund Husserl Göttingen-i korszakából eredeztethető. Husserl 1901-ben kerül Göttingenbe, 1905-től rendes, kinevezett professzor az egyetemen. Kapcsolatba kerül a müncheni fenomenológusokkal, 1904-ben az egyik ülésükön beszédet is tart. A pszichologizmus és a transzcendentális fenomenológia kérdésében nem értett egyet velük. Ennek is köszönhető az, hogy Theodor Lipps (1851-1914) néhány tanítványa – Adolf Reinach, Hans Theodor Conrad, Moritz Geiger, ... – pont a *Logische Untersuchungen* hatására 1905-ben Göttingenbe jön Husserlhez, hogy ő vezesse be őket a fenomenológia mélyebb ismeretébe. 1907-ben ezek a tanítványok hozzák létre Theodor Conrad vezetésével a müncheni „Pszichológiai Egyesület” mintájára a „Göttingeni Filozófiai Társaságot”² melynek ismertebb tagjai: Adolf Reinach (1883-1917, 1909-ben Husserlnél habilitál), Theodor Conrad (1881-1969), Hedwig Conrad Martius (1888-1966, 1912-ben Husserlnél doktorál) 1912-től Theodor Conrad felesége), Roman Ingarden (1893-1970, 1918-ban Husserlnél doktorál), Alexander Koyre, Moritz Geiger (1880-1937), Dietrich von Hildebrand (1889-1977, 1912-ben Husserlnél doktorál), Jean Héring (1890-1966), Hans Lipps (1889-1941). Nem tartozott kifejezetten a

¹ „Die Art und Weise, in der wir zueinander standen, war etwas ganz anderes als eine gewöhnliche Freundschaft. Da war zunächst die Gemeinsamkeit der philosophischen Atmosphäre, aus der wir mit vielen anderen herausgeboren waren.” Hedwig Conrad-Martius: *Meine Freundin Edith Stein*. In Herbstrith, Waltraud (Hg.): *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*. Mainz, 2001, Matthias-Günewald Verlag, 87-88.S.

² Lásd: Hans Rainer Sepp (Hg.): *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg/München, 1988, Karl Alber Verlag, 189.S.

Filozófiai Társasághoz, de gyakori előadó és vendég volt Max Scheler (1874-1928). Mivel az I. világháború miatt sok hallgató elhagyta Göttingent, és Husserl pedig 1916-ben Freiburgba került, a Göttingeni Filozófiai Társaság gyakorlatilag megszűnt. A Társaság több tagjának levelezéséből azonban látható, hogy a baráti kapcsolatot fenntartották.

Edith Stein 1891. október 12-én született Breslauban egy zsidó hagyományokat őrző polgári család lányaként. Breslauban és Göttingenben filozófiát, pszichológiát, történelmet és német nyelvet hallgat. 1915-ben filozófiából, németből és történelemből államvizsgázik Göttingenben. 1916-tól Edmund Husserlnek az asszisztense. 1917-ben a filozófia doktorává avatják, Husserl-nél írja doktori disszertációját egy filozófiai és egyben pszichológiai témából, a beleérzés problémájáról.³ 1922. január 1-jén a bergzaberni Szt. Márton plébániatemplomban a keresztségben a Teréz nevet veszi fel. 1923–31 közt a speyeri domonkosrendi nővérek líceumában és tanítóképzőjében tanít.⁴ 1928–31 között pedagógiai tanulmányi napokon és kongresszusokon vesz részt előadóként is (Prága, Bécs, Salzburg, Basel, Párizs, Münster). 1932-től a münsteri Pedagógiai Intézet docense.⁵ 1933-ban ez az állása zsidó származása miatt megszűnik. 1933. október 14-én a kölni karmelita kolostorba vonul. A nemzeti szocializmus üldözései elől 1938. december 31-én a rend hollandiai Echt kolostorába helyezik át. 1942. július 26-án Hollandia összes katolikus templomában felolvassák a holland püspökök pásztorlevelét, amelyben elítélik az antiszemitizmus minden megnyilvánulását. A német megszállók „válaszként” augusztus 2-án az eddig megkímélt katolikus zsidókat – köztük Edith Steint és testvérét, Rosát – internálták Amersfoort-ba és Westerborkba. Innen szállították őket Auschwitzba. Edith Stein augusztus 9-én hunyt el. Művei 1998-ig 18 kötetben jelentek meg a freiburgi Herder kiadónál. Most ugyanitt van folyamatban az újra szerkesztett, pontosított 24 kötetes teljes kiadás (Edith Stein Gesamtausgabe), melyből eddig 11 kötet jelent meg. A teljes kiadás szerkesztése már jelzi Edith Stein munkásságának irányát, jellegét: 1-4. kötet az életrajzi írások, levelezések; 5-12. kötet a filozófiai írások; 13-16. kötet az antropológiai és pedagógiai írások; 17-20. kötet a misztikus és spirituális írások; 21-24. kötet a fordítások.

³ Doktori disszertációjának első címe „Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung” (A beleérzés problémájának történeti fejlődése és szerepe a fenomenológiai elmélkedésben). Ez végül 1917-ben „Zum Problem der Einfühlung” (Adalékok a beleérzés problémájához) címmel jelent meg. Lásd: Sten, Edith: *Zum Problem der Einfühlung*. München, 1980, Kaffke

⁴ Lyzeum und dem Lehreninnen-Seminar in St. Magdalena in Speyer

⁵ Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster

Edith Stein 1913-ban kerül Göttingenbe. Előtte szülővárosa egyetemén folytatott tanulmányokat. Itt 1912/1913 téli szemeszterében a pszichológia szemináriumon egy referátumot kell tartania. Felkészülés közben találkozik először Husserl *Logische Untersuchungen* című művével. Egyik tanára Dr. Georg Moskiewicz (1878-1918) adja neki tanulmányozásra a második kötetet. Ezt a nehéz művet alaposan átolvassa. Amikor később Husserl órájára jelentkezik, a Husserlnél szokásos újoncokkal való „felvételi beszélgetés” során az alábbi párbeszéd zajlik köztük: „*Dr. Reinach úr már beszélt Önről. Olvasott már valamit a műveimből? – A Logikai vizsgálódásokat. – A teljes Logikai vizsgálódásokat? – A II. kötetet teljesen. – A teljes II. kötetet? Hát ez egy hőstett. Mondta nevetve. Ezzel fel lettem véve.*”⁶ Moskiewicz lelkesen beszél Steinnek a göttingeni élményeiről, ő személyesen ismerte Husserlt, félévig a tanítványa is volt. „*Göttingenben csak filozófáknak – éjjel és nappal, az étkezésnél, az utcán, mindenütt. Az ember csak a 'fenoménéről' beszél.*”⁷ Amikor egy képeslapban látta egy göttingeni Husserl tanítvány (Hedwig Martius) képét, hogy filozófiai dolgozatával egy pályadíjat nyert, ez még inkább növelte ambíciózus vágyát, hogy Göttingenbe menjen. Itteni tanulmányaira, élményeire az egyetemi város hangulatára, a kirándulásokra mindig szívesen gondolt. „*Kedves, öreg Göttingen! Azt hiszem, hogy csak az tudja megérteni, hogy mit rejt számunkra ez a név, aki 1905 és 1914 közt a göttingeni fenomenológiai iskola rövid virágkorában ott tanult.*”⁸

Stein Göttingenben egy igazi filozófiai és egyben baráti körbe került. Husserl hetente egyszer „szabad délutánt” tartott lakásán az érdeklődőknek, itt bármelyik hallgató kifejezhette saját gondolatait, nézeteit. Ezeken a családias összejöveteleken Husserl feleségével, Malwine asszonnyal, és gyermekeikkel, a művészettörténetet hallgató Elli-vel, a joghallgató Gerhart-tal és a gimnazista Wolfgang-gal is megismerkedhettek. A Husserl tanítványok szűkebb köre ezen kívül heti rendszerességgel a Filozófiai Társaság gyűlésein is találkozott. Ebben az időben az alapítók nagy része már nem vett részt rendszeresen a találkozókön, de mindig voltak jelentős személyek, akik a hagyományokat, a Társaság sajátos légkörét megőrizték ill. továbbadták. A gyűléseket egy

⁶ „Herr Dr. Reinach hat mir von Ihnen gesprochen. Haben Sie schon etwas von meinen Sachen gelesen? – Die Logischen Untersuchungen. – Die ganzen Logischen Untersuchungen? – Den II. Band ganz. – Den ganzen II. Band? Nun, das ist eine Heldentat. Sagte er lächelnd. Damit war ich aufgenommen.” Stein, Edith: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiografische Beiträge*. Freiburg, Basel, Wien, 2002, Herder, 200.S

⁷ „In Göttingen wird nur philosophiert – Tag und Nacht, beim Essen, auf der Straße, überall. Man spricht nur von 'Phänomenen'.” u.o. 170.S.

⁸ „Das liebe alte Göttingen! Ich glaube, nur wer in den Jahren zwischen 1905 und 1914, der kurzen Blütezeit der Göttinger Phänomenologischen Schule, dort studiert hat, kann ermessen, was für ein Name in diesem Namen schwingt.” u.o. 189.S.

helybéli fiatal földbirtokos házában tartották, aki büszkén és örömmel ismerkedett a filozófusokkal, borral és teával kínálva őket, bár ő maga nem tudott érdemlegesen bekapcsolódni a szakmai diskurzusba. Felesége egy düsseldorfi festő lánya, apja képeivel díszítette a jellegzetes hangulatú házat. Dr. Moskiewicz már az első ülésen felkérte a jegyzőkönyv vezetésére. Edith Steint hamar befogadták maguk közé. *„Az én aktivitásom a többiekből nem váltott ki megütközést. Nagyon barátságosak voltak velem szemben és komolyan vették a megbeszéléssel kapcsolatos észrevételeimet.”*⁹ A Göttingen-i tanítványok életéhez hozzátartoztak a nagy kirándulások a környéken és a táncos esték is melyeken a tanárok is részt vettek. Stein, Dr. Moskiewicz tanácsára Adolf Reinachot, Husserl „jobbkezét” is felkeresi, aki az egyetemen a filozófia magántanára volt, és közvetlenségével, kedvességével mintegy összekötő volt a zárkózottabb Husserl és a tanítványok között. Reinach felveszi a gyakorlatára, megígéri, hogy bejelenti Husserlnél és bemutatja a Filozófiai Társaság tagjainak. Stein örül a szívélyes fogadtatásnak. *„Az első találkozásunk után nagyon boldog voltam és egy mély hála töltött el. Ez a tiszta szívűség olyan volt nekem, mint amilyenrel még nem találkoztam. Ez számomra a legközelebbi hozzátartozó és barát, hosszú ismeretség, egy bizonyított szeretet esetén természetesnek tűnt. De itt valami teljesen másról volt szó. Ez már az első pillantásra egy teljesen új világ volt.”*¹⁰ Lenyűgözte Max Scheler is közvetlenségével, kicsit csapongó, de életszerű témáival. A Filozófiai Társaság gyűlésein sokáig Scheler *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című műve volt a téma. Tudta, hogy Husserl és Scheler viszonya ellentétekkel volt terhes, de azért baráti kapcsolat volt közöttük között. A Göttingeni Filozófiai Társaság a sokféle közös tevékenységgel nemcsak egy sajátos hangulatú légkört, hanem egy közös életformát is jelentett. Ahogy ezt miliót Roman Ingarden jellemezte. *Amikor én 1912 tavaszán Göttingenbe érkeztem Husserl filozófiai csoportja meglehetősen népes és élő volt. Gyakran tettek nagy sétákat vagy pedig üléseket tartottak ahol élénk vitákat folytattak a fenomenológiai problémákról. Ez egy ’filozófiai közösség’ volt, és az összejöveteleken gyakran egy teljes éven keresztül beszélgettek egy kiválasztott témáról. Ezen fiatalok számára a*

⁹ „Von den andern schien niemand an meiner Aktivität Anstoß zu nehmen. Sie waren sehr freundlich gegen mich und nahmen meine Diskussionsbemerkungen durchaus ernst.” u.o. 206.S.

¹⁰ „Ich war nach dieser ersten Begegnung sehr glücklich und von einer tiefen Dankbarkeit erfüllt. Es war mir, als sei mir noch nie ein Mensch mit einer so reinen Herzensgüte entgegengekommen. Daß die nächsten Angehörigen und Freunde, die einen jahrelang kennen, einem Liebe erweisen, schien mir selbstverständlich. Aber hier lag etwas ganz anderes vor. Es war wie ein erster Blick in eine ganz neue Welt.” u.o. 199.S.

*fenomenológia több volt mint egy szellemi atmoszféra: ez egy életforma volt.*¹¹

Husserl indítatására az igazság keresése és a tudományos jelleg volt a fontos a tanítványok számára bármely területen is végezték vizsgálódásaikat. „*A tudomány, ahogy a neve is mutatja tudáshoz vezet. ... A tudással pedig birtokoljuk az igazságot.*”¹² Husserl alapvetőnek tartotta, hogy az igazság, amely tiszta, határozott bizonyosság nem fér össze a pusztá vélekedéssel vagy az elfogult meggyőződéssel. A relativizmust és a szkepticizmust akarja kiküszöbölni a tudományként művelt filozófiával. „*A filozófia a legkorábbi kezdektől fogva szigorúan tudományos kívánt lenni, olyan tudomány, amely eleget tesz a legmagasabb rendű teoretikus igényeknek is, és ugyanakkor etikai, vallási tekintetben tiszta észelvek szabályozta életet tesz lehetővé.*”¹³ Módszerét az előítéletmentesség, a nyitottság, a következetesség, a tárgyilagosság a józan tisztaság jellemzi. Ahogy Hedwig Conrad-Martius jellemzi Edith Steint, azt egyben a fenomenológiát igazán gyakorló filozófusra is érti. „*Edith Stein egy született fenomenologus volt. Az ő józan objektív szelleme, az őszinte tekintete, az abszolút tárgyilagossága már eleve predesztinálta erre.*”¹⁴ Hedwig Conrad-Martiusnak a göttingeni generációt jellemző szavai magyarázatot adnak a Filozófiai Társaság tagjainak barátságára is. „*Legkevésbé sem volt közös szaknyelvünk, vagy közös rendszerünk. Csak nyitottak voltunk a lét szellemi megragadására annak minden elképzelhető és lehetséges alakjában (amennyiben annak tiszta lényege tekintetbe vehető), és ez az ami összekapcsolt minket. ... Ez a tárgyilagos tisztaság és*

¹¹ „Als ich im Frühjahr 1912 nach Göttingen kam, war die philosophische Gruppe um Husserl ziemlich zahlreich und lebendig. Sie unternahmen oft lange Spaziergänge oder saßen zusammen und führten lebhaft Diskussionen über phänomenologische Probleme. Man hatte auch hier eine 'philosophische Gesellschaft', und in den Versammlungen diskutierte man ein gewähltes Thema oft ein ganzes Jahr hindurch. Für diese jungen Menschen war die Phänomenologie mehr als eine geistige Atmosphäre. Sie war eine Lebensform. Hügli, Anton – Lübcke, Poul (Hg.): *Philosophie in 20. Jahrhunderts*. Reinbek bei Hamburg, 1998, Rowohlt, 116.S.

¹² „Wissenschaft geht, wie der Name gesagt, auf Wissen. ... Im Wissen aber besitzen wir die Wahrheit.” Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. The Hague, 1975, Martinus Nijhoff, 27-28.S. (HusserlianaXVIII.)

¹³ Husserl, Edmund: *A filozófia mint szigorú tudomány*. Budapest, 1993, Kossuth, 23. o.

¹⁴ „Edith Stein war geborene Phänomenologin. Ihr nüchterner, objektiver Geist, ihr unverstellter Blick, ihre absolute Sachlichkeit prädestinierten sie dazu.” Hedwig Conrad-Martius: *Meine Freundin Edith Stein*. In Herbstrich, Waltraud (Hg.): *Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*. Mainz, 2001, Matthias-Güneward Verlag, 89.S

rendezettség étosza volt Természetesen ez hatott az érzéseinkre, a jelleműnkre és az életmódunkra. Így teljesen magától értetődő volt, hogy egymás között barátkoztunk, függetlenül attól, hogy honnan származtunk, milyen fajtához vagy milyen valláshoz tartoztunk.”¹⁵

Valamilyen módon Platón barátság meghatározásánál is találkozunk ezzel a megközelítéssel. Ő a *Lüszisz*-ben ír részletesen a témáról. A barátság alapjának többféle lehetőségét – közös javak, kölcsönös érzelem, hasonlóság ill. különbözőség a tulajdonságokban, közös haszon, – tárgyalja, és a párbeszéd során kimutatja ezek paradox jellegét. A társalgás végén Szókratész ironikusan jelzi a barátságról való beszéd nehézségét.

„Most aztán, Lüszisz és Menexenosz, nevetségesek lettünk, mégpedig öregember létemre én is, de ti is. Mert ezek, akik szétszéledtek, azt fogják mondani, hogy mi úgy véljük, barátok vagyunk – én közétek számítom magam – , de hogy mi a barát, azt nem voltunk képesek fölfedezni.”¹⁶ Igazából nem derül miért barátok a barátok, hacsak nem azért mert tudnak beszélgetni egymással, van közös témájuk és közös módszerük ezen témák megtárgyalásához.

A Göttingeni Filozófiai Társaság tagjainak a barátsága is ezt a véleményt erősítheti meg. A Göttingen-i tanítványok barátságának az alapja a sokféleség mellett (vallás, származás, előzetes tanulmányok, érdeklődés, habitus,) a Husserltől származó irányultság (az igazság keresése) és a Husserltől származó fenomenológiai módszer volt.

¹⁵ „Wir besaßen keine Fachsprache, kein gemeinsames System, das am allerwenigsten. Es war nur der geöffnete Lick für die geistige Erreichbarkeit des Seins in allem seinen nur denkbar möglichen Gestaltungen (sofern ihr bloßes Wesen in Betracht kommt), was uns einte. ... Es war das Ethos der sachlichen Reinheit und Reinlichkeit Das mußte natürlich auf Gesinnung, Charakter und Lebensweise abfärben.” u.o. 89.S.

¹⁶ Platón: *Lüszisz*. In: *Platón összes művei. Első kötet*. Budapest, 1984, Európa Kiadó, 172. old.

A BARÁTSÁG SZEREPE A SZEMÉLYISÉG FORMÁLÓDÁSÁBAN

KISSNÉ NOVÁK ÉVA

*„Az ember amióta csak létezik, látványul
kínálkozik önmagának. Évezredek óta
valóban nem is szemlél mást, mint önmagát.”
Teilhard de Chardin*

HEIDEGGER GYÖNYÖRŰ kifejezését használva mondhatjuk, hogy az ember a „lét pásztora”. Mit is jelent ez a kifejezés? A pásztor gondoskodik a rábízott állatokról. Az ember gondoskodik a hozzá hasonlóan a világba belevetettként élőkről illetve létezőkről. Gondoskodik önmagáról megteremtve, megformálva és megvédve saját egzisztenciáját, saját életét és személyiségét. Gondoskodik a körülötte élőkről: családjáról, barátjáról, kollegáiról, ismerőseiről, sőt valamilyen tág értelemben arról az adott közösségről, melynek tagjaként létezik. De gondoskodik a létezők olyan csoportjairól is, melyek nem vagy csak korlátozott mértékben képesek önmagukról gondoskodni: a bennünket körülvevő növényekről, állatokról, egyszerűen fogalmazva természeti környezetünkről, sőt a tárgyi világról is, amely fontos keretét alkotja mindennapi életünknek. A gondoskodás módja, tartalma és formája természetesen más – más minden esetben. Másként gondoskodunk a kutyánkról, mint a szobában álló növényeinkről, másként a kedves könyveinkről vagy íróasztalunkról, és másként a kiskorú vagy már felnőtt gyermekünkről, és megint másként az ismerős szomszédról vagy barátjáról. Ám mindegyik formájában a gondoskodásnak van egy közös elem: a lét számunkra megnyilvánuló összetevőiről, azaz a velünk együtt létezőkről igyekszünk gondoskodni, azokról a személyekről és dolgokról, melyek hozzá tartoznak életünkhöz, akiket, és amiket létünk szerves tartozékainak, mintegy létünk meghosszabbításának érzünk. A hozzájuk fűződő kapcsolatainkban mi vagyunk jelen, magunkat vetítjük ki, s ez a kapcsolat beépül személyiségünkbe. Természetesen ebben is teszünk különbséget. Kevésbé fáj egy tárgy elvesztése, mint egy élőlényé. Nem véletlen, hogy pl. a szeretett hűséges kutyával mintha egy részt vesztenénk el életünkéből. Egy-egy személy elvesztése pedig olyan traumát okozhat, amit talán egész életünkben nem tudunk kiheverni.

Előadásomban arról a sajátos viszonyról szeretnék beszélni, amit barátságnak nevezünk, s amely a legszorosabban hozzá tartozik személyiségünk lényegéhez.

Marx írja a 6. Feuerbach tézisben, hogy „az ember lényege nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége”.¹ Bár ezt a megállapítást azóta elsősorban az egzisztencialista filozófia valamint a pszichológia eredményei sok tekintetben kiegészítették, illetve árnyalták, de nem tagadható, hogy emberi kapcsolataink fontos, leválaszthatatlan részét képezik személyiségünknek.

A legelső kapcsolat az anya gyermek viszonya, melynek fontosságáról, egész életre kiható jelentőségéről főként a pszichológiában olvashatunk sokat. Ez minden kapcsolat ősmintája, amely meghatározza az egyén fejlődésének dinamikáját. Ez segíti tovább a gyermeket a következő lépésekben, a tájékozódásban, amely először a családon belüli (apa, testvér, nagyszülők stb.) kapcsolatokban realizálódik. Majd ezt követi a tárgyakkal való megismerkedés, s lassan a valóság verbális és képzetszerű megkettőződése. Ebbe a keretbe lép be a másik gyermek, a társ óvodában vagy játszótéren. A családban már megtapasztalt együttes élmény öröme kiegészül, egy új emocionális mező jelenik meg a társ vagy társakkal való kapcsolatban. Ebben olyan magatartás formák jelennek meg – melyek pszichés mechanizmusok működésére is utalnak –, mint a kíváncsiság, a megismerés, az empátia, az utánzás, az interiorizáció stb. (Tekintettel arra, hogy a problémát nem pszichológiai szempontból közelítem ezekkel a pszichés folyamatokkal nem foglalkozom.) A felnőtt személyek hatására ezek megismerése, viselkedési szabályokká, érvényes elvárásokká transzformálódnak, s mint ilyenek részeivé válnak tudatunknak, öntudatunknak. Ezek révén válunk fokozatosan szocializálódó személyekké. Nem kívánom nyomon követni ennek a folyamatnak minden állomását, csak hangsúlyoznám, hogy mindaz, ami életünkben történik velünk, amit teszünk, megtanulunk, átélünk, az valamilyen módon elraktározódik egyéniségünkben, s ott személyiségjegyként, fontos vagy kevésbé fontos tulajdonságként, tudatos vagy kevésbé tudatos viselkedési módként, jó vagy rossz élményként, tisztán megőrzött vagy elmosódott kontúrokkal körülvelt emlékként bennünk marad, és belülről determinálja további cselekedeteinket, énünk további formálódását.

A családi kapcsolatok után a kortárs kapcsolatok jelentik életünkben a legfontosabb stációt. Ezen a terepen próbáljuk ki először mindazt, amit a családon belül már elsajátítottunk. Itt szembesülünk először a családon belül megtanult ismeretek, magatartási formák, értékek érvényességének problémájával. Ez azért is nagyon fontos, mert a kortárs csoportokban – ellentétben a családon belül létező kapcsolatoktól – egyenlőségi viszonyok uralkodnak, itt nem vagyunk privilegizált helyzetben. Ez első tapasztalatként már az óvodában is előfordul, de elsősorban az iskola produkálja ezt a versenyhelyzetet

¹ Marx: Feuerbach tézisek In: Marx–Engels: *A német ideológia* Magyar Helikon 1974. 9. o.

tetézve a teljesítmény orientációval és az ebből adódó elvárásokkal. 8-10-12 éves korban – az egyén fejlettségi szintjétől függően – ezt már elég tudatosan át is látjuk, ha nem is értjük minden vonatkozását. Erre az időre már kialakulnak bizonyos szimpátiák, vonzódások illetve ellenérzések, félelmek a legerősebb, a legokosabb, a legbátrabb stb. gyermekkel szemben. Ezek az emóciók alkotják az első barátságok alapját. Barátunkat – megkockáztatom – ösztönösen választjuk. Ebben a választásban még nincs benne az érdek, még akkor sem, ha pl. a bátortalan, gyenge gyermek a bátorhoz és erőshöz vonzódik, aki adott helyzetben megvédeheti őt. De vonzódását mégsem az érdek, hanem a másik tulajdonságai iránt érzett csodálat, elismerés motiválja. Ez jól látható olyan esetekben, amikor a gyerek pl. a renitens magatartást tanúsító osztálytársához vonzódik, mert imponál neki az a bátorság, amivel ő, a „jól nevelt gyermek” nem rendelkezik. Tanulságos megfigyelni, hogy milyen biztonsággal választják ki a gyerekek azt, akire személyiségük ráhangolódik. Talán egy olyan belső késztetés vezérli, amely önön kíváncsú tükröképe felé hajtja?! Az erős, bátor vagy okos barátban önmaga kíváncsú énjét látja visszatükröződni?! Nem hiszem, hogy a gyermek meg tudná mondani, hogy miért választotta éppen azt a személyt. Feltehetőleg olyan válaszokat kapnánk, mint „mert kedvelem”, „mert ő a barátom”, „mert szép”, de meggyőződésem, hogy választásuk mélyén olyan személyiségvonások rejlenek, melyeket legfeljebb majd felnőttként tudnak értelmezni. Lehetséges, hogy gyermekkori barátunk kiválasztásában az első önismereti lépéseket tesszük meg?!

Sartre állítja, hogy az ember léte hiányos lét, s ezért minden választásunk arra irányul, hogy ezt a hiányt kiegészítsük. Márai Sándort idézem: „mert különböztünk és mégis összetartoztunk, más voltam mint te, s kiegészítettük egymást, szövetség voltunk, emberi egyezség voltunk, s ez nagyon ritka az életben. S mindaz, ami lényedből hiányzott, kettőnk ifjúkori szövetségében teljes lett azzal, hogy a világ nyájas volt hozzám. Mi barátok voltunk...Értsd meg, ha nem tudnád. De biztosan tudtad elébb is, később is, a trópusokon vagy akárhol. Barátok voltunk, s ez a szó telítve van értelemmel, melynek felelősségét csak férfiak ismerik. S meg kell ismerned most ennek a szónak teljes felelősségét. Barátok voltunk, tehát nem pajtasok, nem komázó suhancok, nem bajtársak. Barátok voltunk, s nincs semmi az életben, ami kárpótolni tudna egy barátságért. S az önemésztő szenvedély sem tudja azt az emberi örömet nyújtani, amit egy szótlán és tapintatos barátság ad azoknak, akiket megérint erejével.”²

A barát választásával tehát öntudatlanul kísérletet teszünk magunk teljességének megteremtésére, arra, hogy egy olyan egyéniséggel alakítsunk ki viszonyt, akiből a saját éniünk elfogadás, elismerése, igénylése sugárzik ránk. Nem tudjuk, de tesszük! József Attila szavaival megfogalmazva tetteink, választásunk,

² Márai Sándor: *A gyertyák csonkig égnek* Akadémia K, Helikon K. 1990, 83. o.

ragaszkodásunk mélyén ott van a felismerés, mely szerint „hiába fürösztöd magadban, csak másban moshatod meg arcodat”. S a képmás, ami barátunk tekintetéből, gesztusaiból visszaköszön megerősít bennünket pozitív tulajdonságainkban, ösztönöz hibáink kijavításában, arra késztet, hogy legjobb képességeinket mozgósítsuk, röviden Heidegger kifejezését használva, hogy lépéseket tegyünk a „legsajátabb lenni – tudás” felé. Ez a viszony tehát nemcsak külső kapcsolatainkat motiválja, tevékenységeinket determinálja, de beépül egész személyiségünkbe is. Egyre növekvő tudatossággal próbálunk megfelelni a barátunk és ezzel együtt a magunk növekvő elvárásainak, s ez még a negatív irányú befolyásolás esetén is igaz. Igyekszünk mind vagányabbnak, látszani, azt a benyomást kelteni, hogy nem érdekel a világ véleménye stb., ha a barátunknak ez imponál, ha ezt a viselkedést várja el tőlünk. A gyermekkorban kialakult barátságok – vagy e barátság emléke, ha elszakadtunk egymástól – felnőtt korban is megmarad, és tudatosulnak azok a tartalmak, melyek korábban csak ösztöneink által vezérelve éltették, tartották fenn e viszonyt. Ez a tudatosulási folyamat hozzájárul önismeretünkhöz, önképünk reális megrajzolásához, s ezzel együtt személyiségünk tudatos formálódásához. Közös élményeink felidézésekor szembesülünk énünk pozitív vagy negatív vonásaival, érettebb gondolkodásmóddal értelmezzük korábbi cselekedeteink mozgatórugóit, Heller Ágnes fogalmát használva egy „gyakorlati hermeneutika”³ részesei leszünk. S mindezt a kölcsönös megértés, az együttes megélés és talán a sok gondot feloldó humor jótekony szemüvegén keresztül.

A fiatalkori barátságok rendkívüli fontosságát az is magyarázza, hogy egy olyan életszakaszban alakul ki, amikor még nincs „versenyháza”. Nincs szerelem, nincs hivatás, nincs család, legfeljebb a szülő iránt érzett szeretet konkurál vele. Ez utóbbi azonban gyakran konfliktusokkal terhelt, s talán énünk másik részét foglalja el.

Figyelmet érdemlő tény, hogy már a gyermeki barátságban is megjelenik a felelősség. Azt is tudják a gyermekek, amit Exupéry halhatatlan könyvében megfogalmaz, hogy megszelídíteni valakit azt is jelenti, hogy felelősséget vállalunk érte, s ez olyan élmény és érzés ebben a korban amelynek kitüntetett hatása van a személyiség formálódására nézve.

Más sajátosságai vannak a felnőtt korban kötött barátságoknak. A kész, érett személyiség már kevésbé ösztönösen cselekszik. Szimpátiánkban, a létrejövő kapcsolatban sok motívum lehet jelen, s köztük valamilyen érdek is. Ez nem feltétlenül anyagi érdek, lehet szakmai érdeklődés, valakiről átsugárzó vonzalom, valamilyen külső jegy, amely önünkkel való hasonlóságot sejtet stb. Úgy vélem a felnőtt korban létrejövő barátságoknál egy kissé fordított a sorrend. A kialakult rokonszenv és a fokozatos megismerés hatására a formálódó viszony mind inkább tisztul, leválnak róla azok az érdekeket is

³ Heller Ágnes: *Morálfilozófia* Cserépfalvi 1996. 92-109. o.

érintő szempontok, amely a létrejövés pillanatában még ott voltak, s egyre inkább láthatóvá válnak a két egyéniségnek azok a pontjai, ahol intellektuális, szellemi, érzelmi szálak kapcsolódnak össze. „Nincs emberi kapcsolat, mely megrendítőbb, mélyebb lenne, mint a barátság. – írja Márai a Füves könyvben. – A szerelmesek, igen, még a szülők és gyermekek kapcsolatában is mennyi az önzés és a hiúság! Csak a barát nem önző; máskülönben nem barát. Csak a barát nem hiú, mert minden jót és szépet barátjának akar, nem önmagának. A szerelmes mindig akar valamit; a barát nem akar önmagának semmit. A gyermek mindig kapni akar a szüleitől, túl akarja szárnyalni az atyját; a barát nem akar kapni, sem túlszárnyalni. Nincs titkosabb és nemesebb ajándék az életben, mint a szűkszavú, megértő, türelmes és áldozatkész barátság. S nincs ritkább.”⁴

Igen. A barátság ritka kincs. Már Kierkegaard azt panaszolja nem csekély iróniával a diapszalmatákban, hogy „láttam, hogy a barátság boldogsága egymás kisegítése pénzzavarban”⁵. Azt a kort, ahol a barátságot így értelmezik, jogosan nevezi Kierkegaard nyomorúságosnak és szenvedély nélkülinek. Ahol az „élet célja jogtanácsossá lenni”, ahol az ember csak a pénzt hajszolja, ahol a „szerzés” az élet lényege, ahol az emberi kapcsolatok pénzre válthatók, azon a talajon a barátság nem tud kivirulni, ha szárba is szökken rövid idő múlva elsatnyul, elhervad. Az ily korokban az ember társatlanságra, magányra van ítélve. Erről írja Tóth Árpád szépséges soraiban:

*„Jaj barátság és jaj szerelem,
és jaj az út lélektől lélekig.
Küldözzük a szem csüggedt sugarát,
s köztünk a roppant jeges úr lakik.”⁶*

Nem tudom létezik-e annyira önzetlen baráti kapcsolat, mint amilyenről Márai Sándor ír. Az emberi kapcsolatokban, még az erkölcsi viszony magasztos formáiban is, működik a reciprocitás elve. Ha adunk valamit, várunk érte cserébe valamit, még ha nem is egyenértékű dolgot. „Az egyik legelemibb, ha nem a legelemibb etikai norma, hogy a reciprok viszonyok előnyben részesítendők a nem reciprok viszonyokkal szemben. He elveszel valamit, adnod is kell valamit. Így van ez kivétel minden társadalmi berendezkedésben”- írja Heller Ágnes etikai trilógiájának második kötetében.⁷ A két megfogalmazás közötti éles különbség talán úgy oldható fel, ha átgondoljuk, hogy az adok-kapok elve az emberi társas viszonyban nem mennyiségi mutatók

⁴ Márai Sándor: *Bölcsességek januártól decemberig* Helikon Kiadó 2004. 48-49. o.

⁵ Kierkegaard: *Vagy- vagy* Gondolat Kiadó, Budapest 1978 48. o.

⁶ Tóth Árpád: *Lélektől lélekig*

⁷ Heller Ágnes: *Morálfilozófia* Cserépfalvi 1996. 71 - 81. o.

alapján történik. Ha tanácsot, támogatást, szeretetet adok valakinek rendszerint nem ugyanezt várom vissza, hanem cserébe hálát, megbecsülést, tiszteletet. Ezek sem mennyiségileg, sem minőségileg nem összemérhető dolgok. Van ugyan egy kultúránként eltérő képünk, akár szabályrendszerünk is arról, hogy ennek miként kell működnie, különben nem volna értelme a hálátlan, a tiszteletlen stb. minősítéseknek, de nem jelentéktelen toleranciával kezeljük ezeket a problémákat. Ezek túlmutatnak az igazságosság erényén.

A viszony jellegétől függ a tanúsított tolerancia. A gyermek és szülő viszonyában nagyon tág határok között értelmezzük a reciprocitást. Sőt, ismert az a köznapi bölcsesség, mely szerint a gyermeknek nyújtott szeretetet, gondoskodást a gyermek értelemszerűen nem a szülőnek adja vissza, hanem saját gyermekeinek adja tovább. A szerelemben is képesek vagyunk önzetlenséget tanúsítani, ott sem lehet megítélni, hogy mennyi szenvedélyt, gyengédséget, tiszteletet adunk és kapunk. Úgy vélem a szerelem igen ritkán jelent szimmetrikus érzelmeket. Sőt a szépirodalom számos példája arról tanúskodik, hogy az érzelmek asszimetriája nem csökkenti, hanem fokozza a szenvedélyét a szerelmesebb félnek.

A barátság is eltűri az asszimetriát, ha Márai megfogalmazásával értünk egyet, akkor éppen ez a lényege.

Szigorúbban kezeljük a reciprocitás elvét azokban a kapcsolatokban, ahol a viszony másik pólusát alkotó személy nem áll olyan közel hozzánk érzelmi-leg. De itt sem arról van szó, hogy valamilyen egyenértékeket számolunk ki, csupán elvárjuk a pozitív visszajelzést. A kollegának nyújtott segítség fejében az elvi segítőkészséget, az alamizsnáért a köszönöm-öt, a politikai támogatásért helyes döntéseket, s talán a kereszténységben hívó ember is értékkövető magatartása jutalmaként a túlvilági üdvösséget. Ha ezekben a viszonyokban csalódunk, azaz nem kapunk pozitív megerősítést, akkor vagy változtatunk magatartásunkon (nem segítünk, nem adakozunk stb.), vagy valóban olyan érték számunkra az önzetlenség, amit önértékként követünk, függetlenül a minket körülvevő közösség megítélésétől.

A barátságban is létezik szerintem adok – kapok mozzanat, ha nem is ez a lényege. Adunk és kapunk bizalmat, megértést, szeretetet, figyelmet azaz csupa olyan dolgot, amely „hiánycikk” a társadalmi élet nagy piacán. Ettől olyan értékes ez a kapcsolat, még akkor is, ha a felsoroltakat nem azonos mennyiségben adjuk és kapjuk egymástól. S még valamit adunk ezekben a mélyen érzelmi viszonyokban: *önmagunkat!* Ez a legtöbb, amit adhatunk – jelképesen természetesen – ez az adok – kapok határa. Ezzel próbáljuk kifejezni, hogy mindazt, ami a miénk azt a szeretett és választott lény rendelkezésére bocsátjuk. Ebben minden önzetlensége mellett benne van önértékünk tudata. Hiszen a szeretett személyt nem valami értéktelen dologgal kívánjuk megajándékozni, hanem a legtöbbet, a legértékesebbet kínáljuk fel jelképesen. S benne van az a kimondatlan gondolat is, hogy az illető számára is ez értéket 206

jelent, hiszen tudjuk, hogy ő milyen, mit szeret, mire vágyik azaz kölcsönösen ismerjük egymást, és egymás értékét. Ez a mások által láthatatlan tudás, a mi közös titkunk, kapcsolatunk fontos eleme, kovásza. Ezek az ismeretek, együttesen megélt események, közös élmények, amelyek egyetlen dolog láttán, egy apró mozdulatra vagy egy cinkos pillantásra felidéződnek, s amelyek révén egy olyan kölcsönösség keletkezik, amelyen mindenki más kívül marad.

Meggyőződése, hogy bármikor is alakult ki a barátság, melynek ideája koronként tartalmi változásokon is átmegy (gondoljunk csak a barátság romantikus értelmezésére!), érvényes rá Bacon megfogalmazása.⁸ Meggyőződése, hogy „az igaz barátok hiánya maga a legnyomorultabb elhagyatottság”. Pythagorasz példabeszédét „co ne edito”, azaz ne edd meg szíved, úgy értelmezi, hogy akinek nincs barátja, aki előtt kitarthatja önmagát, az „saját szívének kannibálja”. A barátságnak három gyümölcse van:

Az első: „megkettőzi az örömet és megfelezi a bánatot”. Ez a gondolat kommentárt sem igényel.

A második: „az értelemnek tápláló és üdvös.” Bacon álláspontja nagyon fontos vonására mutat rá a barátságnak. A baráti beszélgetés segít tisztázni saját gondolatainkat. Ha ugyanis megbeszéljük barátunkkal gondolatainkat, ez segít megfelelő szavakba önteni, mondatokba formálni azokat, ezáltal rendezzük mondandónkat, s „okosabbá lesz önmagánál, egyórai eszmecserétől sokkal inkább, mint egy napi töprengéstől”. Az ilyen beszélgetésben „felszínre hozhatjuk gondolatainkat”. Ehhez a gyümölcshöz sorolja még azt a tényt, hogy a baráttól igaz és nem hízogató tanácsot kapunk. „Mert nincs nagyobb hízogató az embernek önmagánál, s nincs jobb orvos az önmagunknak való hízogás ellen a baráti szokimondásnál.... a legkülönb medicina a lelki egészség megtartására az őszinte baráti intelem.”⁹ Hangsúlyozza azonban, hogy csak attól a baráttól kaphatunk jó tanácsot, aki valóban ismeri körülményeinket, azaz akivel bizalmas, bensőséges viszonyban vagyunk.

A harmadik gyümölcs, melyet a sok magvú gránátalmához hasonlít, a baráti segítség számtalan formájában lelhető fel. „A jó barát második önmagunk” sőt, több önmagunknál. A jó barát nemcsak életünkben segít, de halálunk után is mindent megtesz, hogy befejezze megkezdett munkáinkat.

Eltöprengve Bacon gondolatain vajon hányan mondhatjuk el, hogy van barátunk?!

⁸ Lásd erről Bacon: *Esszék* XXVII A barátságról Európa Kiadó 1987. 116-126. o.

⁹ Uo. 123. o.

A BARÁTSÁG MINT A KÖZÖS ALKOTÁS MŰVÉSZETE A BARÁTSÁG FENOMENOLÓGIÁJÁHOZ

FARKAS HENRIK

A BARÁTSÁG A MINDEN interszubjektív viszonyban lappangó harmadik helyéről fakad. Talán Blanchot gondolatai juthatnak az eszünkbe: harmadik nemű, anonim viszony, a „távolság teljes intimitása, a távoli abszolút közelsége.”¹ A barátság kijátssza az én és a másik minden despotizmusát; etikán és teológián túli képződményként dereng fel, amelynek személytelenségét barátok által alkotott egyedisége kárpótolja. Átjáró, ami közvetíti, és prizma, ami megtöri a viszony tagjainak mindenféle gesztusát, bár paradox módon épp a résztvevők folytonos alakítása folytán válik jelenvalóvá. A résztvevők nem csak alakítják, de általa alakulnak is. A barátság tehát a résztvevők alakítása során jön létre, amely visszahat a résztvevőkre is. A barátság e kettős kötését próbáljuk fenomenalizálni; vagyis strukturált módon leírni képződését, a szubjektum benne játszott szerepét és a törvényt, amely e folyamatokat irányítja.

A barátság kimeríthetetlen fogalma egy olyan helyen bomlik ki, amit az *immanencia terepének* hívhatnánk, és ami értelmes ellenpárja minden *transzcendens viszony*nak. Míg az immanencia helyén az előzetes formáktól mentes, kidolgozásra váró terepet értjük, transzcendenssel jellemezhetünk minden olyan viszonyt, amelyet valamilyen módon előzetesen meghatározott külső kényszer, akár meghatározott típusú törvény (morális, jogi, szokáson alapuló) akár valamely követendő mérce vagy elvárás (haszon, gyönyör, stb².) vagyis egy olyan általános értelemben vett formális keret határoz meg, amely irányt szab a benne résztvevők cselekvésének. Immanencia és transzcendencia ilyen típusú megkülönböztetésénél nem azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy létezhet kötöttségektől és kényszerítő mechanizmusoktól mentes, illetve attól függő viszony, hanem arra mutatunk rá, hogy a kötöttségek és kényszerítő mechanizmusok mentén két eltérő típusú viszony bontható ki, s e viszonymódok értelmének kialakulásában eltérő aspektusok játszanak konstitutív szerepet. A barátság lehetősége tehát olyan viszonyra utal, amely

¹ Blanchot, továbbá Lévinasa és Derrida barátságg koncepciójához, és azok továbbgondolásához lásd.: S. Critchley: *Ethics, Politics, Subjectivity*, Verso, London-New York, 1999.: 254-86. o.

² A haszonon és kellemisségen alapuló barátság erényen alapuló barátságtól való megkülönböztetéséhez lásd.: Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*, Európa, 1997 (ford.: Szabó Miklós): 257-93. o.

nem képzelhető el külső nézőpontból, amelyhez képest meg tudnánk azt határozni, csupán a benne résztvevők számára nyer értelmet, mégpedig oly módon, ahogy azt a benne résztvevők alakítják. E szabad alkotás lehetősége elvi értelemben semmilyen emberek közötti viszonyban nem zárható ki, vagyis utólagossága ellenére olyan primordiális viszony lehetőségét ígéri, amelyben minden előzetesen formált viszony újra megalapozható (e megfontolások mentén nyer értelmet a görög polisz, mint barátok szövetsége, de a spinozai északözösség, vagy Habermas kommunikáción alapuló közössége is). A barátságot éppen ezért talán nem is az interszubjektivitás egy eseteként kéne értelmeznünk, hanem az interszubjektivitás tulajdonképpen terepeként, amely elkerüli a másik tárgyiasítását, de nem oldódik fel egy általános másik általános felelősségetikájában³ sem, ahol „minden tehén fekete,” hanem a másakra való felelet és minden előzetes szabály vagy mérce előtt felbukkanó közös alkotás ígéretének terepével kecsegtet. *Az immanenciában kidolgozásra kerülő transzcendencia*, amely különbözik minden, a fentiekben már tárgyalt transzcendens viszonytól, de a lévinas-i értelemben vett másiktól is, maga a barátság, amelynek létrejötte az én és a másik együttes erőfeszítésében alakul ki. E kidolgozás során a másik mindig közvetve, és állandó változásában jelenik meg, ahogy én magam is mássá válok e viszony során. A baráti viszony az immanencia viszonya, az immanencia pedig az alkotás lehetőségének terepe. A viszony közösség, vagyis közös alkotásról lesz szó. A továbbiakban a barátság képződését, illetve e képződés során megváltozó önmaga alakulását követjük nyomon. A barátság kialakulásának két, számunkra meghatározó aspektusára térünk ki, az immanencia helyére való belépésre, és kialakulásának folyamatára. A barátok elemzését önmagukhoz való viszonyukon keresztül ragadjuk meg, de csak annyiban térünk ki rájuk, amennyiben az előbbi aspektusok szempontjából szükségesnek látjuk.

Minden barátság feltétele az a kötés, ami lehetővé tette e viszony megalapítását, vagyis egy olyan egymás felé fordulás, amely létrehozza az immanencia mezejét. De miért oly elmosódó a kezdet? Hogyan egyeztetjük össze ezt a „passzív vagy tudattalan döntést,” ahogy a kérdéssel kapcsolatban Derrida fogalmaz⁴, a barátság értelmével? Beszélhetünk-e a barátság akár tudattalan megalapításáról, és annak betöltött értelméről? Egy pusztá döntés máris barátságot implikál? E kérdések visszavezetnek az immanencia megalapozásához, amely a transzcendens viszonyok kölcsönös, bár nem feltétlenül egyidejű spontán epochéja következtében áll elő, amely minden interszubjektivitás előfeltétele. E hely feltárulása azonban még nem implikálja szükségszerű-

³ A lévinas-i másik semlegességéről és individualitásának hiányáról lsd.: J. L. Marion: *D'autrui à l'individu* in E. Lévinas: *Positivité et transcendance* és Lévinas et la phénoménologie (egy kötetben) (szerk.: J. L. Marion), PUF, 2000

⁴ S. Critchley: *Ethics, Politics, Subjectivity*, id.: 263. o.

en a barátság értelmének megjelenését is, e homályos múlt nem rejt értelmet magában, amelyet a tudat valamifajta passzív genezise már meg is konstituált, s bármikor aktiválhat. E kötés vagy „tudattalan döntés” csupán lehetőséget teremt egy értelemre, éppen ezért nem idézhető fel, és nem is tartható meg emlékezetünkben. A döntés következtében beálló új helyzet kidolgozása, vagyis a résztvevők egymás felé irányuló munkája ad majd értelmet, retrospektív módon, a döntésnek (így és ekkor lettünk barátok). Az egymásra irányuló munka egy közös alkotást épít, amelyen keresztül közös múltunkban tapogatózhatunk, és a barátság genezise után kutathatunk. Mivel csupán a barátok közös történetének eseményei jelennek meg a maguk fenomenalitásában, a döntés pillanata oszcillál az egyes események között, attól függően, hogy az idő retroaktivitása milyen jelentéseket társít hozzájuk, vagyis csak különböző jelentéseket tudunk adni a közösen átélt eseményeknek anélkül, hogy egyértelműen hozzá tudnánk rendelni bármelyikhez is a barátság megalapítását. E folyamat tehát lezáratlan, értelme folytonosan alakul, és örökre bizonytalanságban tartja résztvevőit annak genezisével szemben (lehet, hogy nem is vagyunk barátok). Íme, a barátság kettős mozgása: elköteleződés egy viszony iránt, illetve e viszony képződése, amelyben e döntés oszcillál. A következőkben tehát, a kezdet problémájának figyelembevételével, a képződés folyamatát vizsgáljuk meg közelebbről.

Az eljövendő barátban, velem való hasonlóságainak és eltéréseinek mérlegelése mellett, ismerős vonások derengenek fel. Nem feleletigényt támaszt, sokkal inkább olyan közös terepre hív, amelyben olyan közös megmunkálásra szólít fel, amely önmagam kidolgozására is hat. A terep nem más, mint a kidolgozásra váró immanencia helye. E felhívásban strukturális analógiát fedezhetünk fel azokkal a helyzetekkel, amikor a különféle képességeket igénylő tevékenységek anyaga megmunkálásra hív, elköteleződésre szólít fel, olyan csere ellenében, amely önmagam megtalálásának lehetőségével kecsegtet. A helyzetek rokoníthatósága mégsem jelent azonosságot. Nem a másikat dolgozom meg, amelynek jelenléte ellenállást szülhet, hanem a másikkal közösen birtokolt, de mégis ismeretlen terep együttes megdolgozása valami harmadikat teremt, amely állandó hatással van saját magamhoz való viszonyomra is. E sajátos helyzet, amelyben az immanencia egy benne megjelenő transzcendencia kidolgozását igényli, a barátságot, amely törvényeiben visszahat az azt kialakító egyedekre, episztémé, tekhné és frónészis mellett egy olyan képességre irányítja figyelmünket, amely a barátság alakításának konstitutív mozzanata, és amely a bennünk lévő kreatív elem e terepen való működésére utal. Mielőtt hozzáfognánk e kreatív elem elemzésébe, két döntő szempontot továbbra is figyelembe kell vennünk. Az egyik a kreatív elem önkényességének bevezetésével szemben annak szükségszerűségét hangsúlyozná, nevezetesen azt, hogy a külső, transzcendens viszonyok „spontán epochéja” egy kiépítésre, megművelésre váró terepet implikál, amit a részt-

vevőknek kell kiépíteni, megalkotni, vagyis a barátság megjelenése per definitionem alkotás. A másik, ehhez szorosan kapcsolódó megjegyzés azt emelné ki, hogy a barátságnak természetesen nem kizárólagos, de mindenképpen konstitutív eleme e kreatív mozzanat, vagyis nélküle nem beszélhetnénk barátságról, míg a vele együtt megjelenő egyéb feltételek (akár a pár sorral feljebb említett képességek, akár a különféle külső viszonyok) pusztá megléte nem implikálja automatikusan a barátságot. A továbbiakban Kantnak a zsenihez kapcsolódó fejtegetéseit elevenítjük fel annak érdekében, hogy a bennünk rejlő alkotó elem barátságban játszott szerepét jobban megvilágíthassuk.

Az Ítélerő kritikájának 46-50. paragrafusaiból⁵ a zseni következő kritériumait tarthatjuk a legfontosabbaknak: tehetség olyasvalaminek a létrehozására, amihez nem adható meghatározott szabály (vagyis nem képesség valamire, aminek szabályai megtanulhatóak); művének példaszerűnek, vagyis mások számára követésre méltónak kell lennie, mivel a pusztá eredetiség (új szabályok) pusztá értelmetlenség is lehet; nem képes fogalmak által elmagyarázni, hogyan is hozta létre művét, és nem tudja, hogyan támadtak benne azok az eszmék, amelyek ilyen mű alkotására készítették (szemben Newtonnal, aki el tudná mondani, mit miért gondolt úgy, ahogy gondolt, és azt mások meg is értenék); kötik bizonyos megtanulható, követhető szabályok és mechanizmusok; nem meghatározott cél nélkül alkot (szemben a zongora előtt ülő majommal); esztétikai eszmét ábrázol, amely nem más, mint képzelőereje azon megjelenítése, amely arra készíti a befogadót, hogy sok mindent gondoljon, de anélkül, hogy bármely gondolata egy fogalom alá besorolható lenne; a zsenit ítélőereje kontrollálja képzelőereje túlburjánzásában; a zseni a (szép) művészeteknek írja elő a szabályt.

Elemzésünk kiindulópontja egy kritikai megjegyzés, amely a zsenit jellemző iménti rövid leírás utolsó megjegyzésére vonatkozik. Úgy gondoljuk, hogy a zseni érvényesülési területét Kant indokolatlanul szűkre szabta azzal, hogy kizárólag a szép művészetek területére redukálta. E kritikai megjegyzés érvényességének belátása egy szélesebb fenomenális horizont felé nyitna utat, ahol is cselekvéseink értelmét a bennünk megbújó zseni szabályalkotó tehetsége szolgáltatná. E szélesebb fenomenális mező része a barátság is, mint a számunkra par excellence interszubjektív viszony (amennyiben kiküszöböli a transzcendens viszonyokat), amely, ahogy korábban már említettük, alakítás és önalakulás jellegével bír. Tudattalan szabályalkotás, mechanizmusok és célszerűség, megoszthatóság, eszmék; e fogalmak vajon mennyiben alkalmazhatóak a barátság fenomenológiai leírására? Ahogy korábban említettük, a barátság feltétele egy kölcsönös, bár nem feltétlenül azonos időben bekövetkező spontán epoché, amely kiiktat minden transzcendens sza-

⁵ Kant: *Az ítélerő kritikája*, Ictus, 1997, (ford.: Papp Zoltán): 233-47. o.

bályt, keretet, és feltételt teremt egy új viszony megalkotásához. E spontán epoché „egy tudattalan döntés” eredménye, amely lehetővé teszi számomra, hogy bizonyos, már meglévő képességen vagy képességeken keresztül (ez a legtöbb esetben a beszélgetés) olyan viszonyt alkossak meg a másikkal, amely nem követ, mert nem követhet semmilyen külső szabályt, hanem az én és a másik kifejeződéseinek egymásra vonatkozása építi azt. Képes vagyok kifejezni magam a másik kifejezésére anélkül, hogy e kifejezés ne önmagam szolipszisztikus újrarögzítése, önkényem pusztá újramegjelenítése lenne, hanem olyan spontán, előzetes szabályokhoz nem igazodó megnyilvánulás, amely megjelenése pillanatában arra a helyre utal, ahonnan a másik kifejezése érkezik. Kifejezésem illeszkedik a másik kifejezéséhez, folytatja azt, anélkül, hogy tudnám, milyen elv alapján járok el, s legnagyobb meglepetésemre a másik kifejezései is saját kifejezéseimet szövik tovább, és önmagam kifejeződésének folytatására ösztökélnek. A másikat elválasztó transzcendencia zárójelezése nem a másik hívásával szembesít, hanem egy harmadik, talán közös hellyel, ahol a másik ember idegenségét és kiszámíthatatlanságát felváltja egy spontán alkotókedv, és a másik kifejeződésének értelmi, tárgyiasító megragadását folyton áttöri képzelőerőm spontán mozgása, amely képes felvenni a másik ritmusát, anélkül, hogy előzetesen ismerném következő lépéseit. E harmadik helyen, amely még ha belőlem is fakad, soha nem az enyém, a bennem lévő zseni nyilvánul meg, minden szkeptikus daimón ellenpárja, amely nem fogad be semmit a másiktól, hanem vele alkot; vezet, és továbbvezet. Átszínezi és felbontja kikerülhetetlen mechanizmusainkat, szabályainkat, szüneteinket és ismétléseinket, elősködik rajtuk, hogy létrejöheszen, s hogy fenntartsa magát. Reprezentáció nélküli kifejeződés a másik felé; philia, szeretet, barátság. De vajon nem oldódik-e fel az én önmagába? Nem redukáljuk-e a viszonyt pusztá hedonizmussá, vagy éppen képességek egyfajta összhangjává? Mi válik itt a barátság anyagává, mi alkotja azt? Mi a barátság fogalomra nem hozható eszméje, amit a zseni megjelenít? E kérdések átvezetnek írásunk utolsó részéhez is, amely önmagunk barátságban való érintettségére is kitér.

A baráthoz való viszonyunk meghatározott képességeken keresztül jelenik meg, de nem maguk az adott képességek alakítják ki, hiszen számos tevékenységet művelhetünk együtt másokkal, anélkül, hogy baráti viszonyt is kialakítanánk. Az arisztotelészi jó erkölcs vagy a spinozai ész kissé elvont kategóriái helyett talán érdemes egy tapasztalatilag konkrétabb élmény darabjait rekonstruálni, amely elkerüli az elitizmust és az idealizmust. Ez nem más, mint a test bevonása vizsgálódásainkba, azé a testé, amelynek egyik aspektusát intézményes mechanizmusok hálója irányítja, és határozza meg vagy alakítja ki különféle tevékenységeinek módját, másrésről azé a megélt testé, amely a mechanikus test kényszereit kijátszani igyekszik. Ez utóbbi, Marc Richir leírásában, lényegét tekintve „nomád”, a fizikai testbe való ágyazottságát elhagyni

képes test, amely „illékony, változó és homályos”, ahogyan fantáziánkban is megfigyelhetjük⁶. A spontán epoché következtében fizikai testünk preformált rögzítettsége felfakad, és szabad utat enged e „meghatározhatatlan és alakatlan” testnek, amely spontán kiáradást végez bármely hasonló módon megnyíló másik felé. A barátság anyaga, ha tetszik, e kiáradó és alakatlan testek közössége, ahol az alakítást, a fegyelmehető, mechanizálható testek hiányában semmilyen transzcendens viszony nem képes alakítani, hanem kizárólag a bennünk lakó, bár nem belőlünk fakadó zseni szabályadása nyomán kap alakot, ahol az alak összeköt, de egyben el is választ a másiktól. A barátság tehát egy olyan harmadik eszméje, amely a megélt testek foszlányainak konstans szabályadásában nyilvánul meg, anélkül, hogy e folyamat elérné végső alakját. Benne, vagyis egy harmadikban, kiáradó testem egyszerre alakítom a másikkal, miközben a másik teste vele alakul önmagam és a másik szabályalkotása nyomán; interszubjektív kiazmus. A barátság nekiiramodások és megtorpanások folyamata, ahol a nekiiramodások és a spontán kitörések hamar szedimentálódnak, rögzülnek az immanencia helyén, hogy a következő pillanatban, egy újabb lendülettel, továbbépüljenek. A barátság az immanencia síkján kiépülő transzcendencia, és szemben áll minden immanencián kívüli transzcendens viszonytal, vagyis azoknak a különféle gyakorlatoknak a szigeteivel, amelyeken keresztül a szubjektum, amennyiben viszonyt alakít ki önmagával, saját megformálására tör.⁷ Ily módon rámutat önformálásunk egy másik aspektusára, ahol önmagunk nem preformált struktúrákba botlik, hanem a másikon keresztül önmagunk önmagának formát adó tehetőségével szembesül, amely új, közös alakot formál, a barátságét, és visszahat önmagunkra. Barátsággal kapcsolatos megfontolásaink tehát továbbgondolásra készítetik szubjektum és önformálás viszonyát is. Egyrészt a barátság lehetőséget teremt arra, hogy egyszerre legyünk tárgyai és alanyai egy konstitúciónak, vagyis úgy válhatunk alkotóivá saját szubjektumunknak, hogy nem külső gyakorlatok, hanem részben önmagunkból fakadó szabályok formálják azt, másrészt a Foucault által emlegetett próba⁸ is sajátos értelmet nyer,

⁶ M. Richir: *Phénoménologie en esquisses*, Millon, 2000: (különösen) 117–150. o.

⁷ A különféle gyakorlatokon önmaga kidolgozására törekvő szubjektum leírásához lsd.: Michel Foucault: *A szexualitás története* II., Atlantisz, 1999, (ford.: Albert Sándor, Szántó István, Somlyó Bálint)

Foucault: *A szexualitás története* III., Atlantisz, 2001, (ford.: Sujtő László). A filozófusi éthosz és az önmagunk kidolgozása közötti viszonyhoz pedig kiváló elemzéseket találunk A. Nehamasnál.

A. Nehamas: *The Art of Living*, Univ. of California Press, 1998, Berkeley

⁸ A „próba” – amin az igazság játékában az önmagunkat megváltoztató próbatételt kell értenünk, nem pedig a másik szimpla elfogadását csak azért, hogy legyen kivel kommunikálnunk – a filozófia lelke, feltéve ha a filozófia az maradt, ami valaha volt: „aszkézis,” önmagunk gyakorlása a gondolkodásban.”

ahol az igazság önmagamon való működése, önmagam alakítása, és ezen keresztül önmagam kidolgozása, a zseni működésének következtében összekapcsolódik az igazság, esetünkben a barátság teremtésének igényével.

***„az vagyok, aminek engem mások jogosan
tarthatnak ... nemcsak én magam vagyok
kötelezhető számadásra, hanem én is
kérdések elé állíthatok másokat.”***

BEVEZETÉS

A BARÁTSÁG SZÓ JELENTÉSÁRNYALATAIT, illetve a jelentések mögött meghúzódó jelenségkomplexum gazdagságát nem érthetjük meg anélkül, hogy áttekintenénk a barátság filozófiai (erkölcsfilozófiai) jelentésváltozásait. A barátság mai fogalma ugyanis, akárcsak a hozzá elméletileg közelítő emberek szemléletmódja is, történelmi tapasztalatok és kultúrtörténeti fogalmak hordozója. Csak az eltérő szemléletmódok barátságértelmezései együtt rajzolhatják ki azt az összetett problémakört, amely a fogalom tisztázása, vagy a barátság(ok) gyakorlata során felmerülhet. Azok a jellemvonások, amelyeket különböző értelmezési szempontok a fogalom jellegzetes aspektusaiként felmutatnak, nem pusztán egymás mellett létezők, hanem egymásra is utalnak.

A barátságnak az autenticitás interperszonális formájaként való felfogása és a fogalom aspektusainak egy élettörténetben egymásra vonatkoztatható tapasztalatok összefüggésében való elhelyezése az egyik lehetséges módja annak, hogy figyelembe vegyük az erkölcsfilozófiai szemlélet jelenkori pluralizálódását. A barátság jelenségkörének mai felvetésében ugyanis nem tekinthetünk el a társadalmi kötelek pluralizálódásától és a morális konszenzus problematikussá válásától, illetve attól, hogy egyazon személy élettörténetének különböző szakaszaiban és életviszonyaiban is eltérő követelmény-rendszereket kell összeegyeztetnie, mert változnak a számára életfeladatokat kijelölő közösségek, és egyszersmind önmeghatározásának szempontjai is. Tézisem tehát: a barátság a társas életnek a mai európai típusú társadalmakban érvényesülő viszonyai közepette is a személyek erkölcsi minőségének hordozója, olyan lehetőség, amelyben egyaránt érvényesülhet a kiválóság (klasszikus), az érdemteljesség (modern) és az autentikusság (kortárs) erkölcsi eszménye.

A probléma említett tárgyalásához rendelkezésünkre állnak az interszubjektivitás husserli fenomenológiája, a gadameri filozófiai hermeneutika, és a mindkettőt felhasználó élettörténeti szemlélet módszertani eszközei. A fenomenológia ugyanis megmutatta a másik ember jelenlétét és szerepét a saját tapasztalatoknak a személyes éntörténet részeivé alakításában. A filozófiai hermeneutika előtérbe állította az előítéletek felfüggesztésének és a miénktől eltérő szemléletmódok érvényre juttatásának fontosságát a megértés és az azzal szorosan összefüggő önmegértés folyamatában. E megközelítéseket szerencsésen ötvözi és egészíti ki az élettörténeti kutatás, amely az emberi élet egységét az elbeszélt élettörténet egységeként értelmezi. A felso-

rott megközelítések mindenike az ember kérdező és válaszadó képességére, értelmező és önértelmező beállítottságára épül.

1. ELŐZETES FOGALMAK

Az életalakítás lehetőségeinek sorában az emberek rutinszerű és tartós rendszerré szerveződő hétköznapi együttműködéseként fennálló viszonyok között, a barátságok olyan kivételek, amelyek az egymásra építő, egymásba kapcsolódó szándékok pusztja jelenségszféráján túl is megalapozzák, életben tartják és inspirálják az egymás létében való jelenlét módzatait. A barátság az a mód, ahogyan egymás lényében való érdekelttségünket kifejezésre juttatjuk, tehát az emberek közötti erkölcsi viszony egyik alapformája, amely nem csak az egyéni, hanem a közösségi életalakítás szempontjából is elsőrendű fontosságú. Minden konstruktív, egymást segítő, szimpátia-hordozó emberi kapcsolat ennek a médiumában mozog és időnként ebbe tér vissza, mindaddig, amíg fennáll. Csakis ilyen baráti viszonyok kapcsolathálójában tudjuk felvázolni, előrevetíteni életünket, ugyanis a megvalósulás lehetőségeinek távlatában elképzelt élet nem a közömbös ténszerűségek világára épül, hanem a vele egybefonódó és szembenálló tendenciák hatásaira.

Ha ebből a szempontból megvizsgáljuk életünket, azt tapasztaljuk, hogy a barátságnak már kezdettől fogva számtalan formában birtokában vagyunk. Mégpedig nem úgy, hogy mi birtokoljuk e viszony adta lehetőségeket, hanem úgy, hogy e jótékony gondoskodás birtokol, vonz, irányít minket. Másrészt a barátság előfordulására alkalmat adó társadalom a maga erkölcsi kultúrájának és a személyeket integráló kapcsolatrendszernek jellegének megfelelő kötelességeket ruház a benne résztvevőkre, s ilyenként a baráti kapcsolat egyben az egyén kiteljesedését segítő életgyakorlat, a személyiség társadalmi beágyazottságának egyik formája. Mindazonáltal a barátság nem gyakorolható egyéni vagy társadalmi következményeiért, nem lehet pusztá önérvényesítési módnak vagy közvetlenül alkalmazott én-technikának tekinteni, mert a másik személyben való érdekelttség az önépítés szempontjából itt bizonyos „kerülőutat” választ magának. Ennélfogva a barátság az önös és az altruisztikus tendenciák kiegyensúlyozásával az egyik legfontosabb életgyakorlatnak bizonyul: az önmeghaladás lehetősége, közege és ihletője.

2. A KÉRDÉSFELVETÉS SZEMPONTJAI

Egy ilyenfajta elméleti-filozófiai vizsgálathoz ki kell lépnünk a barátság szó, illetve a képzeletünkben hozzá kapcsolódó jelenségegyüttes hétköznapi magátólértetődőségéből, hogy kérdésessé tegyük és kérdezhetővé váljon számunkra. A kérdésessé tétel azt jelenti ez esetben, hogy megvizsgáljuk, milyen viszony az, amely a barátság révén adódik számunkra, és milyen

helyet foglal el az általánosan adódó emberi viszonyok között. Egyáltalán miért, mikor és hogyan van szükségünk a másik emberre, mint barátra? Mit jelent itt a barátságra való ráutaltság? Melyik emberi kapcsolatot vagy együttes létmód felel meg ennek a szükségletünknek?

A hétköznapi tapasztalat és a filozófia története egyaránt arra figyelmeztet, hogy az itt felmerülő kérdésekre adandó világos válaszok érdekében a barátságot más partneri viszonyoktól eltérő sajátosságaiban kell megragadnunk, tehát ki kell emelnünk mind a szűk értelemben haszonorientált, mind a totális egymássalét és önátadás (a szerelem), mind pedig a származási vagy a pusztán elvi és szolgálatszerű viszonyok köréből, amelyekkel gyakran együtt fordul elő, és mint részleges, erkölcsi és személyes-egzisztenciális létviszonyt kell szemlélnünk. Mindazonáltal az így felfogott barátságot a gyakorlati viszonyok tágabb összefüggésrendszerében is meg kell vizsgálnunk, amelyben a gyakorlati észhasználat etikai, pragmatikus és morális aspektusai együtt és egymásra vonatkoztatva jelentkeznek¹. Ezen aspektusok szerint a barátság egyrészt úgy adott számunkra mint erkölcsi magatartásunk feltétele (mint lehetőség alapvető értékírányultságaink bizonyítására); másrészt mint erkölcsiileg elkötelezett életvezetésünk hatékony megvalósításának támogatója; harmadrészt, pedig, mint a saját erkölcsi elkötelezettségünk mellett létező más erkölcsi elkötelezettség hordozója, amelyet a miénkkal együtt fenntartathatóként kell elfogadnunk és támogatnunk.

Világos tehát, hogy nem célunk a barátsággént számontartott, vagy ilyen jelleggel is felruházható valamennyi társas viszony azonosítása és jellemzése, csupán azoknak a szempontoknak és lehetőségeknek a vizsgálata, amelyek ezt a viszonyt kitüntetett jelentőségű erkölcsi és egzisztenciális létviszonyként kínálják számunkra. Olyan viszonyként, kell tehát szemlélnünk a barátságot, amelynek egyes aspektusai átfogják az emberről való gondolkodás egész hagyományát, beleértve emberfogalmunk változásait és megőrizve nyitottságunkat a barátság hétköznapi tapasztalatai előtt megnyíló mindezidáig ismeretlen lehetőségekre.

¹ Vö. Jürgen Habermas: A gyakorlati észhasználat etikai, pragmatikai és morális aspektusáról, In: J. H.: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Budapest, Új Mandátum. 2001.

3. A BARÁTSÁGFOGALOM RÉTEGZETTSÉGE

I.) A BARÁTSÁG, MINT ANTIK KULTURÁLIS MINTA

Amikor barátságképünk kultúrtörténeti rétegeinek a vizsgálatát és életünk legjelentősebb kapcsolattípusainak számbavételét kezdeményezzük szembe-tűnő, hogy a barátságban, az együttthaladás, a veletartás, a segítség legkülönbébb megközelítési lehetőségei kínálkoznak a korai görög köznapi életgyakorlatok és szellemi vállalkozások világából. Számtalan példa igazolja, hogy a barátság alapvető társas viszonya jellegzetes változatokat produkált, a bajtársi-harcos-társi, az útitársi, a vezető és vezetett, a mester és tanítvány, az (azonos nemű) szerető és szeretett viszonyában, amelyek azóta is a barátság és a görög kultúraértelmezés alapfogalmai közé tartoznak. E diadikus kapcsolatok világát áthatja a kultúraátadás hermészi hagyománya, amelyben a szellemi vezető, a mester jóindulatúan vállalja, sőt keresi a vezetendő lélek, illetve a beavatandó újonc társaságát, a példaadó együttélést és együttthaladást. Sokan ma is úgy érzik, hogy ilyen együttthaladó, együttgondolkodó mesterek mellett megszabadulhatnának a megismerés kezdeti bizonytalanságaitól és elérhetnék a biztos tudást. Hasonlóképpen szinte mindenki *archetipikus jellemek* után kutat, ha képet akar alkotni magának a *saját életerény* mibenlétéről, illetve a fő és alárendelt erények kapcsolatáról a cselekedetben, illetve tévedhetetlen ítélő-képességű interpretátorok vallomásait keresi, ha biztonságos *kvalitásérzék*re szeretne szert tenni a művészi és költői alkotások értelmezésében. Kétségtelen, hogy számtalan jártasság kiindulópontja a személyes együttműködés és felügyelet melletti „közös” gyakorlás, illetve a példakép által megvilágított tapasztalatszerzés. Mindazonáltal ma már nem osztjuk az ókori filozófiában a személyes kontaktusnak tulajdonított szinte misztikus jelentőség gondolatát, ami elevenen tükröződött Burnet Platónra hivatkozó kijelentésében, miszerint „semmilyen filozófiai igazság nem közölhető írásban, és csak egyfajta közvetlen érintkezés útján adhatja át tűzét az egyik lélek a másiknak...”²

A.) EROTIKUS ÉS SZELLEMI MOZZANATOK

Régóta ismert és mai barátságértelmezésünkben is megtalálható az a gondolat, hogy a barátok egymás iránti vonzalma mögött gyakran a személyes viszonyon jóval túlmutató elkötelezettséget, eszmei elragadtatást, mi több, olykor valóságos közös rajongást találhatunk. A barátságnak a kultúraátadás kísérőjelenségeként, illetve intézményeként való megjelenítésében a későbbi *vallási-, művészi- illetve elubarátságok* erotikus előképét láthatjuk. A felső-

² George Thomson: *Az első filozófusok. Tanulmány az ókori társadalomról*, Budapest, Kossuth. 1975. 175. o.

rolt kulturális gyakorlatok során a mester és a tanítvány barátsága (egyes esetekben szerelme) nem öncélú, azaz nem pusztán egymásra irányul. A lelkek fent említett serkentő-ihlető érintkezése Platónnál a lélek teljességének formálására irányuló igényt jelenti, amelyben a megismerés nem pusztán intellektuális gyakorlat, hanem életaktus, ami megőrzi kapcsolatát a lélek valamennyi képességével, különösképpen pedig az erkölcsi eszmék világával. Mindez csakis átfogó életgyakorlat keretében a mester és a tanítvány(ok), azaz a barátok egy magasrendű szellemi célnak alárendelt tartós fizikai és lelki együttlétének feltételei közepette lehetséges. Ebben a viszonyban fokozottabban érvényes, az a platóni-arisztotelészi tétel, hogy a jóra irányuló törekvés minden emberi tevékenység célja és minden emberi kapcsolat végső alapja. Ez a törekvés barátságnak szentelt platóni dialógus, a *Lüszisz* tanúsága szerint is jobban összeköti az embereket, mint az egyéb vonatkozásban megmutakozó hasonlóságuk vagy különbözőségük.

Tipikusan a fent említett gyakorlatok körébe tartozik a *Lakoma* „szépségben, [azaz a szép, nemes és tehetséges lélekben – az én megjegyzésem, U. Z. I.] való nemzés”-ként említett erotikus alkotás értelmezése is, amely akárcsak maga a szókratészi-platóni dialektika, „a dialogikus megértés erejére” és „a másik megértő veletartására” támaszkodva hozza felszínre a tárgy meghatározottságait³. Mindezek a példák azt bizonyítják, hogy a mester és tanítvány viszonyában, akárcsak a baráti viszonyban is a személyes aktív és alkotó jelenlét döntő jelentőségű volt.

A legfontosabb szellemi vállalkozásoknak a megismerésnek, az alkotásnak és a cselekvésnek a platóni értelmezésében, tehát a barátságra és változataira (*philia*, *erosz*) utaló szöveghelyeket úgy is értelmezhetjük, hogy azok szellem és érosz találkozásának az esetei. A két princípium kölcsönös viszonyát rendkívül frappánsan fogalmazta meg Heller Ágnes Ficino platonikus szerelemfelfogásának értelmezése kapcsán. Eszerint: „Platónnál a *philia* – a szeretet, a szellem és tudás iránti tiszteletet beleértve – erotizálódik, míg fordítva, az érosz telítődik szeretettel, philiával, azaz spiritualizálódik. Platónnál a szellemnek van a legellenállhatatlanabb erotikus vonzereje. Ennyiben az *erastes* [a szerető] és az *eromenos* [a szeretett] közötti viszony nem egyszerűen megfordul, hanem kölcsönös is lesz, amennyiben egy erotikus erőter képződik a szeretett és szerető között. [...] Szókratész [a *Lakoma*] „jobbkéz felőli” beszédében, az Erosz istent dicsőítő beszédben, erotikus mániáról, azaz megszállottságról beszél. Az erotikus megszállottság a négy megszállottság – költői, prófétai, misztikus és erotikus – egyike. A *philo-sophia*, a bölcsességre

³ Vö. Hans-Georg Gadamer: *A platóni dialektikáról*. A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja, *Kellék* 2001/18-19-20.

irányuló philia tehát erotikus megszállottság.”⁴ Minden bizonnyal nem kell sem platonikusnak, sem pedig a platóni érosz hívének lennünk, hogy belásuk, hogy a barátságban a szellemi közösség renkívüli dinamizáló erő, míg a szellemi egymásrahatáshoz szükséges odafordulást és a befogadásra való nyitottságot igen nagy mértékben megnövelheti a barátság, vagy akár a szerelem.

A vezető és vezetett viszonyában tettenérhető bensőségességre, illetőleg a jó keresésének és az igazság szeretetének szentelt barátságra éppen Szókratész és Platón viszonya, illetve Platón dialógusainak mester-tanítvány ábrázolásai és sajátos tárgyalásmódjuk, a szókratészi-platóni dialógus nyújtja a legjobb példát. A mester-tanítvány viszonyban, illetve a kérdezve kifejtés (dialógus) kettősségében mozgó gondolatmenet, mint utaltunk már rá, olyannyira elterjedt volt Platón idejében, sőt már jóval korábban is, hogy e kulturális minta befolyása alatt hasonló viszonyt feltételezhettek az ember és „természetfeletti kísérője”, a *daimonion* között is⁵. Szókratész daimonionja, *Az állam* befejező részének tanúsága szerint az egyes életmódokkal együttjáró őrző, figyelmeztető, tanácsadó szellemként jelenkezik, mi azonban, az azóta felmerült értelmezéseknek is engedve, úgy gondoljuk, hogy ez az „isteni jelenlét” vagy „szellem” átvitt értelemben egy képzelt vagy eszményi barát (mester) lelkiismeretté vált emléke is lehetne. Különösen akkor látjuk így, ha figyelembe vesszük a boldogság *eudaimonia* jelentését, amely szó szerint „jó daimonnal rendelkezni”-t jelent, ami itt nyugodtan jelenthetne egyaránt jó lelkiismeretet és jó mestert/vezetőt is⁶, de egy mindkettőt (az önmagunkkal való helyes tanácskozást és a helyes vezetettséget is) magában foglaló fogalommal, a *phronesis*-szel is kifejezhetnénk. Ez a gondolat azonban túlzó bennünket Platón erotikus barátságfelfogásán, és Arisztotelész erkölcsi súlypontú barátságfelfogásához közelít. A barátok egymás kölcsönös, bensőséges ismerete alapján arra is alkalmasak, hogy a lélek önmagával való tanácskozásában is társként vegyenek részt, azaz, hogy maguk adjanak barátuknak tanácsot. A barátnak erkölcsi partnernként való felismerése és az erényes életvezetés szempontjából való leírása a Nikomakhoszi Etika egyik legfontosabb eredménye.

⁴ Heller Ágnes: *Ficino a szerelemtől*, <http://www.c3.hu/~prophil/profio22/heller.html>

⁵ Francis E. Peters *A görög filozófia terminusaiban* azt állítja, hogy Szókratész a maga daimonion-gondolatával, legalábbis részben az arhaikus vallási hagyományt követi. V.ö. 57. o. Francis E. Peters: *Termeti filozofiei grecești, Humanitas, București, 1993.*

⁶ Uo.

Arisztotelész a barátságnak mindenekelőtt erkölcsi tartalmat, azaz erény-hordozó mozzanatot tulajdonított⁷, s valójában ma is úgy érzékeljük a baráti viszonyt, mint ami a két fél között valóságos megbecsülést, erkölcsi köteléket hoz létre, mégpedig attól függetlenül, hogy a két fél kapcsolatán túlmutató célt feltételezünk-e a barátság mögött vagy sem. A barátság lényegéhez tartozik, hogy a barátok tudják, hogy barátjuk számít rájuk, és ők is számíthatnak rá, s ez a „beszámítás” egyszersmind kötelezettséget és elszámoltathatóságot von maga után. Arisztotelész felfogásában azonban a barátság nem pusztán személyes kapcsolat, hanem a városállam polgárai közötti állampolgári kötelékek sorába tartozik. A barátság ebben a megközelítésben maga is erény, „vagy legalábbis szoros kapcsolatban áll az erénnyel”⁸ de legfőképpen az önzetlen, közös céloknak alárendelt erényes életvezetés egyfajta szintézise, kvintesszenciája. Általánosságban úgy tekinthető, mint az egyén kiválóságát beteljesítő „szeretetteljes individuális interakciók összessége”⁹, ami értelmi, spirituális mozzanatot visz a főként érzelmileg motivált vérségi kapcsolatokba is, a nem vérségi alapon szerveződő közösségeknek pedig, mint amilyenek az állami közösség és az összes neki alárendelt emberi közösségek, éppen ez az együttműködési forma képezi az alapját. Egy szóval, olyan érzés- és magatartásmód, amelyről Arisztotelész még joggal feltételezhette, hogy összetartja az antik poliszt¹⁰.

Az arisztotelészi értelemben vett barátságélményből hiányzik az *érosz*. A barátság érzelme – *philia* – az erényhez, a kiválósághoz való vonzódás. Az erényes barátságban egyenlők kölcsönös viszonyáról van szó, s e szemléletben háttérbe szorul az *erastés-eromenos* (szerető férfi és szeretett ifjú) Platónnál még fontos szerepet játszó asszimetrikus kapcsolata, amely, mint a haszonért kötött barátság egyik válfaja, Arisztotelésznél egyébként is értéktelenné, másodlagos jelentőségűvé válna¹¹. A tökéletes barátságot, az erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló emberek barátságát mindenekelőtt az jellemzi, hogy egyformán és pusztán a másik érdekében kívánják egymás javát¹², és mindenik fél azt szereti a másikkban, ami annak lényege, azaz viszonyuk az

⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, Európa, Budapest, 1987, 1155 a.

⁸ Uo.

⁹Vö. Steiger Kornél: *Polisz, egyén, erény*. A Nikomakhoszi Ethika gondolatmenete és szerkezete, *Világosság*, 1979, június.

¹⁰ Arisztotelész, Im., 1155 a, 216. o.

¹¹ Arisztotelész úgy gondolta, hogy az ellentétes életviszonyok között elők, pl. szegény–gazdag, tudatlan–tudós, szerető–szeretett barátsága leginkább haszonért kötött barátságra szokott vezetni, ahol egyik félnek valamire szüksége van, s érte másvalamit ajánl cserébe. Vö. im., 1159 b, 231. o.

¹² Im., 1157 b, 225. o.

erkölcsi jón és a kellemes érzésen alapszik. Az ilyen barátság azonban sokkal inkább lelki alkat, mint pusztán érzelem. Ebben a kötelékben az embert nem annyira a szeretet érzése, mint inkább a megbecsültség és az erkölcsi jószág mások részéről való visszaigazolásának a vágya mozgatja.¹³

C.) ÖNURALOM ÉS EGYETEMES KÖTELEK

Amennyiben az arisztotelészi morális barátság-felfogás kizárja a tökéletes barátságból a haszonért kötött barátságot, a barátok egymás létéből és társaságból főképpen jellembeli gazdagodást, azaz erkölcsi természetű előnyöket szerezhetnek. A barátságban való ilyen gazdagodás leírásával találkozunk a barátság későantik, sztoikus értelmezésében. A sztoikus barátságkoncepció, a sztoikus filozófia jellegének megfelelően mindenekelőtt a barátságnak az egyén lelkierőjének és nyugalmanak fokozásában, az autonóm életgyakorlat kialakításában játszott szerepére összpontosít, és ennyiben olyan szempontokat állít előtérbe, amelyekre a modern, sőt a jelenkori barátságértelmezés is támaszkodhat. Az említett sztoikus felfogást jól tükrözi Lucius Annaeus Senecának *A lelki nyugalomról* című írása, amelyben a szerző a barátságot az egyén lelki gazdagodása szempontjából valóságos jótéteménynek tekinti. Megfogalmazása szerint: „Semmi sem okozhat (...) annyi gyönyörűséget lelkünknek, mint a hű és kellemes barátság. Mekkora szerencse, ha vannak olyan keblek, akiknek biztonságban kiöntheted minden titkodat, akiknek lelkiismeretétől jobban félsz, mint a magadétól, akikkel a beszélgetés lecsillapítja nyugtalanságodat, akiknek véleménye tanáccsal ér fel számodra, akiknek vidámsága eloszlatja szomorúságodat, sőt: akiknek pusztán látása is gyönyörködtet.”¹⁴ A barátság kettősségből, interperszonális jellegéből fakadó többletlehetőségek sorában valóban az egyik legfontosabb, semmi mással nem helyettesíthető lehetőség, az, hogy a barátok számíthatnak egymás diszkréciójára, megértésére és bölcsességére, és ezért megoszthatják egymással gondolataikat, érzéseiket, köztük azokat is, amelyek soha nem kerülhetnek olyan emberek elé, akik az említett tulajdonságok hiányában azokat a megnyilatkozó ellen kihasználhatnák. Ennek a gondolatnak a teljes gazdagságát a felvilágosodás-korabeli barátságértelmezés, nevezetesen Kant barátságfelfogása fejtí majd ki részletesen, de fontos szerepet kap Habermasnál a magánlevelezés és a közönségre vonatkoztatott személyesség önfelvilágosító jellegének a megfogalmazásában is.¹⁵ Kézenfekvőnek tűnik és saját barátságértelmezé-

¹³ Im., 1159 a, 230. o.

¹⁴ L. A. Seneca: *A lelki nyugalomról*, In: L. A. S., *A lelki nyugalomról; Az élet rövidségéről*, Budapest, Seneca, 1992. 111. o.

¹⁵ Vö. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Századvég-Gondolat, Budapest., 1993., 101–110. o.

sünk szempontjából is meghatározó jelentőségű, hogy a barátság interszónális potenciáljának döntő része ehhez a kölcsönösen felhasználható referenciális háttérhez és megértéshez kapcsolódik. Ezt a szempontot erősíti meg és magyarázza az idézett szövegrészben a »kölcsönzött erősebb lelkiismeret« morális érve, a »biztonságérzet« megalapozásának végső soron egzisztenciális szempontja és a »gyönyörködtetés«, ez esetben az esztétikain jóval túlmutató adaléka.

A sztoikus filozófia távolságtartó és szenvtelenséget követelő szemléletmódja következtében a sztoikusok esetében az arisztotelészinél hangsúlyozottabbá válik a barátság spirituális jellege, amelyhez képest a barátok különös tulajdonságai és közvetlen jelenléte másodlagos jelentőségűvé válik. Mindazonáltal a barátság köteléke egyáltalán nem gyengül meg a sztoikus felfogásban, sőt a fizikai jelenlétén túlemelkedő barátság-fogalom egyfajta többlet egyetemességre tesz szert, kiterjed az egész emberiségre: „A barátság – írja Seneca – minden dologban közösséget létesít köztünk. Sem szerencse, sem szerencsétlenség nem létezik ránk nézve külön-külön: mi közösségben élünk. Nem is tud senki sem boldogul élni, aki csak önmagát tekinti, aki mindent a saját hasznára fordít; másokért kell élnünk, ha magunkért akarunk élni. Ez a társas összeköttetés, ha gondosan és szentül ápoljuk, egymással mindnyájunkat egybefűz s bizonyítja nekünk, hogy van az emberiségnek egy közös joga.”¹⁶ Seneca mondanivalója a barátságról és a közösségről itt lényegesen túllép Arisztotelész poliszközösségre vonatkoztatott barátság-konceptióján. A világgal összhangban és általa élni, illetve az a törekvés, hogy másokért élve alapozzuk meg saját életünket, mindmáig a felelős életvezetés egyik alapformulájának tekinthető. Olyan törekvés ez, amely végső soron a barátságot is megalapozza. A világ ily módon nem puszta tárgyak és élőlények együttese, hanem a harmonizáló törekvések, illetve a meglévő és potenciális barátok közössége. Az egyetemességnek és az általános összetartozásnak itt megjelenő felfogását a kereszténység a teremtettség gondolatában foglalja majd össze, amely nemcsak a barátság alapjainak újfajta értelmezését hozta magával, hanem egy olyan jellegzetes identitástudat kifejeződését is, ami változásai ellenére is elevenen tartja a benne osztozók közösségtudatát. A mai barátság-értelmezések némelyike ugyanennek a közösségtudatnak a meggyőződésével kapcsolja össze a maga barátságélményét.

¹⁶ L. A. Seneca: *„Művészete az életnek”*. Válogatás a Levelekből, Válogatta: Tillmann J. A. <http://www.c3.hu/~tillmann/egyebek/seneca.html>, 48, 2–3.

II.) BARÁTSÁG ÉS TEREMTETTSÉG

A keresztény ember mindenekelőtt teremtett lénynek tekinti önmagát, aki e sajátosságában osztozik minden teremtménnyel. A keresztény szerzők, a gondolkodásban a kereszténységgel bekövetkezett fordulatnak megfelelően a barátság interperszonális viszonyát alárendelték az ember Istenhez fűződő viszonyának. Eszerint a kiválóság (erény), azaz az ember megfelelése létrendi beágyazottságából adódó sajátos rendeltetésének immár nem pusztán a város-államhoz és az életvezetés alárendelt közösségeihez, és nem is a természethez vagy az egyetemes világharmóniához viszonyított, hanem a teremtett világ „isteni rendjéhez”. Az embertársak egymás közötti kapcsolata is teremtményi mivoltuk, azaz a teremtőhöz fűződő viszonyuk kérdésévé válik. Szent Ágoston mind az előbbi, mind pedig az utóbbi létviszony szempontjait jól ismerte és leírta a *Vallomások*-ban. Egyrészt részletesen ismertette a barátság emberi, közösségi aspektusait, a barátok egymás iránti vonzalmát és a társas együttlét örömeit¹⁷, másrészt viszont e jelenségek alapját az ember istenhez fűződő viszonyába helyezte, s ez utóbbi viszony szem előtt tartását tekintette a helyes erkölcsi cselekvés lényegének. A barátok közötti viszonyok leírásának felszíni gazdagsága és a barátokhoz való ragaszkodásban a gyász evilágisága szinte megdöbbentő annak a szerzőnek a részéről, aki egy korábbi passzusban a szülőknél gyermekük iránti szeretetét egészen az érzés elidegenítéséig menően Istennek tulajdonította¹⁸. Ágoston meggyőződése, hogy a szeretetnek a barátságban működő fajtáját, a „jóakaró szeretetet” (*amor benevolentiae*) az Istenre irányuló szeretet (*caritas*) alapozza meg: „Az igaz barátságnak Isten az alapja”. Ilymódon nála az emberközi viszonyok jelenségekörére is érvényes, hogy azok, bár számtalan módon „lekötik a lelket”, leginkább akkor szolgál-

¹⁷ „Egyéb is volt, ami még jobban lekötötte lelkemet. A közös társalgás és vidámság; a figyelmes előzékenység egymás iránt; vonzó stílusú könyvek közös élvezése; csipkelődések és egymás megbecsülése; véleménykülönbség – de harag nélkül, csak úgy, mint mikor az ember önmagával vitatkozik – s amely éppen ritkaságával fűszerezi a közös egyetértést. Egymást oktattuk, egymástól tanultunk; aki nem volt ott, nehezen vártuk, aki érkezett, örömmel fogadtuk. Ilyen és hasonló jelek az egymáshoz vonzódók szívéből az ajkakra, a nyelven, a szemben s ezer kedveskedő mozdulaton keresztül új és új lángra lobbantják a lelkeket, s valamennyit szorosan összekovácsolják. ... Ez az amit az ember a jó barátban annyira szeret, hogy lelkifurdalást érez, ha nem ad vonzalomért vonzalmat, szeretetért szeretetet, jóllehet érzékei számára nem vár egyebet, mint a baráti jóakarát jeleit. Ezért a gyász a jóbarát halálakor; azért a sötét fájdalom; így hoz a halálba tűnt élet a hátramaradóknak halálos hervadást.” Augustinus: *Vallomások*, Szt. István Társulat, Budapest, 1995. 94. o

¹⁸ „Belőlük jött, de nem tőlük volt, amit ők csupán átadtak nekem, mert hiszen tőled van minden jó Istenem, és Istenemből fakad az én teljes üdvösségem.” A. Augustinus: *Vallomások*, Bp., Gondolat, 1987., 29. o.

hatják az ember érdekét, ha az felfedezi bennük az istenhez fűződő mélyebb köteléket, és a bennük lelt örömet istennek tulajdonítja.

A keresztény szemlélet ágostoni megfogalmazásában az emberi kapcsolatokban, mint például a szülői szeretetben, de hasonlóképpen a barátságban is, az emberek csak azt adhatják egymásnak, amit végső soron ők maguk is Istentől kaptak, és ezért minden emberi vágyakozás legitim és méltó beteljesülése csakis Istenben van. Következésképpen Ágoston szerint a keresztény ember minden esetben Istennek tartozik hálával. Ezért írja a *Vallomások*-ban: „Ha testek megnyerik tetszésedet, dicsérd bennük az Istent, és fordítsd alkotójukra szeretetedet, hogy az Isten tetszését el ne veszítsed a neked tetsző sokféle dologban. Ha lelkek váltják ki tetszésedet, szeresd Istenben őket, mert maguk is változandók és csak az Istenbe tapadtan lesznek állandóak. Máskülönben talán tovasietnének és belevesznének a pusztulásba.”¹⁹ Ha közelebbről megvizsgáljuk ezt a szemléletet, sok tekintetben közelebb kerülünk a keresztény emberek barátság-értelmezéséhez, mint olyan felfogáshoz, amelyben a barátság feltételei fölött isten rendelkezik, s ezért a barátságban megtapasztalható személyes kvalitásokat is hiúság lenne pusztán a személyeknek tulajdonítani.

Az említett felfogáshoz képest a mai emberek nagy része hajlamos arra, hogy mind személyes adottságait, mind pedig interszubjektív kapcsolatainak sajátos eredményeit, sajátmaga és partnerei tehetségének, illetve meghatározott életterveik szerinti önteremtésük mozzanatának, kifejeződésének tekintse. Számos tekintetben ma is mindenki ilyen modern embereknek számít, aki nem hajlandó sikertelenségeit elrejtteni a kifürkészhetetlen isteni akarat, az előnytelen származás, vagy a szándékain gyámkodó szokások szűkösségének a képzete mögé, s ezt egyszersmint erkölcsi felelőssége sarkallatos szempontjának tekinti. Egyszóval a modern ember tudatában van annak, hogy személyes felelősséggel tartozik nemcsak szándékaiért és cselekedeteiért, hanem tulajdon személyiségéért, jelleméért és értékszempontjaiért is.

III. ESETLEGESSÉG ÉS BARÁTSÁG

A modernség öntudati elemeinek azonosításában Heller Ágnes főképpen három tendenciára hívta fel a figyelmet: a kozmikus, földi rendeltetésbe vett hit megkérdőjelezése; a hierarchikusan rendezett premodern társadalmi univerzum lerombolása és a hagyományos értékek alávetése az ész ítéletének²⁰. E három tendenciára való tekintettel állítja Heller, hogy a modernitás tudata az ember kozmikus, társadalmi és a hagyományhoz viszonyított

¹⁹ Im., 111. o.

²⁰ Heller Ágnes: *A személyiség, a másik ember és a felelősség kérdése*, Kritika, 1997/2.

esetlegességének az öntudata. Mindezek a világnézeti átalakulások nem hagyták érintetlenül az ember önmagához és embertársaihoz fűződő viszonyait sem, akinek ettől kezdve esetlegességének megszűntetése, önmagának, saját életfeladatának a megtalálása, egyszóval önazonosságának a megteremtése vált alapvető törekvésévé. Az erre irányuló stratégiák sorába illeszkednek be a modern életérzés művészi feldolgozásai és jellegzetes filozófiai koncepciói is, amelyekben mai személyes problémáink és életérzéseink előképeire ismerhetünk..

A.) A BARÁT KÜLÖNÖSSÉGE

A modern értelemben vett barátság az antik és keresztény barátság-értelmezésnél jóval szűkebb körben, de továbbra is megmarad az együtt- és egymásért-cselekvés példaszerű erényének, amely az arctalanul („mechanikus”) is hatékony együttérzésen, szolidaritáson és bajtársiasságon túl az önmagáért és társáért is vállalt kiválóságot, annak kiemelten perszonális, individualizált formájában hívja életre. A modern szerzők a reneszánsztól kezdődően különös hangsúlyt helyeznek a barátságban a személyek egyediségét és különös egyéniségét megalapozó jellemvonásokra. Annál inkább fontosak ezek a jellemvonások, minél inkább hajlanak annak elfogadására, hogy a barátságban a barátok között szinte az önfeladásig, a különösség felszámolásáig menő azonosulás is elképzelhető. Ez az azonosulás azonban nem valamiféle külső rendhez való alkalmazkodásban találja meg a maga alapját, hanem sokkal inkább az önazonosság keresésében. Hasonló álláspontot képvisel Michel de Montaigne, aki szerint a barátság teszi lehetővé két ember között a lehető legmélyebb azonosulást. „Amit barátnak és barátságnak nevezünk – írja Montaigne – lelkek tapogatózása és összehangolódása; alkalom és jóhiszeműség szövi. A barátság, amire gondolok, olyan egymásba illeszkedés, hogy elmosódnak még a varratok is, amivel összeöltötték. Ha ösztökélnek, vallanám meg, miért is szerettem olyan nagyon barátomat, érzem, hogy csak így tudnám kifejezni: »Mert ő – ő volt, mert én – én voltam.« Ezt a frigyet valami rejtelmes, fatális erő munkálta. Kerestük, mielőtt láttuk egymást; hallottunk egymásról egyet-mást, e szállongó vallomás jobban vonzott bennünket, mint valami közös érdek; azt hiszem: égi rendelés volt.”²¹ Az idézet több szempontból is kiváló példája a modern ember életérzésének. A sötétben, azaz a dolgok „tényleges rendjét” és az emberek „egymáshoz fűződő hagyományos viszonyát” eldöntő „fény”²² nélkül, ám mégiscsak a társiasság tudatával és igényével élő emberek közötti barátságot csak az alkalom és a

²¹ Montaigne, Michel: *Esszék*, I.28. Kairosz, Budapest, 1996., 90-91. o.

²² A fény-metaphora szinte elmaradhatatlan az ókori és középkori szerzők példatárából Platónról Jakob Böhméig.

jóhiszeműség hozhatja létre. Csakis az egyénen múlik, hogy akar-e élni e feltételekkel.

A legjobb példa arra, hogy a barátság modern formája az egyéni különbözőségekből és nem az állampolgári vagy teremtményi erényközösségből indul ki éppen az egymásba illeszkedés gondolatában rejlik. Ez azt feltételezi, hogy az embereknek minden preformáltság nélkül, vagy akár ennek ellenére is tartós és tudatos erőfeszítéssel hozzá kell idomulniuk egymáshoz, vagy méginkább bele kell helyezkedniük egymás lelkébe, mai kifejezéssel élve: meg kell érteniük egymás szempontjait és érzéseit²³. Éppen ez a kölcsönös erőfeszítés az ami, minden elvi egyetértésen vagy érdekközösségen túl is, szimpatikussá teszi számunkra barátunkat. Valóban, az ilyen törekvés árnyalt és tartós fennmaradása a felek személyiségéhez, sajátos individualitásához tartozó benső, tehát rejtelmes és esetleges kötelék, ami nem magyarázható meg általános szempontok szerint, s ennél fogva csak a sors rendelése lehet. Noha Montaigne-nél az „égi rendelés” kifejezésben még hiányzik annak felismerése, hogy a sors forrása vagy legalábbis érvényesülésének sajátos feltétele éppen az egyéniségben található, a barátságnak „égi rendelés”-ként való értelmezése itt már részben elvesztette azt az egyértelműen istenközpontú szemléleti hátteret, amivel Szent Ágostonnál rendelkezett.

B.) A BARÁT MINT AZ ÖNAZONOSSÁG TANÚJA

Az ember esetlegességtudatából, illetve önmagának cselekvőként való felfedezéséből és egyéniségének felértékelődéséből fakadóan a modern személyiség erős késztetést érez arra, hogy tettei kifejezzék lényét és gondolatait, illetve, hogy egyéniségének nyomai beíródjanak a világba. E tekintetben a mai ember is megőrzi a modernitás hagyományával fennálló benső kapcsolatát. Jellegzetes individualizált barátságfogalmának megfelelően mintegy öntudatlanul is arra törekszik, hogy a barátban olyan tanúra találjon, aki cselekedeteinek és „lelke rezdüléseinek” számontartásával kezeskedik egyénisége állandóságáért. E törekvésnek rendkívüli érzékenységgel megrajzolt, de mindmáig közkeletűen eleven példaként ható korai alakja Shakespeare Hamletje. Hamlet számára a legnagyobb kín a tettetés (disszimuláció), az a kényszer, hogy valódi morális énjét el kell rejtienie az örültség álarca mögé. Shakespeare éles szemű megfigyelése, hogy adódhatnak olyan helyzetek az ember életében, amikor a személyiség romlatlan erkölcsi integritását, az integritás teljes hiányának a látszata, az örület mögé kell elrejtteni. Az ilyen

²³ Arisztotelész is úgy vélekedett, hogy az erkölcsi jón alapuló barátság kialakulásának hosszú időre van szüksége, és arra, hogy a barátok összeszokjanak, ugyanis nem ismerhetik meg egymást előbb, s nem fogadhatják egymást bizalmukba. Arisztotelész, i.m., 1156 b, 4. 221. o.

helyzet, a valódi személyiség háttérbe szorításával, az élettörténeti múltból értelemszerűen és erkölcsileg is elvárható módon következő cselekedetek felfüggesztésével, illetve kerülő útra terelésével, a személy szubjektív idejét is „kizökkenti”, mintegy az értelmetlenség semmijében lebegteti azt.

A fent említett jellegzetesen modernkori évnesztés szenvedésnek adnak hangot sorra a drámában Hamlet monológjai a felháborodástól, az önvádon át egészen az emberhez méltó illetve nem méltó lét („lenni vagy nemlenni”) kérdésének a felvetéséig. Ilyen körülmények között különösen értékes Hamlet számára szolgálójának Horatiónak a hűsége, aki előtt feltárhatja valódi szándékát és bizonyíthatja valódi énjének folytonosságát. E tekintetben Horatio Hamlet valódi, folytonos élettörténetének az őrzője. Saját személyisége erkölcsi hitének a megőrzése olyan feladat Hamlet szemében, amely a barát részéről kedvezőbb szolgálat az ő számára az önfeláldozó ragaszkodásánál is. Ezért elfogadhatatlannak és értelmetlennek tartja Horatio öngyilkossági szándékát és arra kéri, hogy inkább tanúskodjon az ő ügyének, illetve erkölcsi lényének igazsága, hitelessége mellett. A tanúságtévő sorsának a vállalása logikus következménye Horatio hűségének, ugyanis kitartásával korábban is mindvégig Hamlet igazát, önbecsülését, tetteirejét, állhatatosságát erősítette. Példájában a legteljesebb mértékben megtalálhatók a későbbi, felvilágosodás-korabeli barátságélmények meghatározó összetevői, mint amilyenek a szeretet, a tisztelet és a bizalom. Mindez azért lehetséges, sőt némiképpen szükségszerű is, mert, amint a barátság közege a polisziélet nyilvánosságából és a hit üdvörténeti, transzcendens teréből áttevődik a személyek transzcendentális önértelmezésének a világába, egyre inkább a belső és a külső közötti közvetítés, illetve a szubjektív időtudat változásai válnak valamennyi egyéb viszony értelmezésének meghatározóivá. A barátságfogalom modern hagyománya a emberi képességeknek az értelmezésben játszott szerepét felértékelve vezetett el a különböző képességek egymással szembeni jogosultságának a problémaköréhez. A kérdés a felvilágosodástól kezdődően immár mai barátságfogalmunk tisztázása számára is konkludens módon úgy merült fel, hogy ha a szeretet és a tisztelet egyaránt a barátság meghatározó vonásának tekinthető, vajon melyik játszik fontosabb szerepet a barátsághoz szükségképpen hozzátartozó jelenségek megmagyarázásában?

C.) SZERETET, TISZTELET ÉS BIZALOM A BARÁTSÁGBAN

A szeretet és a tisztelet barátságban való tökéletes egyesítésének eszméjét Immanuel Kant vezette be a modern barátságértelmezésbe²⁴. A barátság

²⁴ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, In: I. K.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.*, Budapest, Gondolat, 1991. 590. o.

említett összetevői, amelyek egyrészt a közeledés, másrészt pedig az illő távolságtartás elvei, egyaránt fontosak, s ennél fogva egymást kölcsönösen korlátozzák. Így például a barátnak mindent meg kell tennie, amit a barátja iránti szeretet és végső soron annak java megkíván tőle, beleértve a hibáira való rámutatást is, de eközben tartozkodnia kell a túlzott bizalmaskodástól, s úgy kell vigyáznia az iránta való tiszteletre, mint ami akár egyszeri sérelem hatására is „mindörökre veszendőbe megy”²⁵. Az így felfogott barátság, az arisztotelészi barátságfogalomhoz hasonlóan tisztán morális kapcsolat; Kant számára egyszerre eszmény, kötelesség és gyakorlatilag szükségszerű eszme. Eszményként a barátság a részvétel és az érdekeltség eszménye mindegyikük javában, akiket a morális jóakarat egyesít. Kötelességként és szükségszerű gyakorlati eszmeként a barátság pont úgy nem lehet pusztán praktikus, kölcsönös előnyökön alapuló kapcsolat, mint ahogy a benne feloldódó szeretet sem lehet affektus, hanem az ésszerű belátás és tisztelet kell hogy szabályozza. A szeretetnek és a tiszteletnek ez az ésszerűség alapján felépített egyensúlya ízig-vérig aufklärista gondolat, amelynek szükségszerű harmadik pólusa a *bizalom*, mint egymás kölcsönös elfogadásának és felvilágosításának feltétele.

A kanti barátságfogalomban a bizalom központi szerepet játszik. Az előzetes belátásnak és meggyőződésnek ez a formája az a mozzanat, ami a morális barátságot az esztétikaitól megkülönbözteti, és ugyancsak ez teszi lehetővé, hogy a barátok »az egymás iránti kölcsönös tisztelet határán belül« megosszák gondolataikat („ítéleteiket”) és érzéseiket²⁶. Ez a gondolat Kant barátságértelmezése, sőt egész emberfelfogása szempontjából meghatározó jelentőségű, és távlataiban korunk dialogikus és kommunikatív filozófiáit vetíti előre. Ami itt különösen fontos, az az embernek társadalmiságából eredően kommunikáló lényként való felfogása, azaz kanti terminusokban: „a társadalom számára meghatározott (noha egyszersmind társtalan) lény”-ként való értelmezése, aki „a társadalmi állapotot alakítva hatalmas igényt érez magában arra, hogy *megnyíljon* [a kiemelés az eredetiben] mások számára (még ha ezzel nincs is különösebb szándéka);”²⁷. Éppen az ilyen adottságok miatt a barátságban manifesztálódó bizalom, a közösségiségben elérhető „javak”, önfeltárás (önteremtés), az igazság kimunkálása (a gondolat szabadság) és az érdekegyeztetés lehetőségeit eldöntővé válik. Az emberek iránt általánosan kötelező szeretet és tisztelet, illetve a mások számára való megnyílás szubjektív igénye között egyensúlyozó barátságkoncepció kétségtelenül sokat magában foglal a modernitás felvilágosodáskorabeli eszményéből és hasonlóképpen mai barátságfelfogásunkból is, amelyben az autonóm lények

²⁵ Im. 591. o.

²⁶ Im. 593. o.

²⁷ Uo.

viszonyát kiegészíti az individuumok autenticitásának a kérdése. Mindazonáltal e felfogás magán viseli az általánosságnak, a morális törvénynek való magunk-alárendelésnek, azaz a ránk erőltetett aszketikus ésszerűségnek és keresztényi együttérzésnek azokat a bélyegeit, amelyeket Nietzsche a modernitás örökségének továbbviteleként, mint amilyen az egyéniség önteremtése/sorsválasztása, kreatív képességeiben rejlő egyediségének gazdagítása, illetve az életet szolgáló erőinek felszabadítása érdekében a gondolkodásból kiküszöbölni igyekezett.

A nietzschei fordulat, bár nagymértékben Kant filozófiájával szemben fogalmazódott meg, sok tekintetben éppen a kanti filozófia által vált lehetővé, és annak következményeit radikalizálja. Kant ugyanis, mikor megfogalmazza azt a gondolatot, miszerint a barátság egyik nagy előnye, hogy a barátok »az egymás iránti kölcsönös tisztelet határán belül« megosztják gondolataikat és érzéseiket, illetve úgy véli, hogy ez megfelel az ember igényének „hogy *megnyíljon* mások számára”, éppen a modern ember legfontosabb meghatározottságát, alapvető kettősségét állítja előtérbe, vagyis azt, hogy egyrészt be van zárva a maga individuális tapasztalati világába, és mégis különleges és kitaró erőfeszítéssel, kell kivívnia, kimunkálnia a maga individualitását. Az embernek ezt az átlagosság autonómiájától, az egyéni sorsválasztás erkölcsiéig vezető útját Nietzsche alapozta meg.

D.) ÖNELÉSGÉGES EMBEREK BARÁTSÁGA

Nietzsche vállalkozásának az értelme éppen az, hogy az egyes emberek feloldhatatlanul esetlegesek és szabadok, s mint ilyeneknek, felelősségük megkerülhetetlen saját személyiségük, illetve sorsuk kimunkálásában. Eszerint mindenkinek legfontosabb feladata a kényszerítő erejű és kötelező érvényű „önmeghatározás”, vagyis annak megtalálása, hogy hogyan válhat önmagává. Aki teljesen önmagává vált, az kizárólag saját akaratát, élettervét, végzetét követi, s ezáltal esetlegességét sorssá változtatja, bizonyítva ezáltal, hogy meg tudja választani és újra tudja választani nemcsak magát, hanem egész múltját is. Kant és Arisztotelész ember- és barátság-fogalmából hiányzott az egyediség és az esetlegesség, sőt, erkölcsi szempontból csak annyiban jöhettek számításba, amennyiben képesek voltak e minőségüket a bennük lévő általánosnak alárendelni. A barátokhoz fűződő kapcsolatok ebből a szempontból pusztán elviek.

Bármennyire is helyet kap a klasszikus barátságkonceptiókban az érzelem, az általuk leírt barátság nem egy, a maga nemében esetleges. Én és egy ugyanilyen Te között szövődő, személyes barátság, hanem olyan eszményi kötelék, amely bármely konkrét formájának határt szab a polisz közösségében vagy az egyetemes emberiségben való összetartozás gondolata. Ezzel szemben Nietzsche, aki a *Vidám tudomány* barátságkonceptiójában az eszme-

barátságot a szerelemben megnyilvánuló „önző birtoklásvágy” fölé emelte²⁸, a *Zarathustra* emberfeletti ember projektumában olyan embert állít elénk, aki tudatában van saját esetlegességének és tudatos elhatározással fölébe kerekedik. Aki képes megvalósítani ezt az attitűdöt, annak számára a barátságban is megadatik annak a lehetősége, hogy a pusztá emberbarátság, a bajtársiasság, az elvbarátság, illetve a fegyver- és az eszmetársi barátság fölé emelkedjen és „ígérettelre képes” szuverén lényként, egy Én és egy Te között szövődő, személyes barátság kiindulópontja legyen. Kérdés azonban, hogy lenne-e valami és mi lenne az, ami közös és együttműködésre sarkalló az ilyen alapon álló barátokban. Nietzsche barátsággkoncepcióit elemezve Heller Ágnes az ilyen embereket Arisztotelész *autokephalos*, azaz önmagának elégséges, tökéletes emberével állítja páthuzamba, és így fogalmazza meg barátságuk lehetőségét: „Nos, akinek önmagán kívül senkire sincs szüksége, az szabadon ajándékozik, annak a másik – ugyancsak tökéletes – ember nem szüksége, hanem kiteljesedése.”²⁹

A barátságnak szabadon ajándékozó, a másik embert nem szükségleteként, hanem csupán kiteljesedése alkalmaként számbavevő képzele szinte logikai szükségszerűséggel következik az esetleges és szabad, minden vonatkozásban autonóm lény képzetéből, akit saját önmegvalósításának, azaz önkiteljesítésének imperatívuszát követve esetlegességét sorssá alakította, és csupán ennek alárendelve képzelel el és alakítja lapcsolatait. Az autonómiának ezen a fokán, azonban, az önmaguknak elégséges „szabadon ajándékozó” emberek barátságára, Kant kifejezésével élve, már „pusztán esztétikai barátság” lenne, ugyanis csak saját tökéletes szabadságuk szimbólumát látnák és élveznék kapcsolatukban, ám a maguk vagy partnerük egzisztenciális szükségleteivel való mindenféle kapcsolat nélkül. Kétségtelenül ez is az autenticitás élményének interszubjektív formája lenne, amelyben az önmagukhoz való hűség és a barátjukhoz való hűség átfedné egymást, és ebben az esetben is ennek az átfedésnek elvi jelentősége volna. Az ilyen barátság, noha igen jól elképzelhető és minden bizonnyal számtalan formában létezik, mégis morális ellentmondást hordoz magában, ugyanis az egymás létében való érdekelttség pusztán formális, ami jól megfér a tartalmi szempontok iránti teljes érdekeltenséggel, s így összeütközésbe kerül minden morális tartalmú barátsággfelfogással.

A másik ember önteremtésének sikerében való érdekelttség az egyik legfontosabb szempontja mai barátságértelmezésünknek, de ez az érdekelttség csak akkor marad meg a moralitás szféráján belül, ha ez mindkét fél számára

²⁸ Vö. Heller Ágnes idevágó értelmezését, In: H. Á.: *Mit számít, kinek beszél*. A megszólított esete Nietzsche Zarathustrájában, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/23-24/jegyzetekes/heller.html>

²⁹ Uo.

morális tartalmú és egyszersmind kölcsönösen morális impulzust is jelent. Természetesen nem szükséges, hogy a barátok ugyanannak az erkölcsi meggyőződésnek a talaján képzeljék el tökéletesedésüket, hiszen együttműködésük morális szempontja amúgy is megköveteli tőlük a másik szabadságának, beleértve saját erkölcsi meggyőződése megvalósítására kitejedő szabadságának is a tiszteletét, ám mindenképpen magában foglalja azt az egzisztenciális-morális igényt, hogy saját esetlegességük megszüntetésében és morális lényük kimunkálásában is egymás támpontjai legyenek. A támpont ez esetben nem kell, hogy példaképül is szolgáljon, csupán egymás szempontjainak a megértése a fontos, illetve az, hogy ez a megértés az álláspontok különbözősége ellenére is mindkettőjük számára lelki megerősítést jelent.

A fenti kérdésfelvetés lehetővé tételével Nietzsche a legmesszebbmenőkig levonta a modern emberszemlélet következményeit, és olyan szempontokat állított előtérbe, amelyek később, a kortárs filozófiában megkerülhetetlen igényekként jelentkeznek, mint amilyenek a szemlélet *perspektivizmusa* és az életvezetés személyes *autenticitás*-igénye. Ily módon a perspektivizmust és az autenticitásra törekvést a kortárs barátság-értelmezésben is következetesen érvényesítenünk kell, ami nem jelenti azt, hogy a barátság-felfogás korábban bemutatott szempontjai teljesen érvényüket veszítették volna. Mindössze arról van szó, hogy a korábbi szempontok, amennyibe szerepük van a barátság-fogalom mai értelmezésében, többnyire és általában csak e két utóbbi feltétel mellett érvényesülnek, ám egymáshoz való viszonyuk dinamikusan változó.

IV. AUTENTICITÁS ÉS BARÁTSÁG

A.) INTERSZUBJEKTIVITÁS ÉS AUTENTICITÁS

A szemlélet *perspektivizmusának* és az életvezetés személyes *autenticitás*-igényének a gondolata a jelenkori filozófia számtalan irányzatában jelentkezett, és újabb támpontokat adott az erkölcsfilozófia és ezen belül a barátság problematikájának értelmezéséhez. Az említett irányzatok közül az interszubjektivitás problematikája szempontjából különösen fontos szerepe lehet a fenomenológiai, az élettörténeti és a hermeneutikai megközelítéseknek. Mindhárom megközelítés számol az ember létének meghatározott időhorizonthoz tartozásával, a tapasztalati önadottságon belül a jelentésképződés interszubjektív jellegével és a saját előrevetített élettervhez való (relatív) hűség, az autenticitás szempontjaival, amelyek segítenek megérteni a barátoknak egymás életében játszott szerepét.

A fent említett két szempontnak a barátság jelenkori értelmezésére gyakorolt hatását vizsgálva mindenekelőtt arra a következtetésre jutunk, hogy nem tételezhető fel kezdettől fogva a barátok közötti szemléletbeli azonosság, sőt a szemléletek egyeztetésének a feladata közöttük is mindvégig fennmarad. Ennek az ismeretelméleti problémának a létre, amint azt korábban láttuk már, Montaigne felhívta a figyelmet, de Kant volt az, aki valódi antropológiai létfeltételt, erkölcsi és politika-filozófiai problémát látott benne, s így alkalmat adott annak az autenticitás (csak hogy egy másfajta, univerzalista módon értelmezett autenticitás) problémájával való összekapcsolására.

A saját tapasztalatnak, az önértelmezéssel és a másik értelmezésével való módszertani összekapcsolására a kései Husserl által kidolgozott interszubjektív fenomenológiában kerülhetett sor, ahol a tapasztalat vizsgálata és az én önkonstitúciójának vizsgálata ugyanazon folyamat részei. E felfogás egyik legfontosabb eredménye, amint azt Tengelyi László írja, hogy „a szubjektum a valóság megragadásában társakra talál: nem egymagában, hanem jelentős részben mások tapasztalataira és belátásaira támaszkodva ismeri meg a világot.”³⁰ Eszerint a (közös) világ egyszerre több szubjektum számára adódik, akik mindenike egyrészt a „maga felcserélhetetlen nézőpontjából tekint a másikra, másrészt a világ megismerésében mégis mindegyikük szubjektum-társára – és ennyiben önmaga mására – ismer a másikban.”³¹ Az itt említett szemléletbeli fordulatnak fontos következményei lesznek a barátságnak a személyes élettörténet részeként való értelmezésére is, ugyanis, Husserl e fordulat nyomán az önmagával azonosnak megmaradó ént egyre inkább úgy fogja fel, mint „egy élet énjét”, akinek élete nem csupán az egyén saját élete, hanem „...mindig együttal „együttes élet” (*Mitleben*) is: együttes észlelés, mások ítéletéhez csatlakozó ítéletalkotás, közös vélekedés – és hasonlóképpen együttes szenvedés, közös vágy, egyesült akarat is”³². Kétségtelen, hogy a szubjektumtársak említett viszonya leginkább a barátok közötti viszonyra érvényes, ugyanis ők, amint arra Arisztotelész is figyelmeztet, már barátságuk révén is egymás társaságában, közösségben élnek és ápolják is ezt a közösséget. Különösen fontos szempont Husserl említett koncepciója esetében, hogy az nemcsak egy „pluralisztikus szerkezetű, többbplúsú monadológia”

³⁰ Tengelyi László: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél, Magyar Filozófiai Szemle, 1999/6.
http://www.c3.hu/~mfsz/MFSZ_996/996_TENGELYI.html, 28. júl. 2005, 1. Előzmények.

³¹ Im. 4. Önazonosság és másság

³² Uo.

körvonalait vázolta fel, hanem eközben megteremtette a saját és az idegen lét közötti viszony „élettörténeti” értelmezésének lehetőségét is.

A barátságnak az autenticitás felől való értelmezése megköveteli, hogy megvizsgáljuk az autenticitásnak az én önazonosságában rejlő feltételeit is. Husserl említett értelmezése szerint az azonosság és másság mind a saját tapasztalat és az idegen-tapasztalat viszonyának magyarázatában, mind pedig a saját korábbi és későbbi tapasztalatok viszonyában felmerül, pontosabban ez utóbbi képezi az előbbi értelmezésének a modelljét. Eszerint egyrészt a másikkal fűződő viszonyt a jelenbeli és a múltbeli én viszonyának a mintájára értelmezni. Másrészt pedig a személy önmagához való jelenbeli és a múltbeli viszonyában feltárja a saját és idegen tapasztalat jellemzőit, ami megkérdőjelezi az én problémátlan önazonosságának, saját folytonos módosulásának a feltételezését. Ezen a ponton a barátságnak az én önazonosságával és hitelességével való összefüggését egyaránt megvizsgálhatjuk a társadalomfenomenológia és a narratív identitás elmélete szemszögéből.

C.) A BARÁTSÁG ÉS AZ ÉNTÖRTÉNET TÁRSADALOMFENOMENOLÓGIÁJA

A társadalomfenomenológia a barátságnak az „együttes élet” változatos viszonyaiban való értelmezését és az emberi kapcsolatok közösen felépített értelmének a kidolgozását az „életvilág” husserli fogalmából vezeti le. Kidolgozója Alfred Schütz, aki Thomas Luckmannal közösen írt tanulmányában *Az éltvilág struktúrái. Az életvilág mint a természetes világszemlélet kérdőre nem vont talaja*ban a tapasztalás közvetlenségének szempontjából (ide tartozik a másik ember tudati életének hozzáférhetősége, a felfogás látószöge, az átélés mélysége, közelsége és intenzitása) a „mi-kapcsolatok” különböző formáit különítette el³³. A barátság e kapcsolat-formák között a különösen élményközeli találkozások típusához tartozó társas kapcsolat, amely csak az élő mi-kapcsolat közvetlenségében jöhet létre³⁴. A kapcsolat eleveenségének szempontjai között Schütz és Luckmann a testi jelenléte említ, illetve a jelenléthez kapcsolódóan annak a lehetőségét, hogy »egymás tudati életét a legnagyobb tüneti gazdagságban ragadhatják meg«, de mindenekelőtt talán az a legfontosabb, hogy »időbeli és térbeli közösségükben egymásra hangoznak, kölcsönösen egymásban látják meg önmagukat«, s ily módon végső soron »tapasztalataiknak közös lefolyása van, azaz együtt változnak«.³⁵

³³ Alfred Schütz–Thomas Luckmann: *Az életvilág struktúrái. Az életvilág mint a természetes világszemlélet kérdőre nem vont talaja*. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban*, Gondolat, Budapest, 1984.

³⁴ lásd Arisztotelész 1156 b

³⁵ Im. 284. o.

Rendkívül tanulságos a szerzőknek az a felismerése, hogy a barátságnak az értelme a benne résztvevők számára csak látszólag egységes és változatlan, valójában azonban „számos, a társadalmi időben elhelyezkedő kapcsolatra bomlik (...),”³⁶ s ennél fogva e kapcsolatok „szigorúan véve nem folytonosak, hanem „visszatérőek”.³⁷ Ez a felismerés megmagyarázza azt, hogy a barátság jelenségekörében hogyan konstituálódnak azok a személyes, társas és társadalmi jelentések, amelyek a morális autenticitás időben változó értelmét a személyek dinamikus önazonossága számára meghatározzák. A barátok mi-kapcsolata tehát olyan sorozatként értelmezhető, amelyet „magányos” élmény-folyamatok és másokkal fenntartott, legkülönbébb mi-kapcsolatok szakítanak meg. Meggyőződésünk, hogy a barátság e sokféle, „egymással versengő” tünetegyüttesének azonosításában a barátság-problematika rétegzettsége és történetileg ismertté vált gazdagsága kiválóan hasznosítható.

Ugyanúgy, ahogyan a barátok egyéni önazonossága csupán egyéni éntörténeteik mozzanatainak viszonylagos és problematikus összefüggésében ragadható meg, barátságuk azonossága is csak történeti és bizonytalan: nem egy folytonos, „világosan és elkülönülten” azonosítható jelenségegyüttes, hanem különféle kapcsolattípusokra és irányultságokra oszlik. A barátságra jellemző irányultságok tárgya lehet: a múltbeli mi-kapcsolat, maga a barát (például annak pusztá létezése, meghatározott tulajdonságai vagy „lehetségesnek tételezett cselekvéslehetőségei”³⁸ stb.), miközben hol a pusztán „ő-beállítások”, hol pedig a közvetlen „te-beállítások” kerülnek előtérbe. A barátság tartós és folyamatos fennállása végső soron a bizalomban érhető tetten, ami azt a meggyőződést jelenti, hogy „...ugyanúgy helyreállítható a jövőbeli mi-kapcsolatokban az az élménymélység, helyreállíthatók azok a felfogásbeli perspektívák, amelyek a múltbeli mi-kapcsolatokat jellemezték”³⁹.

D.) A BARÁTSÁG ÉS AZ ELBESZÉLT AZONOSSÁG

A barátság különleges élettörténeti és erkölcsi értéke abban áll, hogy a saját önazonosságért küzdő, az egyéni beteljesülések és kudarcok sorozatában zajló életet a számontartó és együttműködő társak jóindulatú ítélete elé

³⁶ Im. 286. o.

³⁷ Im. 286. o

³⁸ Nem véletlen, hogy a felsorolt jelenségcsoportra Arisztotelész is úgy hivatkozik, mint olyan viszonyulásokra, amelyek megvannak a becsületes emberben, aki viszont a barátjával ugyanolyan viszonyban van, mint önmagával. V.ö. „Ámde a maga társaságában is szívesen van a becsületes ember, s ezt örömet tesz, mert a véghezvitt cselekedetekre való visszaemlékezés gyönyörűséges, a jövőre vonatkozó reményei pedig jók, tehát kellemesek is.” Arisztotelész, i.m. 1166 a, 255. o.

³⁹ Schütz–Luckmann, i.m., 286. o.

állítja, akik képesek megszemélyesíteni a társak tágabb közösségét. A barátságban rejlő említett lehetőségek megértése attól függ, hogy mennyiben vagyunk képesek az élettörténetet úgy értelmezni, mint az egymással interakcióban lévő személyek párbeszédében artikulálódó elbeszélést, amellyel kapcsolatosan a beszélgetés résztvevői kölcsönösen kérdéseket tehetnek fel egymásnak, úgy, hogy azokra a megkérdezetteknek válaszolniuk kell. Éppen egy ilyen eljárás módszertani lehetőségét alapozta meg az élettörténet fel fogásának másik lehetséges módja, az elbeszélt önanonosság elmélete, amely a filozófiában főképpen Paul Ricoeur, Charles Taylor és Alasdair MacIntyre művei révén jelentkezett. A továbbiakban ezt az elméletet Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című műve alapján fogjuk bemutatni. Az elbeszélt önanonosság elmélete az embert történetmondó élőlénynek tekinti, aki élete során elbeszéléseket él meg és ugyancsak elbeszélések révén értelmezi saját megélt életét.⁴⁰ Ennélfogva az említett elmélet számára a beszélgetés olyan kontextusként jön számításba, amelyre vonatkoztatva a beszédaktusok és a célok érthetőkké válnak.

MacIntyre azt feltételezi, hogy a személyek én-mivoltukat nem alapozhatják pusztán az én pszichológiai folytonosságára, hanem csakis az én által életre keltett szerep egységére. A jellem egységét az elbeszélés egysége követeli meg. Az így értelmezett én-mivolt narratív elképzelésének két központi eleme van: a személynek mások által tulajdonított történet⁴¹, illetve a számadás és számonkérés lehetősége azok részéről, akik kölcsönösen részei egymás történetének⁴². Jól látható, hogy az élettörténet értelmezésében ez a társadalmilag, és – mint látni fogjuk – narratív erősen integrált szerepfelfogás megőrzi kapcsolatát a személyes identitás, és ezáltal az autenticitás fogalmával. MacIntyre maga is hangsúlyozza, hogy az *elbeszélés*, a *megérthetőség* és a *beszámoltathatóság* fogalmai előfeltételezik a *személyes identitás* fogalmának alkalmazhatóságát, minthogy a három fogalom szerinte kölcsönös és felbonthatatlan egységet képez: egyik sem értelmezhető a többi nélkül.⁴³

A narratív identitás elméletében a barátság értelmezésére vonatkozó legfontosabb következménye a kölcsönös számadás és számonkérés gondolatának van. Bár MacIntyre nem tér ki rá, és gondolkodásának szerkezete

⁴⁰ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999, 284. o.

⁴¹ „Egyrészt az vagyok, aminek engem mások jogosan tarthatnak annak a történetnek a megélése folyamán, amely a születésemtől a halálomig tart. Egy olyan történetnek vagyok a *szubjektuma*, amely az enyém, senki másé, és megvan a maga sajátos értelme.” Im. 291–292. o.

⁴² „nemcsak én magam vagyok kötelezhető számadásra, hanem én is mindig megkérhetek másokat arra, hogy adjanak számot, én is kérdések elé állíthatok másokat.”. Uo.

⁴³ 293. o.

ennek inkább ellentmondani látszik, mégis úgy kell tekintenünk, hogy a legszemélyesebb (legbensőbb) indítékok szempontjából a számonkérés gondolatának csakis a *barátok között* van helye, s ennyiben a számonkérés Kantnak »az egymás iránti kölcsönös tisztelet határán belül« megszorításával együtt gondolható. Ha elfogadjuk ezt a kiegészítést, akkor el kell ismer-nünk, hogy MacIntyre az „egymást átszövő elbeszélések” kifejezéssel a barátságban rejlő egyik legfontosabb lehetőséget fogalmazta meg. Eszerint: „Megkérdezni téged, hogy mit tettél, és miért, elmondani neked, hogy mit tettem, és miért, mérlegelni a különbségeket a te arra vonatkozó beszámoló-d, hogy én mit tettem, és az én beszámoló-m között arról, hogy te mit tettél, és *vice versa* – mindezek lényeges alkotóelemei az összes elbeszélésnek, kivéve a legegyszerűbbeket és leglecsupaszítottabbakat.”⁴⁴ A MacIntyre által megfogalmazott gondolatot azért is különösen fontosnak tartjuk, mert egy meghatározott erkölcsi beszédmód lényeges szerkezetének a leírása mellett rávilágít arra is, hogy nem csupán a kifejezetten erkölcsi tárgyú párbe-szédben érhető tetten a beszédpartnerek (a mi értelmezésünkben a barátok) kölcsönösen kérdező, beszámoltató, értelmező gyakorlata, hanem az lényeges alkotóeleme az általuk elmondott összes elbeszélésnek.

A fenomenológiai és az elbeszélt azonosságban megfogalmazódó élettör-ténet összekapcsolásával, a barátságnak az autenticitás elérésében játszott szerepét úgy értelmezzük, hogy a barát az együttlétezésben és a saját tapasztalatokat megosztó beszélgetésben – vagyis egy olyan tapasztalatban, amely értelmében transzcendálja a személy önmagára vonatkoztatott szubjektív tapasztalatát –, a személyünket, szándékainkat, élményeinket számontartó közös emlékezetpólusként, külső referenciális lelkiismeretként jelentkezik. Másképpen fogalmazva, a barát az így leírt interszubjektív énfeltárás Másika-ként, az egyetlen olyan személy, akinek reflexióiban és azok által morális lényünk a maga működésében megfigyelhető. A késő modernitás feltételei közepette, amikor a hagyomány illetve a tudásátadás és az emlékezet személyes, közös ismeretségen alapuló formái már nagymértékben kivesztek a hétköznapi életvitel gyakorlatából, és helyüket a kultúráközvetítés személy-telen eszközei és a szakosodott szolgáltatások vették át, a barátunkon és leg-közelebbi családtagjainkon kívül senki sem tudhatja, hogy hogyan és miben adhatna tanácsot, mert ismeretlen előtte az, hogy kik vagyunk és honnan hova tartunk. A barát saját önazonosságunk és a barátságunk körülményei-nek relatív változásai közepette közös emlékezetpólus, s mint ilyen, az ön-magunkról kialakult kép relatív állandóságának letéteményese. Egyszerre tanú és tükörkép. Éppen azzal tűnik ki a pusztán kortársak vagy embertársak köréből, hogy ismerjük egymást, s így életeseményeink párhuzamos változásai

⁴⁴ Im. 292–293. o.

közepette az állandóságot, mégpedig az egymás jólétében érdekelt erkölcsös gondolkodás állandóságát képviseli. Ezáltal lehet ő referencia-személy, lényeges Másik.

*

A barátság a család mellett az az együttélési forma, amelyben az ember képes lehet elismerni a maga végeességét és ráhagyatkozni a számottevő mások ítéletére és segítségére, ami nemcsak a külső megpróbáltatásokkal szemben képes megvédeni az egyént, hanem önmagától is. A késő modernitás embere számára, aki már nem vesz részt az egyéni életeseményeket a közösség életével egybekapcsoló rendszeres szertartásokon, a barátok közössége jelenti azt a társas környezetet, amelyben életének még személyes arculata, követhető fonala és értelemteljes összefüggése lehet.

Csakis ezáltal, az egymás életében való jelenlét, vagyis az életközösség gyakorlata és az életesemények kölcsönös számontartása, időbeli összefűzése és egymásra vonatkoztatása által válik az élet elmesélhetővé, és tehet szert az elbeszélés narratív egységére. Enélkül lehetetlen kialakítani és tartósan fenntartani az erkölcsi meggyőződések foglalatát megjelenítő jellem koherenciáját. Ez az, amit a társadalmi intézmények és a cselekvési-magatartási konvenciók, vagy akár a jogi előírások és procedurális elvek önmagukban nem biztosítanak.

SZAKIRODALOM

AUGUSTINUS, A.: *Vallomások*, Bp., Gondolat, 1987.

GADAMER, Hans-Georg: A platóni dialektikáról. A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja, *Kellék* 2001/18-19-20.

HABERMAS, Jürgen: A gyakorlati észhasználat etikai, pragmatikai és morális aspektusáról, In: J. H.: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Budapest, Új Mandátum. 2001.

HELLER Ágnes: A személyiség, a másik ember és a felelősség kérdése, *Kritika*, 1997/2.

HELLER Ágnes: Ficino a szerelemről, <http://www.c3.hu/~prophil/profio22/heller.html>

HELLER Ágnes: Mit számít, kinek beszél. A megszólított esete Nietzsche Zarathustrájában, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/23-24/jegyzetek/heller.html>

KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája, In: I.K.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.*, Budapest, Gondolat, 1991.

MACINTYRE, Alasdair: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999

MONTAIGNE, Michel: Esszék, I.28. Kairosz, Budapest, 1996.

SCHÜTZ, Alfred – LUCKMANN, Thomas: Az éltvilág struktúrái. Az élet-világ mint a természetes vulágszemlélet kérdőre nem vont talaja. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban*, Gondolat, Budapest, 1984.

SENECA, Lucius Annaeus: A lelki nyugalomról, In: L. A. S., *A lelki nyugalomról; Az élet rövidségéről* Budapest. Seneca, 1992.

SENECA, Lucius Annaeus: „Művészete az életnek „ Válogatta és az utószót írta: Tillmann J.A., Alapkiadás: Erkölcsi levelek I-II. (Fordította Barcza József) Franklin, Bp. 1906.

STEIGER Kornél: Polisz, egyén, erény. A Nikomakhoszi Ethika gondolatmenete és szerkezete, *Világosság*, 1979, június.

TENGELYI László: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél, Magyar Filozófiai Szemle, 1999/6.

THOMSON, George: *Az első filozófusok. Tanulmány az ókori görög társadalomról*, Budapest. Kossuth, 1975.

A BARÁTSÁG PROBLÉMÁJA az európai filozófia visszatérő kérdései közé tartozik. Éppen visszatérő mivolta jelzi, hogy az emberi valónkat nem egy periférikusan érintő, hanem az alapvető emberi léttapasztalatunkkal lényegileg összefüggő kérdéstről van szó. Számos gondolkodó – köztük Platon, Arisztotelész, Kant – kísérletezett azzal, hogy feltárja a barátság-probléma filozófiai elgondolhatóságának néhány lehetséges és érvényes módját. Eltérő közelítésmódjaik ellenére vizsgálódásaikban egy jól kirajzolódó közös vonás is észlelhető: a barátságot mindannyian különleges, kitüntetett emberi létállapotként kezelik.

A BARÁTSÁGPROBLÉMA ERKÖLCSI HORIZONTJA

Platón *Lüszisz* című dialógusában igyekszik körüljárni a barátság tapasztalatának minden számottevő mozzanatát: felmerül a „közös javak”,¹ a hasonlóság,² az ellentétesshez való vonzódás,³ a valamire való irányultság⁴ problémája. A barátság tapasztalatának számos részmozzanata tárul fel, de egyik sem hordozza átfogó módon a barátság lényegét. Mindenik tapasztalati összetevő a barátsághoz tartozik valamiképpen, de egyik sem jelenti a barátság megvalósulását a maga teljességében. A beszélgetésnek egy fontos fordulópontján megfogalmazódik az a gondolat, hogy a barátság olyasmi, ami „sajátunkként” tartozik hozzánk.⁵ De ez sem egy végső következtetésként zárja a beszélgetést. Inkább arra szolgál, hogy – egy másfajta megvilágításba helyezve – újból játékba hozza a már megvizsgált vélekedéseket, mintegy jelezve, hogy a barátság problémája a filozófiai vizsgálódás számára olyan átfogó kérdésként merül fel, melynek minden egyes mozzanata újból tovább-

¹ „A barátoknak pedig – mondja Szókratész –, mint mondani szokás, közös javaik vannak, ebben tehát nincs kételkedés különbség, ha igaz az, amit a barátságokról mondtok.” – Platón: *Lüszisz*. In: *Összes művei*. Első kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 207c. (144.)

² „...a hasonló a hasonlóknak szükségképpen barátja.” – Uo. 214b. (156.)

³ „Minden egyes dolog a saját ellentétére vágyik, nem pedig a hozzá hasonlóra.” – Uo. 215e. (158–159.)

⁴ A beszélgetés során az a kérdés is felmerül, hogy az, aki barát, valakinek a barátja, vajon „valami végett és valami miatt a barátja?” – Vö. uo. 218d. (164.)

⁵ „Úgy látszik, Menexenosz és Lüszisz – összegez Szókratész –, a szerelem, a barátság és a vágyakozás tárgya olyasmi, ami sajátunkként tartozik hozzánk.” Uo. 221e. (169.)

lendíti a nyugóponthoz közelítő beszélgetést. A vizsgálódás, ily módon, nem zárulhat le végérvényesen egyetlen olyan konklúzióban sem, amely a probléma egyik vagy másik partikuláris aspektusának, vagy ezek egymással való összevetésének az elemzéséből következnek.

Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etikában* – a vonzalmunkat felkeltő dolgok függvényében – a barátság három formáját különíti el: a hasznosságon, a kellemes érzésen és az erkölcsi jón alapuló barátságot. Azok, akik már önmagukban véve is jó emberek, egymás javát is egyformán kívánják. Ők képesek igazi és tartós barátság fenntartására.⁶ Ennek szükséges feltétele a *jóakarata*, azaz a *másikra* való irányultság, mégpedig akként a törekvésként, amely a másik javának a megvalósítására *őerte* való módon irányul, úgy, hogy abban a másik *lényege* juthasson érvényre.⁷ De az egyes ember jóakarata önmagában még nem elégséges. Ahhoz, hogy a barátságban öltön formát, a jóakaratnak *kölcsönösségen* kell alapulnia.⁸ Ezzel szerves összefüggésben a barátság másik alapfeltétele a *hasonlóság*, annak a követelménye, hogy az említett értékek mind meglegyenek magukban a barátokban.⁹ Ami a barátok közötti viszonyt illeti, Arisztotelész különbséget tesz az egyenlőségen és a fölényen (egyenlőtlenségen) alapuló barátság között.¹⁰ Az kétségtelen, hogy a hasonlóság és az egyenlőség a tartós barátság forrása. Előfordulhat viszont, hogy a barátok különböző mértékben képesek egymás javának a megvalósítására, de ez nem akadály a barátságnak mindaddig, amíg törekvésük nem a vele ellentétes felé irányul, hanem arra a *középre*, amiben a különbségek kiegyenlítődhetnek, s ami ennélfova maga a jó.¹¹

⁶ Igaz barátságnak – mondja Arisztotelész – „csak a jó emberek barátságát nevezhetjük.” – Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. 1157b. (269.)

⁷ „...márpedig aki barátainak a javát csupán őértük kívánja, az legelsősorban nevezhető barátnak, mert mindegyik azt szereti barátilag a másikkban, ami annak a lényege, nem pedig azt, ami csak járulékos.” 1156b. (263.)

⁸ „...márpedig általános vélemény szerint a barátnak javát kell akarnunk, őerte magáért. Aki ilyenformán akarja másnak a javát, azt jóakarató embernek nevezzük, de csak abban az esetben, ha ugyanez a hajlam nem nyilvánul meg a másik fél részéről is; mert azt a jóakaratot, amely kölcsönösségen alapszik, már barátságnak nevezzük.” – 1155b. (260–261.)

⁹ Vö. uo. 1156b. (264.)

¹⁰ „...a barátok mindegyik esetben – írja összegezőleg Arisztotelész – vagy az egyenlőség, vagy a fölény viszonyában vannak egymással: nemcsak erkölcsileg egyformán jó emberek köthetnek egymással barátságot, hanem köthet az erkölcsileg jobb az erkölcsileg rosszabbal is; ugyanez áll a gyönyörűségen alapuló barátságra is; sőt még a haszonért kötött barátságban is lehetséges, hogy a barátok egyformán vagy különböző mértékben hasznosak egymásnak.” – Uo. 1162a–1162b. (287.)

¹¹ „...a törekvés mindig a közép felé irányul, mert ez a jó.” – Uo. 1159b. (277.)

A hasonlóság, a kölcsönösség, a középre irányuló törekvés révén Arisztotelész úgy véli, hogy a barátság alapvető emberi létformája a *közösség*.¹² Arisztotelész elgondolásában ez korántsem jelenti az ember mint egyén valamiféle önfeladását, önmagáról való lemondását a másikkal alkotott közösség javára. Ellenkezőleg, éppen az önmagával egyensúlyban álló ember képes az igazi baráti közösség megélésére. A baráti közösség éppen abban a középben gyökerezik, melyet az embernek mind az önmagához, mind pedig a másokhoz való viszonyában a különbségeket kiegyenlítő, egyensúlyba hozó *arányosságra* irányuló törekvése tart fenn.¹³ A barátság ugyanis az embernek az önmagához való viszonyán alapul: a jóra való képességén és a jó akarásán, az erény gyakorlásán, a gondolkodása helyességén és a cselekedetei ésszerűségén.¹⁴ A közép, amelyben mindezek az értékek találkoznak, nem más, mint a *becsületos ember*, vagyis az az ember, aki az erkölcsösségnek ugyanazt a mércéjét alkalmazza az önmagához és a másokhoz való viszonyában, s aki éppen ezért egyszerre és egymást kölcsönösen feltételező módon barátja önmagának és az embertársának.¹⁵ A másokkal való barátságra képtelen ember önmagának sem barátja. A becsületos ember ugyanolyan viszonyban van a barátaival mint önmagával. A barát ugyanis nem egyéb – mondja Arisztotelész –, mint „önmagunknak a mása”, a *hasonmás*, aki nem valamiféle járulékos, kölsődleges tulajdonságokban hasonlít hozzánk, hanem a barátság alapvető meghatározottságban, azaz abban, hogy *ő is barátként* viszonyul.¹⁶ Az embernek önmagához való viszonya és a barátjához, mint a másik emberhez való viszonya ugyanazon viszony két egymással összetartozó oldalát alkotja.

Ebben a gondolatsorban Arisztotelész számára visszatér a *hasonlóság* problémája, de most már nem úgy, mint a közös tulajdonságok külsődleges észlelésén alapuló természetes tapasztalat, hanem mint az *összetartozás* ontikus tartalmával telítődő fogalmi meghatározottság. A hasonlóság ebben az arisztotelészi megközelítésben nem pusztán közös vagy közelálló tulajdonságok együttes birtoklását jelenti, hanem alapvető *létviszonyt*, melyben az emberi létezők akként tartoznak össze egymással, hogy mindenikük össze-

¹² Csak annyiban lehet szó emberek közti barátságról – mondja Arisztotelész –, „amennyiben ápolják a közösséget”, mivel „a barátság a közösségben nyilvánul meg”, minden barátság „a közösségben gyökerezik”. – Uo. 1159b. (277.); 1161b. (284.)

¹³ „...mint mondtuk, az arányosság hozza egyensúlyba és őrzi meg a barátságot.” – 1163b. (295.)

¹⁴ Vö. uo. 1165b–1166a. (304.)

¹⁵ „Mindennek a mértéke – [...] – az erény, illetőleg a becsületos ember. Mert a becsületos ember mindig egyensúlyban van önmagával, s egész lelkével mindig ugyanarra törekszik.” – Uo. 1166a. (304.)

¹⁶ Vö. uo. 1166a. (305.)

tartozik a léttel; s minél teljesebb ez az összetartozásuk, annál hasonlóbbak egymáshoz, s e hasonlóságukban való összetartozásukban mintegy megerősítik egymást a léttel való összetartozásukban is. Ebben a kontextusban a „becsületes ember” gondolat/kifejezés nem pusztán egy jelzős szerkezetbe foglalt partikuláris meghatározottságot hordoz, hanem olyan kategoriális rangra emelkedik, amely az alapvető emberi létmód foglalataként jelenik meg. A becsületes ember létmódjában a jó a léttel, s mindkettő az értelemmel szétválszthatatlanul összetartozó egységet alkot. A becsületes ember a lét és a jó összetartozó egységét és az ember gondolkodó mivoltát, mint lényegi meghatározottságát a leginkább és a legteljesebb érvényre juttató ember.¹⁷

Ebben – az erkölcsiség konkrét tapasztalati horizontján túlmutató, a gyakorlati élet egészére kiterjedő – kategoriális vonatkozásban a becsületes ember fogalma olyan emberi alaptapasztalatot hordoz, amely az ember egész valóját a maga emberi teljességében átfogja és összetartja. Az ember mint becsületes ember ténylegesen és igazán ember. Ezzel a hasonlóság és a közösség természetes tapasztalati viszonya is megfordul. Nem a hasonlóságból származik a közösség, hanem éppen fordítva: a hasonlóság azon a közösségen alapul, amelyben a becsületes emberek a léttel, a jóval és az értelemmel való közös összetartozásuk folytán egymással is összetartoznak, s ami éppen ezért a tényleges emberi összetartozás, az igazi emberi közösség alakja. Ennélfogva a maga életét az erkölcsösség mértékéhez igazító egyén nem is létezhet a maga igazán emberi módján másként, mint a becsületes emberek közösségébe tartozóként, abban részesülő résztvevőként. Az egyénisége teljességének megélésére törekvő egyén és az emberi teljességet kibontakoztató közösség természetesen és alapvető módon tartozik össze egymással abban a középben, aki éppen a becsületes ember.

A becsületes ember önnön emberi lényegének folytán önmagával és másokkal barátságban él. Ily módon Arisztotelész számára a barátság az embernek a léttel, a jóval és az értelemmel való lényegi összetartozását erkölcsi horizontban megjelenítő alaptapasztalatként merül fel. A barátság itt nem olyan emberi létállapotként értelmeződik, amely csupán külsődlegesen, járulékosan érinti az emberi egyént és a másokhoz fűződő kapcsolatait; nem olyasmi, mint aminek a birtokában szebben és jobban lehet élni, de hogyha hiányzik,

¹⁷ „...mert a becsületesnek a lét jó” – mondja Arisztotelész. A becsületes ember életének az a „része”, melyben a létnek és a jónak ez az egysége a leginkább megvalósul és fennmarad, az éppen a „lélek értelmes része”, amellyel gondolkodik. Arisztotelész általános meghatározottságként ugyan elismeri, hogy „minden ember lényegének a gondolkodó részt kell tartanunk”, de az egész itteni érvelése amellet szól, hogy a gondolkodásnak, a jónak és a létnek a legteljesebben összetartozó egysége a becsületes emberben valósul meg. – Vö. 1166a. (304–305.)

nélküle is meg lehet lenni. A barátság olyan alapvető létállapot, amelyben az ember emberi mivolta a lényegi meghatározó vonásai valósulnak meg és tárulnak fel.

Ebben a megközelítésben a barátság és a többi alapvető emberi kapcsolat-forma viszonya is áttértelemződik. A barátság már nem csupán a lehetséges emberi kapcsolatok egyikeként, és nem is egy esetlegesen vagy alkalmilag kialakuló kapcsolatként tárul fel, hanem az emberi életvitelt meghatározó, másfajta emberi kapcsolatoknak is az alapjaként mutatkozik meg. A szerződéses, intézményes emberi kapcsolatok, mint amilyen a családi, házastársi kötelék, vagy az érzelmi vonzalmakon, szereteten alapuló kapcsolatok akkor valósulnak meg igazi értelmük szerint, ha a barátságon alapulnak és belőle nyerik emberi tartalmukat. A barátság nem tisztán racionális, szubjektív tartalom nélküli kapcsolat, de nem is pusztán emocionális, az ésszerű megfontolásokat nélkülöző emberi kapcsolat. A barátság az emberi létezés értelmi és érzelmi, tudati és létbeli dimenzióinak összetartozásán, az ismeretség és az erkölcsiség, a reflexív és a cselekvő beállítódás dinamikus egyensúlyán alapuló kötődés, az a „közép”, amelyből mind az emberi egyének közötti tartós intézményes kötelékek, mind pedig a szeretet szubjektív vonzalma kifejlődhetnek.

A barátság minden lényeges emberi vonatkozásban „közép”, így az egyén-közösség viszonyában is. A barátságban, mint az egyik egyéntől a másikig terjedő „köz”-ben mindegyik egyén egyszerre önmagánál maradóként és a másikkal közösséget alkotóként vesz részt. Az emberi létezés az *együttlét* ténylegesen emberi módján valósul meg benne, az emberi egyének olyan összetartozó egységeként, mely az egyéniségekben testet öltő különbségek érvényrejuttatásában teljeseedik ki. Az egyik embernek a másikkal való baráti összetartozásában az embernek magának a léttel való szerves összetartozása válik valóságossá és észlelhetővé, az az összetartozás, melynek tapasztalatában a lét az emberi életfolyamatokkal való legmélyebb és legátfogóbb összefüggéseiben mindig is együttlétként tárul fel, mely a másikkal való együttélésben, s a „szóban és gondolatban való közösségben” valósul meg.¹⁸ A barátság nemcsak a lét, a jó és az értelem szerves összetartozását jelenti az ember életében, hanem éppen ez összetartozás révén, az ember számára a lét, a jó és az értelem igazi tapasztalatát is hordozza. A barátságban élő ember tapasztalhatja meg ténylegesen életének a léttel és a jóval való összetartozását, s ebben azt, ami igazi értelemben van és ami igazi értelemben jó, mint ahogy ennek észrebevésében és elgondolásában tapasztalhatja meg igazán önmagát is úgy, mint gondolkodó embert.¹⁹ Ezért úgy tűnik, hogy ez az arisztotelészi megközelítés éppen azt

¹⁸ Vö. uo. 1170b. (322.)

¹⁹ A barátságban élő erkölcsös és boldog ember az, aki a másikkal való együttlétben a leginkább észreveszi önmagán is és a másikon is azt, hogy ő is és a másik is van, meg azt is, hogy önmaga és a másik jó, mint ahogy önmagát és a másikat

mutatja meg a barátság tapasztalatából, amit hermeneutikai értelemben e tapasztalat *spekulatív struktúrájának* nevezhetnénk. A lét, a jó és az értelem összetartozó egységeként megélt barátságban a léttel, a jóval és az értelemmel összetartozó emberi mivoltát megtapasztaló ember számára a másikhoz fűződő egyéni, személyes kötelékében egyúttal az általános emberivel való alapvető, szerves összetartozása is megvalósul és megtapasztalhatóvá válik, a belőle való részesülés, s a benne való részvétel tényleges módján. A barátság tapasztalatában feltáruló igazi emberi lét egyszerre és összetartozó módon tudatos, önreflexív lét, értelmes élet; a jóra irányuló lét, erényes élet; az egyén és közösség szabad játékaként megvalósuló együttlét, harmónikus élet.

Szembetűnő az a szemléletbeli és beállítódásbeli különbség, amely az arisztotelészi felfogás közép-közösség-harmónia eszményéhez képest az újkori filozófia barátságfelfogásának egyik reprezentatív kifejeződéseként megfogalmazódó kanti barátságdefiníciót jellemzi. Kant a barátság problémáját egyértelműen erkölcsi kérdésként tárgyalja, s a morális kötelességek szférájába utalja. A kanti elgondolásban viszont egy teljességgel más elvek szerint szerveződő morális mező tárul fel, mint Arisztotelésznél. Erre a világra nem az összetartozó egység, hanem az ellentétes tendenciák széttartó törekvése, versengése jellemző, mely törekvéseket mintegy kívülről/felülről igyekszik az egyetemesség szempontját érvényesítő ész a maga racionális elvei segítségével összehangolni, egyensúlyban tartani. A morális világot Kant a fizikai világ analógiájára gondolja el. Mivel a fizikai világot a mechanika törvényszerűségei uralják, a kanti elgondolás a morális világban is a fizikai erőkhöz hasonlóan működő erkölcsi erőket feltételez, amelyek a *vonzás* és a *taszítás* elvei szerint állnak kölcsönhatásban egymással, s az ember morális beállítódásának, erkölcsi lényként való megvalósulásának fő irányát a kiegyenlítésükre, egyensúlyban tartásukra irányuló törekvés jellemzi.²⁰ Ez a követel-

észreveszi úgy is, mint észrevevőt, aki nemcsak spontánul áll benne ebben a közösségben, s éli meg ezt az együttlétet, hanem gondolkodólag és értékelőleg viszonyul hozzá úgy, hogy éppen e reflexiója révén alakítódik ez az együttlét igazi közösséggé. Mert – mondja Arisztotelész – „ha észrevesszünk valamit, akkor észrevesszük azt, hogy észrevesszünk, s ha gondolkodunk, akkor észrevesszük azt, hogy gondolkodunk; az a körülmény pedig, hogy észrevesszük azt, hogy észrevesszünk vagy gondolkodunk, annyit jelent, hogy észrevesszük azt, hogy vagyunk, mert hiszen a létezését egynek vettük az észrevéssel vagy a gondolkodással.” – Uo. 1170a. (321.), illetve vö. uo. 1170a–1172a. (319–328.)

²⁰ „Amikor a kötelesség (és nem a természet) törvényeiről van szó – mondja Kant –, mégpedig az emberek egymáshoz való külső viszonyában, akkor egy morális (intelligibilis) világban szemléljük magunkat, amelyben a fizikai világ analógiájára, a (földi) eszes lények kapcsolatát a *vonzás* és a *taszítás* idézi elő.” – I. Kant: Az erkölcsök metafizikája. In: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 567.

mény az ész parancsaként megfogalmazódó egyetemes emberi kötelesség formáját őrli, melynek teljesítése révén válhat bármely emberi lény méltóvá a boldogságra. Az ész maximája az erkölcsi mezőben csak azáltal érvényesülhet, ha a különböző hatóirányú erkölcsi erőket sikerül kellőképpen racionalizálni, azaz olyan kötelességekként fogni fel értelmileg, melyek teljesítése nem annyira emocionális-érzelmi indíttatásból, hanem az ész parancsára történik.

Emberi egyénekként úgy állunk szemben egymással, hogy mindenikünkben a mindenki másban is jelenlévő emberiség jelenik meg. Eltérő individuális törekvéseink az emberi egyformaságunk, az éppúgy-ember-voltunk kényszerítő ereje alá rendelődnék, ahhoz hasonló módon, ahogyan a természet egyformasága megszabja az egyes jelenségek lefolyását. De a külső természet és az ember morális természete közötti különbség is lényeges, korántsem hanyagolható el. A természeti törvény egyformán érvényesül minden egyes természeti jelenség esetében, s ezek egyedisége semmilyen módon sem vonható ki az általános törvény alól; így nem is lehetséges semmiféle, a törvény hatókörén kívül eső létezésük vagy működésük. Ezzel szemben az erkölcsiség szférájában nem természeti egyedek, hanem emberi individuumok találkoznak, akik mindenike a maga individualitását szeretné érvényesíteni, miközben ugyanaz az ész és ugyanaz az emberiség jelenik meg mindenikünkben. Ily módon akár az önmagukra, akár a másokra irányuló individuális törekvéseik ugyanazt az emberiséget érintik, s ugyanolyan módon hatnak ki rá. Itt nem a közép összetartó egysége, hanem az emberi általánosságot hordozó törvény szabályozó ereje az, ami összehangolja az individualitások versengését. Az egyes individuális cselekedet azáltal nyeri el az erkölcsi dimenzióját, hogy a maga individuális törekvését megkísérli összehangolni az emberiség egyformaságából származó maximával, s úgy valósítja meg önnön individualitásának érvényrejuttatását, hogy egyszersmind a kötelesség általános törvényének a megvalósítójává és hordozójává is válik.

A barátság kérdését Kant a mások iránti kötelességeink kapcsán veti fel, melyek gyakorlását a *szeretet* és a *tisztelet* érzése kíséri. A kanti elgondolásban azonban a szeretet és a tisztelet mégsem pusztán a kötelességeket kísérő „érzések”, hanem maguk is kötelességek, olyan gyakorlati jellegű maximák, melyeknek a teljesítésére törekednünk kell ahhoz, hogy erkölcsi lények maradhassunk, s e törekvésünk képezi a másfajta kötelességeink teljesítésének is az erkölcsi alapját. A szeretet a jóakarat maximája, amely a bennem jelenlévő emberiség méltóságából kifolyólag a másik iránti jótettre kötelez.²¹ Csak

²¹ „A *szeretetet* itt nem *érzésnek* tekintjük (esztétikai értelemben), azaz nem más emberek tökéletessége feletti örömnél, nem a *tetszésből* fakadó szeretetnek (mert arra nem kötelezhetnek mások, hogy érezzünk valamit), hanem a *jóakarat* maximájának (gyakorlati jellegűnek) kell gondolnunk, amelynek következménye a jó tett.” – Uo. 567.

azzal a feltétellel engedi meg, hogy jót akarjak magamnak, ha mindenki másnak is jót akarok. S magamnak is csak annyi jót akarhatok, amennyit másoknak is akarok.²² A tisztelet szintén maxima, amely a másik személyében jelenlévő emberiség méltóságából fakadóan önértékelésünk korlátozására késztet. Azt követeli tőlem, hogy ne értékeljem magamat többre, mint a másikat, illetve azt, hogy ugyanazon mérték szerint értékeljem a másikat is és magamat is.²³ Az egyén individuális törekvései irányában mindkét maxima korlátozó jelleggel hat, a bennem és a másokban egyformán jelenlévő emberiség érvényesítését jelöli meg az önérvényesítés feltételeként. Ugyanakkor a két maxima egymás vonatkozásában is korlátozólag hat. A szeretet az egyéni törekvéseket arra készíti, hogy közeledjenek egymáshoz, a tisztelet pedig arra, hogy távolodjanak egymástól.²⁴ Az erkölcsi szeretet nem léphet túl a minden ember felé irányuló általános jóakarat határán, s nem válhat szubjektív érzéssé, mivel a másik iránti tisztelet határt szab neki. Az erkölcsi tisztelet úgyszintén nem válhat a feltétlen tiszteletben vagy a túlzott önbecsülésben kifejeződő érzéssé, mert a szeretet maximája azt követeli, hogy ugyanúgy és ugyanannyira értékeljük a másikat is mint önmagunkat.

Kant felfogása szerint a két ellentétes irányban ható erkölcsi erő – a szeretet és a tisztelet – a *barátságban* egyesül. Kant definíciója szerint a barátság „két személy egyesülése ugyanazon kölcsönös szeretet és tisztelet révén.”²⁵ A barátság kölcsönös érdekeltség és részvétel mindazok javában, akiket a jóakarat egyesít, de – tegyük mindjárt hozzá – akiket a kölcsönös tisztelet kellőképpen el is távolít egymástól. Ezért Kant szerint a barátság, legalábbis a tökéletes formájában, csupán eszmény, amelyhez hozzáigazítva az életünket méltóvá válhatunk a boldogságra.²⁶ Ebből kifolyólag Kant a barátságot is kötelességnek tekinti, mégpedig – a szeretet és a tisztelet ellentétes hatású kötelességeinek egyesüléséből kinövő – általános és tiszteletre méltó kötelességnek, melyet az ész ró ránk a boldogságra méltóvá válásunk feltételeként. A barátság mint kötelesség tehát sokkal inkább az individuális erkölcsi cselekedeteink egyetemes emberi feltételeként jelenik meg, semmint ténylegesen megvalósuló erkölcsi

²² Vö. uo. 569.

²³ A mások iránt tanúsítandó *tisztelet* „nem egyszerűen érzés, amely abból fakad, hogy saját *értékünket* a máséval vetjük össze (...). A tisztelet csupán az a *maxima*, amely révén önértékelésünket a másik személyben lévő emberiség méltósága korlátozza – tehát gyakorlati jelentésében (...) értelmezzük.” – Uo. 567–568.

²⁴ Az eszes lényeket a *kölcsönös szeretet* elve arra kényszeríti, „hogy állandóan *közeledjenek* egymáshoz, a *tiszteleté* pedig, amellyel egymásnak tartoznak arra, hogy *távol tartsák* magukat egymástól” – írja Kant a vonzás és taszítás kapcsán. Uo. 567.

²⁵ Uo. 590.

²⁶ Vö. uo.

állapotként; inkább az erkölcsi törekvéseinknek és cselekedeteinknek az egyetemes emberire való irányultságában meghúzódó szükségszerűségként merül fel, mintsem valós individuális feltételek között megélt barátsággént. Ez nem is lehet másként, mert a kanti barátságkoncepció lényegében az egyetemes törvény rangjára emelt erkölcsi korlátozás gondolatára épül: önmagunk egymással szembeni és egymásnak önmagunkkal szembeni, értelmi belátásokból fakadó tudatosan vállalt korlátozásának a gondolatára, az ebben való találkozásra és kölcsönösségre. Erre utal maga Kant is, amikor hangsúlyozza, hogy az így elgondolható barátság pusztán eszme, amely bár gyakorlatilag szükségszerű, a gyakorlatban mégis elérhetetlen. De morális lényekként mégsem térhetünk ki a rá irányuló törekvés alól, mivel ez az ész által ránk rótt tiszteletre méltó kötelességünk.²⁷

A barátság kérdése az erkölcsi szféra kifejlésének egy olyan végpontjában merül fel Kantnál, amelyből visszamenőleg bevilágítódik a Kant által elgondolt erkölcsiség belső és külső feszültségektől terhelt, feloldhatatlannak tűnő, paradoxonszerű ellentmondások formájában kirajzolódó alaptermészete. A barátság, a kanti megközelítésben, belsőleg az ellentétes morális tendenciákat magába építő kötelességként, külsőleg, gyakorlatilag pedig megvalósíthatatlan követelményként jelenik meg, amelyre az embernek mégis törekednie kell. Egyaránt magán viseli a gyakorlatilag megvalósíthatatlan, de a boldogságra való méltóvá válás reményében ésszerű belátások útján mégiscsak felvállalt kötelességek feszültségeit hordozó morális szféra belső konfliktusosságának valamint az ész maximái és a valós élethelyzetek, gyakorlati cselekvések külsőleg is konfliktusos szembesüléseinek a jegeit. E paradoxális vonások révén Kant a barátság problémáját voltaképpen kiemeli a valóságos emberi életfolyamatokból és a gyakorlati élet transzcendentális vonatkozásává, univerzális lehetőségfeltételévé változtatja, amellyel egyúttal meg is vonja az egymást kölcsönösen korlátozó elvekre és erőkre épülő erkölcsiség érvényességi körét és határait. A kölcsönösségeken alapuló morális korlátozásoknak ez a paradoxális zártságokba torkolló rendszere, amelyből a modern embernek nemigen áll módjában kitörni, a maga paradox módján éppúgy elvezethet az emberi tartalmaitól megfosztott lét kiüresedéséhez mint az önnön határaival szembesülő létezésben rejlő emberi lehetőségek felszabadulásához.

A BARÁTSÁGTAPASZTALAT NYITOTTSÁGSTRUKTÚRÁJA

Az előbbieken megvizsgált három barátságkoncepció kapcsán felmerül a kérdés: van-e a barátságnak valamilyen univerzális normája? Az mindhárom koncepcióból kitűnik, hogy a barátság mint filozófiai kérdés egyik esetben sem helyezkedik kimondottan az erkölcsiség tapasztalatán belül, bármennyire

²⁷ Vö. uo.

is úgy tűnjön tapasztalatilag, hogy a barátság leginkább erkölcsi problémaként merül fel az ember számára. Viszont éppen abban a felismerésben válik filozófiai kérdéssé – s ez az, ami miatt a filozófia történetében újabb és újabb megközelítésekben visszatérnek rá, s ami miatt minket is foglalkoztat –, hogy a barátság több mint erény, több mint eszmény, több mint norma. Akár úgy is lehetne fogalmazni vele kapcsolatban, hogy a normán túlnak a normán innenije, avagy olyan átfogó és alapvető emberi tapasztalat, amely maga alkotja saját normáját, melynek horizontjában többszörösen is visszaigazolódik az a régikeletű filozófiai sejtelem, hogy az emberi mindig is az önmagán túlmutatóban élhető meg ténylegesen emberiként, s e rajta túli vonatkozásában válik igazán reflektíve magára mutatóvá/utalóvá.

A vizsgált koncepciók egy olyan közös elemet tartalmaznak, amely a barátság tapasztalatának a vizsgálatát a mai filozófiai megközelítések irányában is megnyitja. Ez éppen abban a gondolatban ragadható meg, hogy a barátság: *tapasztalat*. Mégpedig oly módon tapasztalat, hogy az emberi tapasztalatnak az a univerzális jellemzője tárul fel benne és általa a maga közvetlen és természetes módján, hogy a tapasztalat, melyre szert tesztek soha sem csak az enyém, hanem mindig közös tapasztalat. Lehet ugyan individuálisan megélt, de mindig a másikkal alkotott közösség felől értelmezve valósul meg mint tényleges tapasztalat. Ez az értelmezés szervesen, alkotólag és alakítólag tartozik hozzá a barátsághoz, amely ezzel együtt válik azzá, ami. A barátságban levés mint létállapot mindig önnön értelmeként is tartalmazza a barátságot. Valójában ebből érthető meg, hogy az igaz barátságnak nincs ellentéte, azaz nincs nem-igaz barátság. A barátság csak igaz barátsággént, azaz értelemtelített létállapotként barátság. Az a tapasztalatunk, hogy barátokként élünk együtt egymással és az, hogy egymás barátjának tudjuk magunkat egyazon tapasztalati egység szervesen összetartozó létbeli és értelembeli oldalát alkotja, mégpedig úgy, hogy mindenik csakis a másikkal való egységében érvényesül ténylegesen. A barátság mint létállapot és a barátság mint értelem tehát szétválaszthatatlan egységként tartozik össze. Lét és értelem összetartozó egysége felől nézve a barátság kérdése a kortárs filozófiai gondolkodásban leginkább mint *hermeneutikai* probléma merül fel.

A filozófiai hermeneutika a barátság lényegének és értelmének feltárására az *erkölcsi tudás* problémája irányából nyit meg egy kiindulási perspektívát. Gadamer észrevétele szerint az erkölcsi tudás – ahogyan azt Arisztotelész leírja – nem valamiféle tárgyi tudás, amelyet a megismerő valamilyen tényállással szemben csupán megállapít, hanem olyan tudás, amelyben az, amit megismer, őt magát közvetlenül érinti. „Valami olyasmi, amit tennie kell.”²⁸

²⁸ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 222.

Az erkölcsi tudást nem tanuljuk és nem is felejthetjük el. Nem úgy állunk vele szemben, hogy ha akarjuk elsajátítjuk, ha nem akarjuk, akkor nem, mint a mesterségbeli tudást. A konkrét élethelyzetekben mindig valamilyen szituációban találjuk magunkat, amelyben cselekednünk kell. Tehát már rendelkezünk kell az erkölcsi tudással és alkalmaznunk kell azt, még azelőtt mielőtt valamilyen megtanulható tudásra vagy tapasztalatra tennünk szert az adott szituációban. De mégsem olyasmiként alkalmazzuk, aminek már előzőleg önmagáért birtokában vagyunk, s így már készen állóként megvan akkor, amikor az alkalmazására kerül sor egy konkrét szituációban. Azt, hogy mi a helyes, nem lehet teljesen meghatározni attól a szituációtól függetlenül, amely a helyest követeli tőlem.²⁹ Az erkölcsi tudás tehát a konkrét szituációtól is függő tudás. Más szóval tapasztalat, melyet tapasztalva, a szituációt megélve, cselekvő résztvevőként teszünk szert úgy, hogy a megszerzése már az alkalmazása is egyben. Ezért hangsúlyozza Gadamer, hogy itt nincs értelme a tudás és a tapasztalat közötti különbségtetésnek. Az erkölcsi tudás már maga is egyfajta tapasztalatot foglal magába, sőt talán épp ez jelenik meg a tapasztalat alapvető formájaként, mely minden más tapasztalattal szemben tiszta, természetes tapasztalatot jelent.³⁰

Ebben a megközelítésben vizsgálva a barátság tapasztalata olyan „tudásként” mutatkozik meg, amely – az erkölcsi tudás más alapformáihoz hasonlóan és azokkal összefüggésben – a gyakorlati szituáció konkréciojaként valósul meg. Ez azt jelenti, hogy a barátság mikéntjére, a baráti kapcsolat mibenlétére vonatkozóan nem lehetséges olyan kész norma vagy előírás, melyet utólag egy konkrét szituációban – valakivel barátkozásunk közepette – alkalmazhatunk. A barátság eszménye tehát nem valamiféle rögzített mérce, amelyet önmagáért ismerhetünk és alkalmazhatunk. Mindig konkrét, egyedi szituációban megvalósuló, de egyszersmind a szituáció egyediségén és konkrétságán túlmutató, az összes hasonló egyedi és konkrét szituáció vonásaira kiható általánosság is. De ez nem jelent valamiféle teoretikus általánosságot, hanem sokkal inkább a példa általánosságát, amely sohasem önmagában, hanem mindig úgyszintén egy konkrét cselekvésszituációban érvényesül. Az, hogy valaki másvalakiról példát vesz, nem azt jelenti, hogy a saját helyzetében a másik sémáját lemásolja, úgymond „alkalmazza”, hanem inkább azt, hogy a saját helyzetét a másikéhoz hasonló módon ő maga megalkotja. Abban, ahogyan valaki valakivel baráti kapcsolatot tart fenn, mindig van valami közös az összes többi konkrét baráti kapcsolat tartalmával és megvalósulási módjával. Mégis éppen ez a barátság olyan egyedi és konkrét kapcsolatként valósul meg, hogy a maga egyszeri módján más helyzetben megismételhetetlen.

²⁹ Vö. uo. 224.

³⁰ Vö. uo. 227.

A barátság tapasztalatában fellelhető általános – Gadamer Arisztotelészre utaló szavaival – az a „helyes közép”, amelyet az emberi létezésben és viselkedésben el kell találni, miközben a pillanatnyi szituáció követelményeire kell válaszolni.³¹

Ugyanakkor a barátság tapasztalatában észrevehető egy másik vonás is az erkölcsi tudásnak a konkrét egyediséggel összetartozó egységet alkotó általánosságából. Bár az erkölcsi tudás célja konkrét szituációban merül fel, mégsem csupán partikuláris, hanem a helyes életre mint egészre vonatkozik.³² A barátságban benne élünk, életformaként, életbeállítódásként a teljes életünket átfogó módon megéljük, még akkor is, ha konkrét, egyedi élethelyzetekben részesülünk a barátság tapasztalatában.

Ebben a hermeneutikai perspektívában tárul fel a barátság és a *megértés* lényegi összefüggése. Éppen a barátság vonatkozásában válik hermeneutikailag beláthatóvá, hogy a megértés nem csupán intellektuális beállítódás, hanem az életfolyamat egészére kiterjedő, átfogó tapasztalat. A megértés módján való élés közösségképző és -fenntartó ereje éppen a barátság tapasztalatában tárul fel a maga természetességében. Gadamer rámutat arra, hogy az erkölcsi tudás arisztotelészi koncepciójában a phronészisz (a higgadt megfontolás erénye) mellett és azzal szerves összefüggésben a megértés is helyet kap. A megértés itt nem annyira az elméleti és a technikai tudással kapcsolatos értelmi beállítódásként merül fel, mint inkább az erkölcsi tudás nyitottság-struktúrájaként, ami abból adódik, hogy az erkölcsi tudásban soha sem csak rólunk magunkról, hanem másokról és a másokhoz fűződő viszonyunkról van szó. Ebben az összefüggésben a megértés az erkölcsi megítélés egyik módjaként mutatkozik meg. Akkor beszélhetünk megértésről, ha ily módon ítélkezve annak a helyzetnek a teljes konkrétságába helyezzük magunkat, amelyben a másinak cselekednie kell. A megértés tehát – mondja Gadamer – nem általános tudást hoz mozgásba, hanem a pillanatnyi konkrécióban érvényesül. A tapasztalt ember nem azáltal érti meg a helyesen cselekvőt, hogy ő maga az illető cselekvés minden furfangját ismeri, minden vele kapcsolatos technikai tudásban járatos, hanem azáltal, hogy eleget tesz annak a feltételnek, hogy ő is a helyeset akarja, s a másikkal ez a *közösség* kapcsolja össze.³³ A megértés folyamatában szerzett „tudás” erkölcsi tudás.

Azok, akik megértőleg viszonyulnak egymáshoz, azzal az előfeltevéssel élik meg ezt a kapcsolatot, hogy baráti kötelék tartja őket össze egyazon közösségben. Ennek megvilágítására Gadamer a „lelkiismereti kérdésekben” folytatott tanácskozás beszédhelyzeteit hozza fel konkrét példának. Az, aki tanácsot

³¹ Vö. uo.

³² Vö. uo. 226.

³³ Vö. uo. 227–228.

kér, csakúgy mint az, aki tanácsot ad, azzal az előfeltevéssel él, hogy a másikat baráti kötelék fűzi hozzá. Ugyanis csak barátok tudnak tanácsot adni egymásnak, illetve csak a baráti szándékú tanácsnak van értelme annak számára, aki a tanácsot kapja. Ebben is megmutatkozik – mondja Gadamer –, „hogy az, aki megértő, nem érintetlen szembenállóként tud és ítél, hanem egy sajátos hozzáartozás viszonyában állóként, mely összeköti a másikkal, úgyszólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkozik.”³⁴

Az előbbiekből az is nyilvánvalóvá válik, hogy – hermeneutikailag tekintve – a barátság sokkal inkább előfeltétele, nem pedig következménye az emberi kapcsolataink morális dimenziójának. Nem annyira arról van szó, hogy a moralitásnak egy bizonyos szintjén álló emberek képesek baráti kapcsolatok fenntartására, hanem inkább arról, hogy mindeféle morális kapcsolatunk a barátság alaptapasztalatában gyökerezik, s ezt a tapasztalatot feltételezi az erkölcsileg megélt szituációink előzetességstruktúrájaként. Ebben tárul fel ugyanis a legteljesebb módon az emberi létezésünknek az az alapvető tartalma, amit hermeneutikailag a „Te tapasztalatának” nevezünk. Ebben a vonatkozásban a tapasztalat fogalma nyilván nem korlátozódik azokra az episztemológiai összefüggésekre, amelyekbe a modernitás ismeretelméleti indíttatású szemléletmódja mint megismerő tapasztalatot helyezi. A tapasztalat ebben az értelemben nemcsak a valamiről való ismeretet jelenti, hanem azt a maga egészében vett tapasztalatot, „amelyet mindig magunknak kell megszerezniünk, és senki sem szerezheti meg helyettünk”.³⁵

A tapasztalat, lényege szerint, soha nem tisztán tárgyi és tárgyiasító viszonyulás, hanem mindig annak a tapasztalata, aki tapasztal, és abban a vonatkozásban ténylegesen tapasztalat, hogy magát a tapasztalót vonja be a tapasztalati történésbe. Ez éppen a *Te tapasztalatában* mutatkozik meg a maga közvetlenségében, amennyiben a Te soha nem tárgy, hanem maga is viszonyul hozzánk valahogy. Itt a megismerőként felfogott tapasztalat általános struktúramozzanatai lényegesen módosulnak, mivel a Te tapasztalatában a tapasztalat tárgyának is személyjellege van. Az ilyen tapasztalat morális jelenség – mondja Gadamer –, s ugyanígy az ilyen tapasztalat révén szerzett tudás, a másik megértése is.³⁶

Gadamer sorra megvizsgálja azokat a lényeges módosulásokat, melyeket a Te tapasztalata a tapasztalat általános struktúrájához képest mutat.

Először is, a Te tapasztalata úgy mutatkozik meg, mint *emberismeret*. Az embertársak viselkedésében kifürkészi a tipikust, s a tapasztalat alapján képes előrelátni a másik viselkedését. Ilyenkor (meg)érteni a másikat azt je-

³⁴ Uo. 228.

³⁵ Uo. 249–250.

³⁶ Vö. uo. 251.

lenti, hogy számításba tudjuk venni, ki tudjuk számítani a viselkedését, amely ugyanúgy céljaink eszközéül szolgál, mint bármely más eszköz. Morális szempontból tekintve a Te-hez való ilyenszerű viszonyulás szintisztá Én-központúság, az objektivitásba vetett naív hitnek felel meg, és ellentmond az ember erkölcsi lényegének.³⁷

A Te tapasztalata felmerül úgy is, mint „dialektikus látszat”. Ilyenkor a Te-t személyként ismerjük el, de a személynek a Te tapasztalatába való bevonása, a Te megértése ellenére is az Én-re vonatkoztatás egyik módja marad. Az ilyen Én-re vonatkoztatás abból a látszataból ered, amely az Én-Te viszony dialektikájával jár együtt. Mert hiszen az Én-Te viszony nem közvetlen, hanem reflexiós viszony. A viszonyban álló partnerek viszonyukra reflektálva kívül kerülnek egymáson és fölébe kerülnek egymásnak. A megértés így mindig a másik álláspontja felől anticipálva és reflektáltan „elcsúszva” következik be. A közös elismerés állandó kivívása érdekében ebből sem marad ki a másik ember kiszámítására való törekvés. (Meg)érteni a másikat ebben a vonatkozásban voltaképpen annyit tesz, mint átlátni rajta. Annak az igénynek, hogy a másikat megértsük, valójában az a funkciója, hogy a másik igényét már eleve elhárítsuk magunktól.³⁸

Végül, a Te tapasztalata megvalósul úgy is, mint *hermeneutikai tapasztalat*. Ennek alapstruktúráját a Te irányában való *nyitottság* jellemzi. A Te-t mint valóban Te-t tapasztaljuk, azaz odafordulunk hozzá, engedjük, hogy megszólítson és mondjon magáról valamit, s ennek az értelemigényére odafigyelünk. A nyitottság voltaképpen mindkét irányban érvényes: nemcsak annak a számára, akivel mondatni akarunk magáról valamit, hanem az Én számára is, aki egyáltalán hagy magának mondani valamit. Az egymáshoz tartozás egyúttal mindig azt is jelenti, hogy hallgatni tudjuk egymást. A másik iránti nyitottság, hermeneutikailag tekintve, tehát annak elismerését is magában foglalja – mondja Gadamer –, „hogy önmagammal szemben is érvényesítenem kell magamban valamit, akkor is, ha nem lenne senki más, aki ezt érvényesítené velem szemben”.³⁹ Ebben az odafordulásban és oda-hallgatásban talál rá a a másikra; s ebben a másikra találásban lehet igazán önmaga. A nyitottság létmódja éppen a barátságban testesül meg. S ez olyankor is érvényesülő emberi alapbeállítódás, amikor nem ölt éppen konkrét formát egyvalaki iránti barátságunkban.

Hermeneutikailag tekintve tehát a barátság nem valamiféle célszerű és eltárgyasító viszonyulás. A barát nem a másikat akarja; mint ahogy nem is olyan akar lenni, mint a másik; nem is úgy akar cselekedni, mint a másik. A

³⁷ Vö. uo.

³⁸ Vö. uo. 252; 253.

³⁹ Uo. 253.

saját helyzetében és cselekvésében megőrzi és továbbépíti a maga individuális különbségét. A barátok a közösen érvényesített helyesben találkoznak össze. Arra, hogy ez miben is áll, nincs előzetesen megalkotott és általános szabály. Azt, ami helyesként érvényesítődik a baráti közösségükben a barátok mindig is a maguk konkrétan megélt szituációiban és a maguk individuális módján cselekedve alkotják meg, úgy mint az individualitásukon túlnyúló, túlmutató, s ebben éppen az individualitásukat építő közös alkotást. Akik erre képesek, azok tekintik egymást barátoknak.

Ily módon a barátságnak nincs valamiféle készenálló, eredeti célja vagy értelme (haszon, jóindulat, stb.). Azok, akik barátok, nem valamiért, valami céllal és valami végre barátok. A barátság éppúgy a barát(ok)hoz tartozik, mint általában a tapasztalat a tapasztalóhoz. Vagyis a konkrét élethelyzetekben cselekvő barátok barátságaként valósul meg. Ezért nemcsak hogy nincs valamiféle előre megszabott normája, de nem is merülhet úgy fel az emeber életében, mint valami általános norma vagy kötelesség. A barátság sokkal inkább a barátként való konkrét viselkedésben, azaz a barátok konkrét viselkedésében és viselkedéseként megvalósuló és feltáruló közös értelem. Ezért az Én-Te dialektikájában zajló tényleges lét- és értelem-történet nem is lehet más, mint valós *barátságtapasztalat*.

Ezek után már szinte csak retorikai kérdésként merül fel, hogy a barátság viszony-e vagy közeg? A hermeneutikai megközelítésben a viszony elsődlegessége nyilvánvalóan helyet cserél a közegével, s ez a barátság tapasztalatában is megmutatkozik. Egymással való egyetértésként és együttműködésként megélt élethelyzeteink természetes velejárója az a belátásunk, hogy már mindig is barátok vagyunk. Ezért tudunk odafordulni egymáshoz és együttműködni egymással. És nem fordítva, hogy úgymond azért leszünk barátok, mert képesek vagyunk megnyitni egymás irányában és odafordulni a másikhoz. A barátság nem egy magatartás következménye, hanem inkább egy állapot, egy beállítódás. Nem annyira mi építjük fel, mint inkább összeköt és közvetít mindabban, amit építünk, azaz ennek egy másokkal alkotott és megélt közösségébe von be. Sokkal inkább barátokká leszünk, barátokká válunk, mintsem barátságokat kötünk egymással. Nem annyira tudatosan tervezzük meg és alakítjuk ki, mint inkább természetes módon megéljük, úgy, hogy már mindig is benne élünk.

Minden tényleges, autentikus emberi együttlét feltételez, pontosabban kialakít egy közös nyelvet. A barátság ilyen közös nyelv, ami oda van téve közepre, s a partnerek részesednek belőle, mint közös tapasztalatból, s részt vesznek benne mint közös alkotásukban. A barátok közös nyelven beszélnek, de nem azonos nyelvet beszélnek. A barátságban a résztvevők megértik egymást, de sohasem az egyiktől a másikig terjedő közvetlenségként. A valaminek az irányában történő megértésükben és a valamiben való egyetértésükben tárul fel mindig az az értelem, amely közösségben tartja össze őket. És ebben

a közös értelem történetében részesülő résztvevőkként értik meg egymást mint barátok és értik meg magát a részvételükkel zajló lét- és értelem történetét mint barátságot.

Ezek után megkerülhetetlennek bizonyul a kérdés: hogyan és miként történhetett meg hosszú időn keresztül a barátság morális problémaként való kisajátítása és az etika kizárólagos körébe való utalása? Válasz gyanánt a hermeneutika egy megszokott, mindennapi, s ezért többnyire reflexálatlanul maradó tapasztalatunkra irányítja a figyelmünket: akkor, amikor a nyitottság struktúráit a zártság struktúrái váltják fel az életünkben, olyankor veszítjük el a barátainkat. Talán éppen ezért tesz szert éppen a zártság lét körülményei között a barátság problémája különleges morális jelentőségre.

Hermeneutikai irányból viszont már nem az tűnik helyesen feltett kérdésnek, hogy hogyan lehetünk egymás jó barátai? A kérdés inkább arra irányul, hogy hogyan lehetne elnyerni (vagy inkább visszanyerni?) a nyitottságnak azt a hitelesen emberi létmódját, amelyben a barátság már nem morálisan kitüntetett létállapotként tűnik fel, hanem természetes emberi beállítódásként érvényesül?

IS FRIENDSHIP A PROPER TOPIC FOR ETHICS?

BY ALAN WATT

THE STARTING POINT of this paper is an observation about the very differing degrees of attention that have been paid to the topic of friendship by the great figures of the Western tradition. While Plato devoted an entire dialogue to it and Aristotle thought it worth two full chapters of his *Nicomachean Ethics*, modern philosophers have usually treated it as a minor footnote or ignored it altogether.¹ Apparently, then, friendship no longer counts. But why not? And is the modern tendency to avoid discussion of friendship justifiable or regrettable? These are the questions I will seek to answer in this paper.

My initial guiding assumption is that the disappearance of friendship from ethics is not simply a matter of changing taste or fashion. I assume there must be deeper reasons, which will have something to do with a changing understanding of what the discourse of ethics can hope to achieve. Or, to put it another way, I assume that in asking the question “is friendship a proper topic for ethics?” I am committing myself to answering the question “how has ethics changed, such that in one epoch friendship can appear to be a central element of it, while in another it can seem marginal or irrelevant?” Furthermore, in asking whether friendship should be reinstated I am asking primarily whether ethics should change (again) in order to (re-)accommodate it, and if so how. The paper is thus considerably more about ethics (specifically, meta-ethics) than it is about friendship, for the question of *what friendship is* has little bearing on the question of *whether it is a topic for ethics*. Friendship as a concept I consider only as an element of the broader ethical position of modern thinkers who would re-instate it, as then it is of interest to see how it would fit with their revisionist view of the nature of ethics.

The questions I treat in this paper are large ones, and considerable restrictions both of scope and depth of analysis are required in order to make it manageable in the space available to me here. I will proceed as follows. First, I very briefly contrast ancient and modern conceptions of what ethics is to show how friendship is a natural part of the former and is naturally excluded from the latter. Next, I try to put up a basic case for this historical

¹ As Lorraine Pangle notes in her comprehensive study of the treatment of friendship in the history of Western philosophy, “in the four centuries since Bacon and Montaigne wrote,...friendship has virtually disappeared as a theme of philosophical discourse.” Lorraine Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship* (Cambridge: CUP, 2003), p. 3.

transformation of ethics, which contains both normative and metaphysical elements. Then, finally, I briefly consider two modern thinkers, both of whom discuss friendship and have deep critiques of the modern ethical framework: MacIntyre and Nietzsche. Though others could also be discussed, there is a clear logic to considering this pair. In the Anglo-Saxon world, MacIntyre has been at the forefront of efforts to question the grounding questions of ethics and propose alternative frameworks for debate. And he himself suggests that if there is to be any “third way” apart from the “liberal modernity”² he opposes and the resurrected Aristotelianism he proposes, it will be provided by Nietzsche.³ Up to this point I largely go along with MacIntyre, but I diverge from him radically when it comes to judgement of the relative merits of his and Nietzsche’s approaches. I am much more sceptical than MacIntyre about the prospects of neo-Aristotelianism overcoming the objections of “liberal modernity”, while conversely I think the Nietzschean alternative offers a way of breaking out of the dilemma that we would otherwise be left in, and therefore of helping us find a way back to friendship in ethics.

1. WHY FRIENDSHIP DISAPPEARED FROM ETHICS.

In this first part of the paper I want to present, as neutrally as I can, the reasons why friendship seemed a central topic in ethics to Aristotle but is perceived as a marginal one by most modern ethical theorists. At this stage I am merely interested in making explicit the different conceptions of ethics that lead to this divergence, not in judging which conception, if any, is superior (that discussion is reserved for the later sections of the paper).

When Aristotle first introduces the topic of friendship he justifies the move on the grounds that “it is a kind of virtue, or implies virtue, and it is also most necessary for living.”⁴ I will not consider at this stage whether Aristotle is correct about either of these assertions; my interest is rather in the criteria for inclusion, namely that friendship is a virtue and/or is necessary for living. This has to be compared with Aristotle’s opening remarks on the general nature of ethics, which he considers to be an inquiry into the nature of the good life; and with his general formula for what the good life is,

² MacIntyre has a number of ways of referring to the modern period in ethics, but I will generally use this one, both because it is a convenient way of denoting the intimate connection MacIntyre sees between modernity and liberalism, and also because when it comes to discussion of MacIntyre’s position the contrasts I will draw will in the first instance be with liberal theorists.

³ Alisdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981), pp. 111-2.

⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson and H. Tredennick (London: Penguin, 1976), 1155a4.

namely “an activity of soul in accordance with virtue.”⁵ Thus to name friendship as a virtue and necessary for (the good) life is in Aristotle’s terms already to designate it a topic for ethical discussion, since the bulk of Aristotle’s ethics is simply a delineation of the various virtues. Having friends is part of a virtuous life, so we need to consider what friendship truly means to ensure that we have the right type of friendship, friendship that conduces to good life.

Why then has modernity generally seen no need to treat friendship as part of ethics? It could be, of course, that modernity does not share Aristotle’s judgement that friendship is a virtue or a necessary element of a good life. Certainly, as we shall see shortly, one of the general reasons for liberal modernity’s rejection of Aristotle is that it considers him too ready to make substantive ethical judgements about the nature of the good life, which a liberal ethos prefers to leave to the individual. Moreover apart from the general point of liberal principle that each person should be allowed to decide his good for himself, I suspect that the influence of the Christian ideals of the monk and the hermit, cut off from the world and devoted to God, has created considerable scepticism towards Aristotle’s claim that friendship is “necessary” for the good life.⁶ Aristotle’s judgement about the necessity of friendship for the good life is thus liable to seem somewhat rash to moderns.

But this is not the main reason why friendship is no longer discussed by ethicists. The key change is not in our judgement about the value of friendship for the good life, but in the general preoccupations of ethics: for ethics today is, by and large, no longer about the good life or about the virtues. Instead, modern ethics focusses almost exclusively on the nature and grounds of *moral obligation* (e.g. whether I am morally obliged to tell the truth in all circumstances and why/why not). Given this central preoccupation, the disappearance of friendship as a topic is perfectly understandable. For whereas it makes perfect sense to discuss whether friendship is a key element of a good life, it is clearly absurd to suggest that friendship is morally obligatory. Moral obligation concerns actions that we are *always* required to do or refrain from doing in a given set of circumstances, whereas friendship is by its very nature a selective affair – as Aristotle says, we cannot be intimate with a large number of people.⁷

⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098a18.

⁶ On this point Pangle suggests that “Christianity’s call to devote one’s heart as completely as possible to God, and to regard all men as brothers, made the existence of private, exclusive and passionate attachments to individual human beings seem inherently questionable.” (p. 2.)

⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1171a3.

Why, though, has ethics shifted its focus in this way? Though the reasons are obviously many and complex, I think two grounds – or rather clusters of grounds – are worth highlighting. Both provide serious reasons for thinking that the shift towards impersonal moral obligation is justified, and will therefore need to be addressed by any revisionist account which would seek to re-instate the “good life” concerns such as friendship that were central for Aristotle. The first set of reasons are normative, or moral/political, and are connected with modernity’s emphasis on the values of (negative) freedom and equality. It is a fundamental tenet of liberalism that individuals should be free to determine and pursue their own ends to the extent that this does not interfere with the ability of other individuals to do likewise; and this jars with the Aristotelian belief that philosophers can determine “the best life” for man. For if there is an objectively “best life” this undermines the view that society is best off leaving everyone to freely determine their own ends – it might be better for society to “encourage” its members to follow the best life, rather than allowing them to make their own choices and therefore, perhaps, choose sub-optimal paths. Conversely a focus on obligation fits the liberal political framework nicely, since it concentrates attention on what we owe to others irrespective of the goods that each of us pursue: ethics becomes focussed on setting the boundaries of the permissible in our interaction with others. As well as the value of freedom, however, modern ethics also clearly incorporates the value of *equality*, since the major systems (Kantianism, utilitarianism) assume that whatever the nature and grounds of our moral obligations they are not partial with regard to their object: what we owe depends purely on the situation and on the action in question, *not on who is involved*. Otherwise, we would be violating the ethical principle of impartiality. It is thus a basic assumption of modern ethical theory that an ethical system should be describable in universalist terms, without reference to any particular facts about those who are involved in it.

However, if these moral-political grounds were the only ones then the complete abandonment of the Aristotelian agenda in ethics would be surprising, since although liberty and equality are both extremely popular causes they are by no means universally acclaimed, and those who do not espouse them might have been expected to retain a commitment to the old “good life” framework. That they by and large do not is, I think, largely due to the other major ground for the shift to the modern ethical framework, namely a widespread scepticism about the epistemological/metaphysical foundations of the Aristotelian system. For Aristotle is committed to the view that the human being has an essence which can be expressed in teleological terms: not only do we have a “true nature”, but that true nature is something we must seek to achieve, since it is the intrinsically good in man. The whole point of ethics within the Aristotelian framework is thus to help us to attain

this hidden “true nature” and thereby reach our full potential as human beings. Modernity, though, is sceptical about every step of this argument. It is suspicious of any “essence of man”, but especially one that is conceived, as Aristotle conceives it, as also the goal of man and the embodiment of the good: we are simply no longer this optimistic about who we are. Moreover, even if this teleological “true nature” did exist, many moderns would be sceptical about the ability of philosophers to detect it. It has often been wryly noted that Aristotle’s supposedly abstract “end of man” actually looks remarkably like the ideal of the Athenian gentleman/citizen which prevailed at the time, and there would be a great deal of suspicion that any modern attempt to reconstruct an ideal would be similarly time-bound – that it would be the product more of its author’s unconscious prejudices than of his insights into the true nature of man. Faced with these enormous sceptical obstacles, it is no wonder that ethics has scaled back its ambitions in the modern period and restricted itself to systems of right behaviour which do not require the same leaps of metaphysical and epistemological faith.

Such, then, are the challenges facing those who would shift ethics back to a framework that can incorporate discussion of substantive questions of “the good life” such as the nature and value of friendship. In the next two sections I consider the efforts of first MacIntyre and then Nietzsche to do just that, and try to assess how each in turn fares.

2. MACINTYRE’S NEO-ARISTOTELIAN FRAMEWORK.

2.1 MACINTYRE’S CASE FOR AN ARISTOTELIAN REVIVAL.

MacIntyre’s *After Virtue* seeks to overturn the dominant (liberal) model of ethics in favour of a revived Aristotelianism: here I outline very briefly his negative case against the liberal model, his positive case for neo-Aristotelianism, and his ideas on how friendship would fit within the revised framework.

MacIntyre’s basic case against the framework of “liberal modernity” is that ethics simply makes no sense outside a teleological framework. He asserts that modernity only has fragments of the former system left, which it cannot make sense of in isolation from the broader framework they once belonged to:

Since the whole point of ethics... is to enable man to pass from his present state to his true end, the elimination of any notion of essential human nature and with it the abandonment of any notion of a *telos* leaves behind a moral scheme composed of two remaining elements whose relationship becomes quite unclear. There is on the one hand a certain content for morality: a set of injunctions deprived of their teleological context. There is on the other hand a certain view of untutored-human-nature-as-it-is. Since the moral injunctions were originally at home in a scheme in which their purpose was to correct, improve and educate that human nature, they

are clearly not going to be such that they could be deduced from true statements about human nature or justified in some other way by appealing to its characteristics.⁸

In MacIntyre's view a "catastrophe"⁹ has befallen ethics, analogous to the collapse of the Roman Empire, except that we are not even aware that the catastrophe has taken place but (wrongly) think we still have all the pieces of a working system in place, and are then puzzled by their failure to cohere. He thus interprets the failure of modern foundationalist projects in ethics as inevitable: they were doomed from the start because they failed to incorporate teleology. MacIntyre also has certain normative criticisms of the liberal ethical framework. The loss of teleology means a loss of guidance, and the modern (ethical) subject is thus anomic – lost and confused: 'Moral judgements lose any clear status...(they) become available as forms of expression for an emotivist self which, lacking the guidance of the context in which they were originally at home, has lost its...way in the world.'¹⁰

As MacIntyre sees it, the only way to recover from the failings of the current ethical framework is to return to something like the old Aristotelian approach, since without teleology ethics has become incoherent and modern man anomic. The trouble is that, as we have seen, modernity had good reasons for rejecting the old metaphysical foundations of Aristotelian ethics in a supposed ideal essence of man, and is unlikely to change its mind about this. MacIntyre himself accepts the judgement of modernity on this question, and recognises the need for a different way of grounding the *telos*: 'although this [MacIntyre's] account of the virtues is teleological, it does not require the identification of any teleology in nature, and hence it does not require any allegiance to Aristotle's metaphysical biology.'¹¹ Instead, MacIntyre develops a more socially grounded conception which emphasises the embeddedness of individuals in communities and assumes that the good of the individual cannot be detached from the good of the community. The good cannot be generated as an abstract ideal but must be derived from the practices of communities; "the good life for man" at its most general would denominate the goods that all communities hold dear.

As regards the question of friendship's place within ethics, MacIntyre hints at a peculiarly important role, perhaps even more critical than within Aristotle's own schema, for a shared vision of the good within a community can only come about if that community is in fact constructed on the basis of the bond of friendship. As MacIntyre puts it:

⁸ MacIntyre, *After Virtue*, p. 52.

⁹ MacIntyre, *After Virtue*, p. 1.

¹⁰ MacIntyre, *After Virtue*, p. 57.

¹¹ MacIntyre, *After Virtue*, p. 183.

the application of [a] measure [of human goodness] in a community whose shared aim is the realisation of the human good presupposes...a wide range of agreement in that community on goods and virtues, and it is this agreement which makes possible the kind of bond between citizens which, on Aristotle's view, constitutes a *polis*. That bond is the bond of friendship....which embodies a shared recognition of and pursuit of a good.¹²

Given that MacIntyre does not have access to Aristotle's metaphysical account of the ends of man, friendship appears indispensable for his account of the construction of the good life for man based on his membership of a community; for without the bond of friendship and its shared view of the good there is no community. Friendship may then be more than just one virtue among many; it could actually be foundational for the very project of constructing a moral community.

2.2 ASSESSMENT OF MACINTYRE'S CASE.

How persuasive is MacIntyre's critique of liberal modernity and his argument for an Aristotelian alternative? These are, I think, two logically separable questions which can be taken in turn.

In my view his most effective criticism of the modern ethical framework has to do with the problem of *anomie*. Liberal ethical theory shies away from the question "how should I live?" not just because it assumes that no general answer can be given but also because it holds that individuals are independent and autonomous, capable of giving an authoritative answer to the question on their own and neither requiring nor welcoming external "assistance" in order to do so. MacIntyre is effective at arguing for the social embeddedness of human beings, one important consequence of which is that people look for guidance from their community and society about the roles they should play in life and are liable to feel "lost" when the only message society gives them is "it's up to you". He thus appears to identify a normative need (for guidance about "what should I do?" questions) which is not fulfilled, indeed is completely ignored, by the discourse about normativity (ethics) in its modern guise.

Other elements of his story are less persuasive, however. In particular, the "catastrophe" metaphor, which is important rhetorically for suggesting the intrinsic superiority of the classical framework (playing on our sense of Roman civilisation as superior to that of the Dark Ages), seems completely misleading. It implies that there was some equivalent of the Goths and Vandals standing between modern and ancient ethics, an external disruptive force, whereas much of MacIntyre's own account makes it clear that the transition was largely an organic development, a quite inevitable response to

¹² MacIntyre, *After Virtue*, p. 146.

a loss of faith in key elements of the metaphysical worldview underpinning the Aristotelian ethical theory. Similarly, it is unconvincing to portray morality today as ‘a set of injunctions deprived of their teleological context’, as the *content* of ethics has also quite clearly changed – the starting point for this discussion was the fact that friendship is no longer considered an ethical question at all, which is a development entirely in keeping with the disappearance of teleology and the “privatisation” of concerns about the good life. As we have seen, the concerns of modern ethical theory are those minimal codes of behaviour which it may be possible for us to agree on *without* reaching consensus about “the ends of man” – it is no accident that justice is nowadays the pre-eminent ethical quality. Thus it could be said against MacIntyre that we do not have “fragments” of the old ethical system but a significantly different set of concerns.

MacIntyre’s revived Aristotelianism is no more convincing. His decision to abandon the search for metaphysical foundations of the *telos* avoids one set of criticisms but his alternative of grounding it in a community and tradition creates other serious difficulties. Perhaps the most basic is that while MacIntyre still wishes to speak of *the* good life for man, it is hard to see how any socially-based version can avoid being plural due to the great divergences between societies in their forms of life and core values. This gives MacIntyre’s efforts to characterise the good life an elusiveness which is quite alien to Aristotle; tellingly, he can only define it as a process, not give it concrete form: ‘the good life for man is the life spent in seeking for the good life for man’.¹³ This absence of content raises doubts about the extent to which MacIntyre can deal with the problems of *anomie* he identified in the liberal ethical framework. It also leaves MacIntyre vulnerable to the classic liberal critique of community-based ethical systems, namely that they are only as good as the quality of the community that forms them, and are as likely to instantiate a society’s irrational prejudices as they are its wisdom. MacIntyre is clearly aware of this danger, insisting that he intends the particularity of one’s community to form only a starting point, and that ‘it is in moving forward from such particularity that the search for the good, for the universal, consists’.¹⁴ But having abandoned the “metaphysical biology” which allowed Aristotle to move from the particular to the universal, it is completely unclear what could now guide such a movement – or indeed that anything like “the universal” can still exist given the limitations of MacIntyre’s conceptual resources.

There is also a problem regarding the practicality of MacIntyre’s alternative. He makes much of the intimate connection between politics and ethics in Aristotle which has been lost with modernity’s refusal to consider

¹³ MacIntyre, *After Virtue*, p. 204.

¹⁴ MacIntyre, *After Virtue*, p. 205.

concrete notions of the good, but it is one thing to evoke nostalgia for the holistic nature of Greek ethical life and quite another to explain how something equivalent is possible under the very different conditions of modernity. As we have seen, MacIntyre emphasises the link between friendship and community, insisting that the latter should be based on the bond of friendship which ‘embodies a shared recognition of and pursuit of the good’, but this is surely only possible at any time within a small community, nothing like the scale of the modern nation-state; and the barriers must be even greater in liberal societies where there is by now a “tradition” of disagreement over ends, and an absence of “a shared recognition of and pursuit of the good”. Since MacIntyre himself admits that ‘our society as a whole has [no] shared moral first principles’,¹⁵ his proposals take on a somewhat utopian air, a suspicion not weakened by his invocation at the close of his work of St. Benedict.¹⁶ It is hard to avoid the impression that the only form of social and ethical life MacIntyre finds acceptable is unavailable to modernity as whole, and can at best be created in small communities by groups of “friends” who prefer to withdraw from the modern world.

To summarise, then, MacIntyre has some acute observations about the failure of modern ethics to deal with questions of the good life and the dangers of *anomie* that are likely to attend this failure, but he does not make a persuasive case that his neo-Aristotelian ethical framework is a viable alternative – and consequently the case for friendship’s re-incorporation into ethics remains unproven. As this means we are at something of an impasse there is a clear value in searching for a “third way”, and I have chosen to pursue this possibility by considering Nietzsche’s approach to ethics. This is, I think, a logical place to look, as MacIntyre himself identifies Nietzsche as a key figure, significantly different both from the “liberal modernity” compartment into which he happily places figures as disparate as Mill, Kant and Hume; and also from the neo-Aristotelian model MacIntyre himself proposes. Nietzsche is also one of the few modern theorists (apart from MacIntyre) to discuss the significance of friendship. MacIntyre, naturally, believes that Nietzsche’s challenge is one he can ultimately meet, but I will suggest, to the contrary, that Nietzsche’s approach to ethics is not only considerably more interesting than MacIntyre allows, but also may offer the best way of escaping the bind we would otherwise be faced with as a result of the inability of either the liberal or neo-Aristotelian framework to overcome the other side’s key objections.

¹⁵ MacIntyre, *After Virtue*, p. 236.

¹⁶ MacIntyre, *After Virtue*, p. 245.

3. NIETZSCHE AND CONTESTIVE ETHICS.

3.1 NIETZSCHE'S POSITION.

MacIntyre builds Nietzsche up as the most trenchant modern critic of the liberal ethical framework, only to conclude that Nietzsche is in the end only the *non plus ultra* of the very tradition he attacks.¹⁷ He exposes the failings of the liberal tradition effectively but according to MacIntyre has as an alternative only a vision of “the great man” who is unconcerned with morality and seeks simply to impose his will on the world. This is equivalent in MacIntyre’s view to ‘moral solipsism’, for ‘to cut oneself off from shared activity in which one has initially to learn obediently as an apprentice learns, to isolate oneself from the communities which find their point and purpose in such activities, will be to debar oneself from finding any good outside oneself.’¹⁸ Not surprisingly, MacIntyre finds this vision deeply unattractive, and if it were true that Nietzsche’s positive contribution amounted to so little then it could indeed be quickly dismissed. However, Nietzsche’s positive philosophy is notoriously difficult to decipher and in my view MacIntyre’s ultra-brief characterisation borders on caricature. There is much more to Nietzsche than the amoral, solipsistic “great man”, and in what follows I will offer a different and, I hope, more interesting account, which can be a serious rival to both liberal modernity and neo-Aristotelianism. It is, I think, a position that can be called an “ethics”, albeit one which challenges many of the current presuppositions about what ethics is. It also has a place for friendship, which would hardly be possible if MacIntyre’s characterisation of Nietzsche as a moral solipsist were correct.

To have a chance of giving Nietzsche a fair hearing it is necessary to understand that he breaks with a very basic assumption of ethical theorising, and indeed of philosophy in the Western (Platonic) tradition more generally – namely that the task of the philosopher is *to discover basic universal truths* about the object of his study. If we return to the question of why ethics shifted away from the Aristotelian framework, we will recall that a critical reason for the transformation of ethical discourse was that modernity no longer believes in the possibility of articulating universally valid truths about the good. Consequently it has shifted instead to the attempt to establish universally valid truths about basic rules of right conduct. This is clearly a retrenchment, since it is more likely that consensus can be reached on the

¹⁷ “...the Nietzschean stance turns out not to be a mode of escape from or an alternative to the conceptual scheme of liberal individualist modernity, but rather one more representative moment in its internal unfolding.” MacIntyre, *After Virtue*, p. 241.

¹⁸ MacIntyre, *After Virtue*, p. 240.

minimum acceptable patterns of behaviour within a society than on what substantive good the members of that society should be trying to achieve. Modern liberal ethics is thus ethics *faute de mieux*, more limited in scope because it is now generally agreed that we have more limited insights into the universal than the Greeks assumed possible. As we have seen, MacIntyre does not dare to challenge this assumption (he goes along with the rejection of Aristotle's "metaphysical biology"), and is thus put in the uncomfortable position of gesturing towards *the* good life for man without any longer possessing the metaphysical framework that can show us how we will get there. But the key point is that both sides assume that the task of ethical theory is to achieve universal consensus about the ethical, whether that is conceived as right conduct or the good life.

Now an alternative response to the perceived impossibility of determining *the* good life could be, not to avoid the topic of the good life (as modernity does), nor to retain it as something like the grail, the object of a quest that will never be attained (as MacIntyre does), but to carry on discussion of the good life while openly acknowledging the impossibility of accessing a univocal truth on this matter, on the assumption that it is too important for ethics to drop (and we should therefore rather sacrifice our commitment to universality). Nietzsche, in my view, wants to do precisely this, and his approach is expressed poetically by Zarathustra in a statement which I read as highly significant for an understanding of Nietzsche's *method*:

"This – is now my way: where is yours?" Thus I answered those who asked me "the way". For the way – does not exist!¹⁹

It is clear from this comment that Nietzsche rejects the liberal response to plurality: the fact that *the* way (or *the* good life for man) does not exist is not seen as an excuse for abandoning the topic of "the way" in favour of something else. But equally he diverges from the neo-Aristotelians and their efforts to recuperate the lost unity of "the way" by reference to such entities as "community" and "tradition", which they hope will ultimately enable a consensus to be constructed as a matter of social practice even it is not grounded in "true human nature". Nietzsche is clearly uninterested in such a consensus: Zarathustra's articulation of *a* way is a *gauntlet* laid down to the world; the challenge is not to follow him but to find a suitable alternative.

I would like to describe this approach with the term "contestive ethics", and it is important to emphasise that this operates in Nietzsche both at the primary and at the meta-level. Thus at the primary normative level he advocates what he sometimes describes as "Roman virtues", which include

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. R. J. Hollingdale (London: Penguin, 1961), "Of the spirit of gravity".

the injunction to “be hard”²⁰ and to be ready for war and conflict.²¹ But the really distinctive feature of his thinking is that he does not seek to show that his own preferred virtues are “the true ones” but rather goes out of his way to emphasise that they are the virtues appropriate only for particular types of people, and encourages contest between these (“his”) virtues and others, notably Christian values.²² If there is “the good” for Nietzsche it is in the form of a world where contest between rival values and value-systems is expected and encouraged; conversely his vision of distopia would be a world in which a single value-system has achieved such hegemony that people no longer even realise that there could be alternatives – which is in fact very close to what he believed Christianity had achieved in nineteenth century Europe. It is something approaching a philosophical duty in his view to attack hegemonic values – making him the “philosopher of opposition” *par excellence*.

Nietzsche’s views on friendship fit seamlessly into this contestive ethics framework, as the main distinctive feature of his account is precisely that it stresses *contest* between friends: ‘In your friend you should possess your best enemy. Your heart should feel closest to him when you oppose him.’²³ This can be contrasted directly with the view of friendship ascribed by MacIntyre to Aristotle as “...that which embodies a shared recognition of and pursuit of the good. It is this sharing which is essential and primary to the constitution of any form of community...” For “shared recognition of the good” Nietzsche substitutes “contest”. The idea seems to be that the friend plays a role akin to a Zen master, obstructing and challenging us rather than supporting and comforting us. And yet though it contrasts with Aristotle, there is still something very Greek about this approach: for the point of the friend/opponent is to challenge us to achieve the best we can achieve, to attain *arete* (excellence). At the same time, it possesses a dynamism alien to the ancient worldview, which assumed that it is possible to tell the truth of the good life and the virtues once and for all. Nietzsche’s ethical framework actually *requires* the existence of a plurality of views of the good life, none of

²⁰ E.g. This new law-table do I put over you, O my brothers: Become hard!’ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, “Of old and new law-tables”, #29.

²¹ In conscious opposition to Christian values he asserts at one point that “War and courage have done more great things than charity.” Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, “Of war and warriors”.

²² The *locus classicus* for the value of conflict between Roman and Christian ideals is *On the Genealogy of Morals*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1967), I, #16, where Nietzsche states: “today there is perhaps no more decisive mark of a “higher nature”, a more spiritual nature, than that of being divided in this sense and a genuine battleground of these opposing values [Roman and Christian].”

²³ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, “Of the friend.”

which can claim hegemony, articulated by our friends/opponents as a set of challenges to us: “will you live like this?...if not, then how?” It is thus entirely appropriate that Nietzsche *performs* the value of contest in his own texts, through his own belligerence and refusal to seek consensus through extensive appeal to shared principles in his argumentation. As I see it this is not just an interesting rhetorical feature, but an enactment of the theory of “contestive ethics”. For a modern to articulate a substantive view of the good life as if it were of universal application would in Nietzsche’s view be an act of *mauvaise foi*, and since Nietzsche insists on the importance of broaching the good life he must also insist at every step on constructing the view he expresses as a provocation, and not (in the usual philosophical manner) as a truth for Everyman.

3.2 ASSESSMENT OF NIETZSCHE’S POSITION.

Nietzsche’s approach to ethics and, within that, to friendship, is an important alternative to neo-Aristotelianism because it is not vulnerable to the kind of counter-attack liberal modernity can offer to MacIntyre. MacIntyre assumes that ethics needs to recover a shared sense of the good and that friends who share common ideals can help recreate communities with a sense of common purpose; but liberal theorists, as we have seen, have good reasons for supposing that modern societies neither can nor should rediscover a unitary sense of the good, and that friendship therefore deserves to be kept off the ethical agenda since it cannot help with regard to the modern ethical quest for minimal, universally applicable moral obligation. Nietzsche, like MacIntyre and Aristotle, sees connections between friendship and the search for the good life, but in his case friendship is seen as conducive to *contest* between rival ways or views of the good, rather than as supporting the formation of a unitary vision of the good life for man. It is thus entirely consistent with the pluralistic nature of modern societies in a way that MacIntyre’s vision of an Aristotelian revival is not.

However, while I think Nietzsche’s “third way” allows ethics to retain attractive features of both Aristotelianism and liberal modernity (namely on the one hand a focus on the good life and on the other a commitment to pluralism), it will still face major objections from both sides. As we have seen, MacIntyre accuses Nietzsche of ‘moral solipsism’, and while I think he overstates his case,²⁴ Nietzsche certainly places considerably more stress on

²⁴ Notably, MacIntyre’s suggestion that Nietzsche does not take seriously “shared activity in which one has initially to learn obedience as an apprentice learns” is plain wrong: Nietzsche is insistent on the importance of obedience as a precondition for achieving mastery. For instance in *Beyond Good and Evil*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1966), #188 he goes as far as to

the individual and considerably less on the community than does MacIntyre. There is, I think, an unbridgeable gap between the two outlooks on this point. MacIntyre's focus on *anomie* leads him to see the answer in a strong, unitary, coherent community which will be capable of providing individuals with a large proportion of their identity, and he assumes that in a healthy society there will be fundamental and widespread agreement about the good life. Nietzsche, by contrast, sees the need to have one's goal or purpose given to one from the outside as a sign of weakness, and understands a healthy society as one in which the highest individuals are encouraged to give themselves their own purpose and to compete among each other in setting goals and trying to achieve them: he therefore assumes that in a healthy society there will be fundamental and widespread *disagreement* about the good life.

But MacIntyre is wrong in thinking that Nietzsche's individualism places him squarely in the camp of liberal modernity, for Nietzsche praises the individual in a way that sets him apart from liberal ethical theory. Whereas the latter is concerned with establishing minimal codes of moral obligation and the essentially *negative* task of limiting the interference of other individuals and the state in our private lives, Nietzsche is interested not in protecting the individual but in encouraging him to *become great*, which he typically expresses in the formula: "not freedom *from what*, but freedom *for what*?"²⁵ Liberal ethical theory's focus on treating others fairly is thus a matter of indifference to Nietzsche. He is quite ready to sanction interference with others if that will lead to their development; indeed, it may well be approaching a duty to do so: Zarathustra's *Übermensch* teaching after all begins with the words, "man is something to be overcome. What have you done to overcome him?"²⁶ From a liberal standpoint, then, Nietzsche is an individualist only in a very qualified sense: he is for the individual who is *engaged in a process of (self-) overcoming*. And his commitment to pluralistic societies is not, as it is for liberal modernity, a consequence of a commitment to letting individuals choose their own path; rather, pluralistic societies are seen as conducive to greater possibilities of "overcoming", since the contest of rival traditions stimulates those who take part in it. Not difference *per se*, but the *contest* between different ideals and traditions is where Nietzsche locates value. And this, needless to say, is also very different from the liberal ethical tradition which generally seeks to ringfence differences and places a keep out sign marked "tolerance" in front of them.

suggest that "What is essential "on heaven and earth" seems to be, to say it once more, that there should be *obedience* over a long period of time and in a *single* direction: given that, something always develops, and has developed, for whose sake it is worth while to live on earth..."

²⁵ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, "Of the way of the creator".

²⁶ Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Prologue, #3.

To summarise, then, Nietzsche does clearly present a “third way” which, while it has certain overlaps with both neo-Aristotelian and modern liberal approaches to ethics, is nevertheless radically distinct from both of them and not in my view assimilable to either of the other two. To the extent that he combines an Aristotelian stress on the goal of life with liberal theory’s stress on the primacy of the individual, he might be considered a hybrid between the two; but the martial side of Nietzsche’s thinking, his stress on opposition and contest, marks a radical break with both the other approaches, and indeed with Western approaches to ethics in general. Hitherto, it has always been assumed in our tradition that disagreement on ethical questions is a problem requiring a solution: the great divide has concerned whether agreement should be sought at the level of substantive questions of the good, or rather at the level of a framework of right conduct which would render any disagreement on substantive questions harmless. Nietzsche turns things on their head, seeing disagreement as healthy and consensus as suspect: he would *create*, rather than resolve antagonisms. Since in his view the true friend is also the true antagonist, we can conclude that his unconventional notion of friendship is an integral part of his unconventional view of ethics.

CONCLUSION: HOW FRIENDSHIP CAN RETURN TO ETHICS

If I am right, it is no accident that Nietzsche and MacIntyre are among the very few modern philosophers who even mention friendship. For modernity has generally assumed that it is impossible to articulate a universally valid view of the good life for man and that the topics of ethics have to be redrawn accordingly, to concentrate instead on basic moral obligations, about which we might still hope to discover general truths. Friendship, as a form of human interaction which is non-universal, selective, and particular by its very nature cannot hope to fit in this scheme; hence its exclusion. And the great challenge for those who would like friendship and other more substantive elements of “the good life” to be returned to the ethical table is to show how this will still be possible after the discrediting of “true human nature”, the concept around which the original Aristotelian discussion of the good life was constructed.

So is friendship, then, a proper topic for ethics? In the sense that people have never stopped asking themselves “how should I live?” there is and always has been a “market” for an ethics of the good life which would include topics such as friendship, but the great inhibitor in modernity has been the pervasive sense that “the” good life is an illusion, and consequently that philosophers no longer have a right to enquire about it. MacIntyre has tried to find a way back to the good life without recourse to Aristotelian

metaphysics, but in my view he is better at the negative task of showing the deficiencies of the liberal ethical tradition, and hence the *need* for a return to good life concerns, than at the positive task of resuscitating Aristotelianism. As he himself admits, his approach sets him on a collision course with the modern world, and a retreat to some sort of vaguely monastic life would seem to be the only way that the sort of Aristotelian community he hopes for can in fact come about under present conditions. Nietzsche's approach, on the other hand, avoids this sort of head-on confrontation with modern pluralistic societies. He accepts unreservedly modernity's judgement that "the" good life does not exist, but in contrast to the liberal ethical tradition he still insists on the need for philosophy to discuss it anyway. He can do so because he is not signed up to the usual philosophical assumption that the task of ethical theory is to seek universal consensus – indeed, he insists on the importance of contestation and disagreement, promoting and exemplifying what I've called "contestive ethics". This approach would allow a return of friendship to ethics and is consistent with key assumptions and characteristics of modernity, but we followers in the footsteps of Plato should be under no illusions about how radical a break with tradition is involved in taking up Nietzsche's gauntlet – nothing less than abandonment of "the truth". If we are ready to accept this challenge, then we are ready for a return of friendship to ethics.

AZ ARISZTOTELIÁNUS BARÁTSÁG FOGALOM ÁTALAKULÁSA MACINTYRE-NÉL

HÖRCHER FERENC

BEVEZETÉS

EBBEN AZ ELŐADÁSBAN a barátság fogalmának mai lehetséges társadalom- és politikafilozófiai jelentőségéről lesz szó. A gondolatmenet egy kortárs filozófus, a magát tomista arisztotelianus gondolkodónak tartó Alasdair MacIntyre munkásságának egy szegmensében követi végig a fogalom jelentésének alakulását. MacIntyre azon szerzők közé tartozik, akiket az úgynevezett közösségelvű (*Communitarian*) filozófiai szemléletmódhoz köt a recepció. Ide tartoznak még olyan szerzők, mint Charles Taylor, Michael Sandel vagy Michale Walzer.¹ E szerzők gondolkodásának közös jellemzője, hogy mindnyájan az általuk individualistának tekintett kortárs liberalizmus kritikáját nyújtják – természetesen egymástól is eltérő hangsúlyokkal.

Ha tömören kívánjuk összegezni a közösségelvűek liberalizmus-kritikáját, akkor ahhoz igen alkalmas segítséget nyújt a barátság filozófiai fogalma. Ezen irányzat legfőbb problémája ugyanis épp a barátság fogalmával jellemezhető emberi kapcsolatrendszer eltűnése, másként megfogalmazva a liberális antropológiai atomizmusa, ami szerintük a tömegtársadalom elidegenedett társadalmi szerkezetében ölt testet. A modernitást egységesen a társadalmi kötelekék fellazulásaként értelmezik. Ám e tömör és igen sematikus megfogalmazott kritika sokféle árnyalatban szólalhat meg.

MacIntyre a közösségelvű szerzők közül talán a legkombatánsabb. Éles kritikát fogalmaz meg a kor társadalomképével szemben. Egyik legfontosabb filozófiai feladatának egy alternatív társadalomszervezési elv kimunkálását tartja. Korai munkáiban egyfajta keresztény marxista pozícióból szólal meg, majd az arisztotelianus erény-etika felé fordul figyelme, végül pályája harmadik szakaszában a tomizmus forrásaiból merít.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy bemutassam, MacIntyre életművében is mennyire változatos jelentéssel bír a barátság elvont fogalma. Megkülönböztetem pályafutása három korszakának barátság-fogalmát. Először *Az erény nyomában* című nagy hatású művében kidolgozott arisztotelianus barátság-fogalmat fogom bemutatni. Ezek után a *Whose Justice? Which Rationality?* (Kinek az igazságossága? Melyik racionalitás?) című kötetről szólok röviden – annak példájaként, ahogy kezd átalakulni a szerző barátság-fogalma.

¹ A témáról lásd az általam szerkesztett *Közösségelvű politikai filozófiák* (Század-vég, 2002) című tanulmánygyűjteményt, mely e szerzők írásaiból válogat.

Végül a *Dependent Rational Animals* (másoktól függő, racionális lények) című kötet bemutatása zárja majd a sort. E könyv gondolatmenetében olvasatom szerint valójában egy keresztény (fele) barátság fogalom bontakozik ki.

Nem az a célom, hogy az arisztotelianus és a keresztény barátságfogalom távolságát, így MacIntyre életművének belső inkoherenciáját illusztráljam – noha a szerző csakugyan hosszú utat jár be filozófiai fejlődése során. Inkább azt szeretném láttatni, hogy a barátság fogalom milyen engedelmes a jelentését meghatározni próbáló filozófus kezében – aminek legfőbb bizonyítéka, hogy filozófiailag mind a mai napig használhatónak bizonyult.

AZ ERÉNY NYOMÁBAN: AZ ARISZTOTELIÁNUS BARÁTSÁG-FOGALOM MEGJELENÉSE

Ismeretes, hogy MacIntyre mindmáig legjelentősebb munkájában arra tesz kísérletet, hogy mai erkölcsi szótárunkat egy hajdan volt gazdag erkölcsi szókincs töredékekben fennmaradt emlékeként mutassa be. E tézis bizonyítása érdekében egy korábbi munkájának, az *A Short History of Ethics* (Rövid etikátörténet) gondolatmenetét követve most is egy tömörített morálfilozófia-történetet ír le. Ebben a nagy történetben arra szeretne rávilágítani, hogy az úgynevezett klasszikus görög barátság-fogalom sem tekinthető egységesnek és homogénnek. Ezért megkülönbözteti egymástól a hőszi társadalmakat jellemző, az ötödik századi klasszikus, és a tulajdonképpeni arisztotelianus barátság-fogalmat. Beszédes tény, hogy Platón nem kap külön fejezetet e történetben, az ő álláspontját Az athéni erények című fejezetben, Szophoklészé mellett tárgyalja szerzőnk.²

Az első epizód tehát a görög barátságfogalom kibontakozásának folyamatában a hőszi társadalom elképzelése e kérdéssel kapcsolatban. Két tényezőt hangsúlyoz MacIntyre e kor gondolkodásmódját jellemezve. Az első az archaikus társadalom aranykori jellege. Az emberek ezen időszakban sokkal szorosabb kötelekekben éltek, hisz sokkal jobban rá voltak utalva egymásra, mint a fejlődés későbbi szakaszaiban. Társas létmódjuk eleve egyfajta, biológiai kötelekeiket kifejező barátság-fogalommal jellemezhető: „A hőszi társadalmakban a baráti kötelekek modellje a rokonság”. (170) A szerző ezzel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy az ilyen szoros kapcsolatrendszer a megélhetési feltételek biztosítására alakul ki, s szorossága sokszor súlyos áldozatot követel meg a benne résztvevő felektől. A barátság nem pusztán öröm vagy örömszerzés, sokkal inkább jellemezhető olyan szavakkal, mint a testvéri kötelezettség és a hűség. (170)

² MacIntyre több helyen is világossá teszi, hogy távol áll tőle a platonikus világszemlélet idealizáló gondolkodásmódja.

Másfelől a hősiesség eszményét véli felfedezni e kor szellemiségében a szerző. Kicsit mintha a montesquieu-i feudális dicsőség fogalom korai előképét alkotná meg: úgy mutatja be ezen időszak görög harcosait, mint akik számára a mindennapos élethalálharc valamifajta túlvilági dicsőség kivívásáért zajlana. Az evilági siker eléréseért tett erőfeszítés ugyanis a túlvilági jutalommal szorosan összefügg. A barátság ennyiben élet-halál kérdése lesz: a hősi társadalomban a barátság, sors és halál fogalmai között igen szoros a kapcsolat. (169)

A következő fejezet a klasszikus athéni barátság-fogalom. E rubrikába legalább négyféle felfogást sorol be szerzőnk: ide tartozik a szofisták, Platón, (a majd külön fejezetben is tárgyalt) Arisztotelész és a tragédiaszerzők. Ezen irányzatok legtöbbszörében már nem metafizikai kontextusban jelenik meg a fogalom, hanem a polis mindennapi életébe ágyazódik bele. MacIntyre szerint e kor embere csakugyan alapélményként éli meg, hogy az ember számára kulcsfontosságú a valahová tartozás igénye. Szophoklész világában a barátság, a társaság és a poliszhoz tartozás az emberi mivolt lényegi aspektusát jelenti. (186) E belátás negatív bizonyítéka lesz Philoktétész Szophoklész tragédiájában. Az a Philoktétész, aki fizikai szenvedésként éli meg a büntetésként rá rótt kitaszítotttságot. Panaszszava a barátság hiányát siratja, utalva arra, hogy számára ez a tapasztalat egyenesen a társadalomból való kitaszítotttságot jelenti: „Barát nélkül egyedül, város nélkül hagyatok, holttestként élők között.” (186) Philoktétész panaszában a barátság fogalma szinonim a város fogalmával, a kitaszítotttságot pedig, vagyis a barátság megtagadása egyet jelent a halállal. Szophoklész művészi bravúrja, ahogy érzékeltetni tudja, hogy Philoktétész milyen retorikai erővel ad kifejezést szenvedéseinek. A szenvedő hős érzelemgazdag sirmalmával képes megnyerni Neoptolemosz, s rajta keresztül a polisz barátságát: vagyis megmenekül.

Ezt a szophoklészi dráma közegében érzelmi intenzitásában ábrázolt barátság fogalmat fogja a filozófia nyelvére átültetni, vagyis bizonyos fokig racionalizálni MacIntyre történetében Arisztotelész. A barátság mint a város életének lehetőségi feltétele jelenik meg ebben az új változatban. A barátság a város életének kialakítására és fenntartására irányuló közös vállalkozásban való részvétel, ami formailag az egyének közti konkrét barátság közvetlenségében ölt testet. E fogalommagyarázat a legismertebb MacIntyre-t, a tipikus arisztotelianus közösségelvű gondolkodót állítja elénk. Nála az arisztotelészi fogalom nagyon is mai célt szolgál – általa szerzőnk az úgynevezett „modern liberális politikai társadalom” kritikáját kívánja nyújtani. Az általa bírált felfogás individualizmusától ugyanis távol áll az arisztotelianus poliszpolgárság alapkövetelménye, „a politikai közösségnek közös vállalkozásként való elképzelése”. (212) Ezért aztán „arisztotelészi szempontból a modern liberális politikai társadalom csak sehol-ország polgárainak gyülekezete, akik a közös védekezés céljából verődtek össze”. (213) Fontos megérteni, hogy a

közös védekezést miért nem tekinti MacIntyre közös vállalkozásnak. Álláspontja szerint ugyanis a politikai értelemben vett, tehát polisz-polgári barátság az arisztotelianus hierarchiában a harmadik, legmagasabb fokú barátságnak kell, hogy megfeleljen (ez a harmadik az igazi barátság, amely a háztartásban a férj és a feleség kapcsolatának, a poliszban pedig a polgárok egymás közti viszonyának mintájául szolgál, márpedig a közös védekezés nem valamely magasabb rendű jó célját szolgálja, hanem azt csak a kölcsönös haszon motiválja. Az individualizmusból fakadó további különbségként, egyben a modern társadalmak fogyatékoságaként diagnosztizálja MacIntyre a modern társadalomra jellemző erkölcsi pluralizmust, mely (pontosabban nem tisztázott) ok-okozati viszonyban áll a harmadik típusú barátság elmaradásával: „A barátság kötelékének hiánya természetesen összefügg az ilyen liberális társadalmak bevallott erkölcsi pluralizmusával”. (213)

Természetesen nem azt állítja a filozófus, hogy a mai viszonyok között ne lenne lehetőség a barátság megélésére. Csak amellet érvel – e tekintetben meggyőzően –, hogy e fogalomnak ma már nincs politikai jelentése, jelentősége: „a barátság a privát szférába szorul vissza”. (212) Ezzel kapcsolatban azonban fontos azt is hangsúlyozni, hogy maga MacIntyre is tisztában van vele, hogy Arisztotelész normatív politikai (azaz polisz-) barátság-fogalma mármár utópisztikus igényeket fogalmaz meg a polisz mátt akkor is legtöbbször esendő, tehát javarészt mégiscsak önértékei által motivált polgáraival szemben. Kénytelen azt is elismerni, hogy Arisztotelész e fogalom használata során igen közel kerül egy platonista államtan igényéhez, hisz mesterével együtt – „tagadja annak lehetőségét, hogy akár a jó egyén, akár a jó város életében lehet konfliktus”. E szemléletmód belső feszültségére legvilágosabban majd Machiavelli fog rávilágítani (a reneszánsz itáliai városállamok csakugyan nem idilli interperszonális viszonyaiból okulva). De MacIntyre maga is vissza fog térni egy másik művében a barátság utópikus dimenziójának kérdésére.

Most már csak egy momentumra kell kitérnünk e korai álláspont ismeretése során. MacIntyre már Arisztotelész-értelmezésében hangsúlyozza, hogy a barátság, mint a társas-kötél modellje csak olyan közösségben képzelhető el, melynek mérete ezt csakugyan lehetővé teszi. E kitételből okszerűen levezethető, hogy miért idegenkedik felfogása olyan értelmezésétől, mely szerint ő az állam szintjén is megkövetelne egyfajta „Gemeinschaft”-szerű baráti köteléket.³ MacIntyre-nél a barátság nem államszervező elv, hanem a társadalom egészséges felépítésének kritériuma lesz: arisztotelianus ideálja szerint „a társadalom (az arisztotelészi értelemben vett) barátok kis csoportjainak hálózataiból épül föl”. (212)

³ Itt természetesen Tönnies klasszikus fogalompárjára, a közösség és a társadalom kategóriájának megkülönböztetésére kell gondolni, In: Közösség és társadalom, Bp., 1983.

AZ ÁTMENETI BARÁTSÁG-FOGALOM: KINEK AZ IGASZÁGOSSÁGA? MELYIK RACIONALITÁS?

Ez a könyv az igazságosság és a racionalitás-fogalom kontextualizálására, hagyományhoz kötésére tett kísérlet – miközben megpróbálja fenntartani e hagyományok valamilyen szintű összemérhetőségét. Az arisztotelészi barátság az egyik kulcsfogalommal, az igazságossággal való viszonyában jelenik meg a könyvben – igen röviden és nem is túl kidolgozottan. A kiindulópont az az arisztotelészi beismerés, mely szerint az igazságosság igénye még nem teremt elég tartós köteléket egy közösség tagjai között. Ez a beismerés, mely jellemzően a Nikomakhoszi Etikában jelenik meg (NE 1155a27), sokféleképp értelmezhető. MacIntyre azt hangsúlyozza, hogy az igazságosság és a barátságosság összefüggése akkor válik fontossá, amikor Arisztotelész a háztartás emberi viszonyrendszerét hasonlítja össze az államával, s mindkettőben megköveteli mind a kétféle kötődési típust. (122) Az az igazságosság-fogalom, amely itt szerepel (az érdem szerinti igazságosság) arra utal, hogy a kapcsolat nem feltétlenül valami egyensúlyi helyzetet ír le, hanem akár alá-fölérendeltségi viszonyra is utalhat, pontosabb talán épp az úr-szolga viszony elfogadására érzi szükségesnek a barátság fogalmának bevezetését Arisztotelész. Egy korábbi szakaszban utalt rá, hogy az egyén és a közösség viszonya már eleve egyensúlytalan: az egyén viszonya a közhöz a később oly jelentős pályát befutó organikus hasonlat formájában jelenik meg itt: az egyén viszonya a közösséghez a láb vagy a kéz viszonya a testhez, vagy egy figuráé a játék egészéhez viszonyítva valamilyen táblás társasjátékban (97) – ez a két kép egyértelműen az alá-fölérendeltségre utal. Határozott elmozdulás ez a polisz-polgári, egyenlő jogok és kötelezettségek együtteseként definiált barátság-fogalomtól.⁴ Nem pusztán egy közös vállalkozás számára magukat önként és egyformán feláldozó erényes személyek viszonyrendszere ez, hanem valamifajta kiszolgáltatottság és függőség (*dependence*) beismerését is jelenti. Barátunk segítségére felnőttkorunkban épp annyira lesz szükségünk, mint amennyire az éretlen embernek tanárra van szüksége. Igaz, ez utóbbi viszony – legalábbis a gyerek oldaláról – érzelmi elfogadáson alapszik (ahogy Philoktésész Szophoklésznál), míg Arisztotelésznál a legmagasabb fokú barátság ugyan tartalmaz érzelmi elemeket is, mégis, alapja egy olyan stabil beállítódás a jó felé, amit a kiteljesedett emberi kiválóság, az erény tesz lehetővé. (122)

Miközben tehát egyfelől konstalálhatjuk, hogy MacIntyre beemeli a barátságfogalom arisztotelészi értelmezésének analizisébe az arisztokratikus erény-fogalmat (ami nyilvánvalóan kizárja a pusztán egyenlőségi alapú

⁴ Ez talán kevésbé meglepő, ha emlékeztetünk arra, hogy MacIntyre már az etikátörténetben kritizálta Arisztotelész barátság fogalmának nagyzó, a kölcsönös baráti nagyrabecsülésen alapuló elképzelését.

barátság-fogalmat), másfelől már azt is érdemes regisztrálnunk, hogy az értelmezés új elemét jelenti az emberi függőség hangsúlyozása. Ez a barátság-fogalomban bekövetkező értelmi eltolódás majd a Másoktól függő racionális lények című kötetben nyer mélyebb értelmet.

A BARÁTSÁG A KÖLCSÖNÖS ADÁSON ÉS FOGADÁSON ALAPULÓ TÁRSAS VISZONYBAN: MÁSOKTÓL FÜGGŐ, RACIONÁLIS LÉNYEK

Ez a könyv már világosan a keresztény gondolkodó, a tomizmus elméletét feldolgozó MacIntyre munkája. Ugyanakkor szembeötlő benne egyfajta, a tomizmusból is levezethető biologizáló tudományosság-igény is, amikor a szerző az emberi kiszolgáltatottság és más fejlett emlős állatfajok hasonló tulajdonsága közötti folytonosságra hívja föl figyelmünket. A könyv alapgondolata az, hogy az emberi én kialakulásának két fontos összetevője van. Az egyik az, hogy az ember képes racionálisan (vagyis kívülről, mások szempontjából) tekinteni önmagára. Másfelől ez a racionalitás annak belátáshoz segíti az embert, hogy élete minden pillanatában kiszolgáltatott. Amikor megszületik, gyermekként szülei támogatására és gondozására szorul. Megöregedve szintén elveszti az önfenntartás képességét – ilyenkor gyermekeire kell támaszkodnia. S nemcsak életünk eleje és vége ilyen kiszolgáltatott: az embernek fel kell készülnie rá, hogy bármely pillanatban olyan gyökeresem átalakulhatnak létfeltételei, ami radikálisan megfosztja őt az önfenntartás képességétől, és végsőkéig kiszolgáltatja őt valaki másnak. A kései MacIntyre szerint esendőségünk és racionális belátó képességünk kell meghatározza viselkedésünk normáit az egyéni moralitás és a társadalom nagyobb egységeinek építése során is.

A gondolatmenet abból a tényből indul ki, hogy az ember nem teljesen atomizált lény: rendelkezik érző és beleérző kötelékekkel (*affective and sympathetic ties*).⁵ (14) Tévednek tehát azok a teoretikusok, akik pusztán a piaci mechanizmusok mintájára képzelik el a társadalom működését. MacIntyre meggyőzően érvel amellett, hogy a piaci viszonyok ki sem tudnának alakulni az adás és fogadás előzetesen adott viszonyai nélkül.

De hogy lehetne meghatározni filozófiailag azt a fogalmat, mely az ember adásra és fogadásra való képességét összegezná. Sem az igazságosság, sem a nagylelkűség hagyományos erénye nem pontosan ezt jelenti. A szerző szerint e központi erényt legjobban a *wancantognaka* lakota kifejezése közelíti meg. E fogalom „olyan emberek erénye, akik felismerik felelősségüket közvetlen

⁵ Fontos, hogy a szerző nem valamifajta szubjektivistá emotív etika felé tájékozódik. Mint írja „Az érző és beleérző kötelékek mindig többet jelentenek, mint ami maga az érzés és beleérzés dolga”. (117) Lásd a következő jegyzetet is.

családjukért, nagycsaládjukért, törzsükért s akik e felismerésüket ki is fejezik azáltal, hogy részt vesznek a számításoktól mentes adás ünnepélyes aktsaiban, a köszönetnyilvánítás, az emlékezés és a dicsőítés ünnepélyes rítusaiban.” (120)

MacIntyre e kontextusban is fontosnak tartja, hogy kitérjen Philoktétész esetére, hangsúlyozva, hogy Neoptolemosz, amikor meglátta Philoktétészt, olyannyira megsajnálta azt, hogy másként cselekedett, mint ahogy azt eredetileg ígérte. Ám továbbra sem valamifajta humeianus következtetést von le e példából MacIntyre (hogy például értelmünk szenvedélyeink rabja lenne). Menciuszt idézi, aki szerint „minden emberi elme sajátossága az, hogy nem bírja elviselni mások szenvedésének látványát”. (123) Ebből fakad az együttl-szenvedés, Szent Tamásnál a *miseriordia* képessége, mely több, mint valamely spontán szenvedély: teológiai jelentése irgalom, könyörület, kegyelem.

Az együttl-szenvedés képességével MacIntyre képes meghaladni a saját világába zárt egyénnek a szokásosan a racionalitáshoz kötődő elképzelését. De tomistaként nem is az együttl-térzés szentimentális fogalmával dolgozik, hanem e fogalom felhasználásával egy olyan köteleket tud tételteni, mely az embert szűkebb érdekkörén túl is kötelezi. Ám mindez nem jelenti azon emberkép meghaladását, mely a virágzó közösséget méreteiben korlátoznak feltételezte. A *miseriordia* képessége „túlnyúlik a közösségi kötelességen” ám mindez azért fontos, „mert ez maga is szükséges a közösségi élethez”. (124) Az ember köteles bajba jutott embertársán segíteni – a sürgős helyzetben történő segítségnyújtás erősebb kötelezettség még a családi kötelekeknel is. Világos, hogy az ember és ember közötti feltétlen segítségnyújtás törvénye már a keresztény felebarátság fogalmi körébe tartozik. Az embertársainkhoz fűző szeretetről Szent Tamást idézi MacIntyre, utalva arra a szócsaládra, amelybe a Bibliában a felebarát, a testvér és a barát is beletartozik. (125) De továbbra is a (racionális) filozófia nyelvét használja, nem csúszik el beszéd-módja a filozófiailag nehezen megalapozható teológiai fordulatok vagy egy-fajta romantikus szentimentalizmus felé.⁶ Ellenkezőleg. Amellett érvel, hogy épp racionális belátó képességünk kell, hogy érzékennyé tegyen bennünket a rászoruló gondjai iránt. Egyrészt azért, mert mi magunk is bármikor rászorulókká válhatunk. E gondolat bizonyos fokig Rawls gondolatát visszhangozza, akinél a tudatlanság fátyla ugyanezt a hatást tudta elérni. Nála racionális kalkulálásunk során abból a legrosszabb helyzetből kellett kiindulnunk, hogy magunk is lehetünk a társadalomban legszegényebbek – csak hogy míg mindez Rawlsnál csupán egy módszertani (ennyiben elméleti) megfontolás volt, addig, MacIntyre-nél életünkben bármikor (például egy autóbaleset vagy valamilyen fertőző betegséggel való találkozás révén) bekövetkező fenyegető

⁶ „Az ész által cserbenhagyott érzelem szentimentalizmus és a szentimentalizmus a morális hiba jele.” (124)

lehetőség. Ám talán még érdekesebb a másik érv, mely szerint azért kell érzékennyé válnunk a rászorulókat iránt, mert ez segítheti saját személyiségünk kiteljesedését – s adott esetben személyiségünk kibontakozásáért épp a ránk szorulóknak kell majd köszönetet mondanunk.

MacIntyre persze jól tudja, az általa megkövetelt segítőkészség képessége inkább csak igény az egyénnel szemben. Ám szerinte a törekvés arra, hogy a velünk kapcsolatos igényeknek megfeleljünk, maga egyáltalán nem utópikus. Gondoskodás és figyelem kérdéséről van szó, s e tekintetben az ember bizonyosan fejlődőképes. Akkor válunk képessé a másokkal való azonosulásra, ha emlékezetünkben megőrizzük magunkban gyermekkorunk képeit, képzeletünk pedig lehetővé teszi számunkra az öregség és a betegség helyzetének felidézését. A gondoskodás és figyelem, az emlékezet és a képzelet révén „képessé válhatunk a másik szavával szólni” – vagyis képessé válhatunk a „beszélgetésre”. (150) Nemcsak a másikkal fogunk így beszélni, hanem a másik szószólójává is válhatunk. Ebben az értelemben lehetünk mások barátai (*friends*) és gondjuk viselői (*proxy*). (uo.) Fontosnak látja azt is hozzáfűzni ehhez MacIntyre, hogy mindez nem altruizmus. Az altruizmus ugyanis csupán az egoizmus párja. És nem is önfeláldozás – mely viszont az önzéshez hasonló. (160) A helyes morális fejlődés révén az egyén ugyanis már nem vagy-vagyként éli meg a közjavak és saját java viszonyát, mint a gyermek. A helyes beállítódást Arisztotelész alapján idézi fel MacIntyre, arra a helyre utalva a Nikomakhoszi etikában, ahol Arisztotelész többek között a következőket mondja: „Egyébként minden ember önmagának akarja a jót”, de a becsületes ember „a barátaival ugyanolyan viszonyban van, mint önmagával – hiszen a barát nem egyéb, mint önmagunknak a mása”. (1166a-b) Ám nem tartja elegendőnek Arisztotelész leírását, s kiegészíti azt az elismerésre vonatkozó német filozófiai hagyományra való utalással: amely szerint az egyik embernek a másikkal fűződő viszonya sajátos egyediségében kell, hogy elismerje azt. (160) Ha ilyen formában képzeljük el az adás és elfogadás kölcsönös viszonyait, akkor áll elő az a közösség, melyet MacIntyre morális közösségként el tud fogadni – melyben tehát a morális kritika közös alapjai is megvannak.

KÖVETKEZTETÉS

Ezzel elérkeztünk MacIntyre gondolatmenetének végére. Tanulása szerint az ember azzal teremti meg az érényes élet feltételeit, hogy beismeri másoktól való függőségét, egyetemes kiszolgáltatottságát. E kiszolgáltatottságból pedig okszerűen következik a barátság igénye. Ez utóbbi fogalom szerinte olyan kapcsolatrendszert jelent, melyben „mindenki a másik segítségére van”, „mely kitart hosszú időn át, békében és háborúban, munkában és pihenésben, egészségekben és fájdalomban, betegségben és rászorultságban”. (164) Ariszto-

telész erénytanának barátságfogalmából hiányzik e szoros kapcsolat felismerése kiszolgáltatottságunk ténye és a barátság igénye között. Ezért jut el MacIntyre filozófiai fejlődése során az arisztotelianus barátságfogalomtól egy keresztény, tomista arisztotelianizmusig.⁷

⁷ Köszönettel tartozom Alasdair MacIntyre professzornak, aki 2005 júniusában meghívott az általa tartott faculty szeminárium résztvevői közé a Notre-Dame Egyetem (USA) Erasmus intézete szervezésében. E dolgozat első változata azonban még a szeminárium előtt született meg, ezért a közös munka eredményeit csak kisebb változtatás formájában tudtam beépíteni ebbe a tanulmányba.

ARISZTOTELÉSZ NEOPRAGMATIKUS AKTUALITÁSA, AVAGY BEILLESZTHETŐ-E ARISZTOTELÉSZ BARÁTSÁG FOGALMA RORTY ETIKÁJÁBA?

KRÉMER SÁNDOR

GADAMER AZ *IGAZSÁG ÉS MÓDSZER* külön fejezetében emeli ki Arisztotelész hermeneutikai aktualitását. Saját filozófiai hermeneutikájában ugyanis az subtilitas intelligendi, a megértés, valamint a subtilitas explicandi, az értelmezés mellett a subtilitas applicandi, az alkalmazást is nélkülözhetetlennek tartja, és ez utóbbit a tekhnével szembeállított arisztotelészi fronésziszből vezeti le.¹ Meggyőződésem, hogy Arisztotelész *neopragmatikus* aktualitása ugyancsak belátható Gadamer filozófiai hermeneutikájának szellemében. A címben megfogalmazott kérdés, még bizonyítandó válasza tehát „igen”: Arisztotelész barátság fogalma beilleszthető Rorty etikájába. Természetesen némi módosítással, de éppen erre tanít bennünket Gadamer.

Mi is történik, amikor bármilyen megértést-értelmezést végzünk? Gadamer szerint lényegében horizont-összeolvadás. A megértést-értelmezést elsődlegesen nem szubjektív aktivitásként kell elgondolni, hanem hatástörténeti folyamatként.² Mindannyian menthetetlenül a hagyományok szövedékeként értelmezhető hatástörténeti folyamat szerzőinek és szereplőinek bizonyulunk. Mindannyian a legkülönbözőbb hagyományok, állandóan változó történeti csomópontjaiként élünk. Nem tehetünk másként, hiszen már az anyatejjel és anyanyelvünkkel számos tradíciót szívunk magunkba, és akkor még nem is szoltunk rokonokról, barátokról, ismerősökről, iskolákról, munkahelyekről, médiáról és a hagyományokat mindenkor közvetítő szocializációs folyamat egyéb tereumairól. Senki sem léphet ki a hatástörténeti folyamatból, de senki sem képes tudatosítani ennek egészét.³ Befolyásol bennünket, mielőtt gondolkodnánk róla, hat ránk, mielőtt reflektálnánk rá! Ezért állítja

¹ Vö. H.-G. Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* Budapest: Gondolat, 1984. 218–228. o. (A továbbiakban: IM)

² Vö. IM 207 („Magát a megértést nem annyira a szubjektív cselekvéseként, hanem egy hagyománytörténésbe való bekerülésként kell elgondolni, melyben szüntelen közvetítés van a múlt és a jelen között.”); IM 213 („A megértés lényege szerint hatástörténeti folyamat.”); IM 217 („A megértés inkább mindig az ilyen állítólag magukban véve létező horizontok összeolvadása.”); IM 217 („A megértés végrehajtásában igazi horizont-összeolvadás történik, mely felvázolja a történeti horizontot, s ugyanakkor meg is szünteti.”)

³ Vö. IM 213–214

Gadamer, hogy „az egyén előítéletei alkotják, sokkal inkább, mint ítéletei, létének történeti valóságát”.⁴

Hétköznapi megértésünk többnyire spontán módon, másodlagos reflexió nélkül zajlik. Mosakodunk, felöltözünk, reggelit készítünk, villamosra szállunk, stb., anélkül, hogy önmagunk narratíváját adnánk. Amikor a megértés-értelmezés egyáltalán szándékosá válik, azaz tudatosul bennünk a hermeneutikai feladat, akkor lényegében – némi egyszerűsítéssel – a következő négy fázison megyünk keresztül: 1. megszólítotttság; 2. elő-ítéleteink felfüggesztése; 3. kérdések és válaszok dialektikája, valamint 4. horizont-összeolvadás. A folyamat szinte minden mozzanata kérdés-válasz struktúrával rendelkezik, a tapasztalatra épít, stb., de most a részleteket figyelmen kívül hagyva tekintsünk e fázisokra:

1.) *Megszólítotttság* – Számos hagyományt ismerünk, számos hagyománytörténésben élünk, de csak némelyik válik fontossá számunkra. Mindenkor valamilyen hagyományhoz tartozó, ezáltal történeti megértendő szólít meg bennünket. Azaz egzisztenciálisan megérint, amikor felismerjük számunkra adott jelentését-jelentőségét.

2.) *Elő-ítéleteink felfüggesztése* – Megértésünk elő-struktúrájából származó, amúgy is felszámolhatatlan elő-ítéleteinket tudatosításukkal függesztjük fel, ily módon téve határozottabbá a megértendő másságát is.

3.) *Kérdések és válaszok dialektikája* – Elő-ítéleteimnek ez a felfüggesztése lényegében kérdezés, méghozzá kettős értelemben. Egyrészt kérdésessé kell tennem saját álláspontomat, azaz kockára kell tennem elő-ítéleteim érvényességét önmagam számára, mert enélkül nincs valódi kérdés. Ha előre tudni vélem a választ, akkor nem állok az igazi kérdéshez szükséges nyitottságban. Másrészt meglévő tapasztalatom és tudásom alapján kialakított, hipotetikus értelemelvárásom fényében vizsgálom a megértendőt. Ez az előzetes, a megértendő egészére vonatkozó értelemelvárásom maga is kérdés a hagyományhoz, amelyhez a megértendő tartozik, hiszen – ahogy már Heidegger fogalmaz – minden kérdezés: keresés, aminek a keresett szab irányt.⁵ A megértendő pedig válaszol, ha van fülem hozzá. Részai pedig vagy összhangban vannak az egészre vonatkozó hipotetikus értelemelvárással, vagy nincsenek. Ha nincsenek, akkor módosítanom kell előzetes értelemelvárássomat (vele együtt kockára tett elő-ítéleteim átalakulása-átalakítása is megkezdődhet), és ezen új értelemelvárással egyúttal már új kérdésem is. Mindez addig folyik, amíg valamennyi rész és az egész összhangja, a helyesség nem jön létre.⁶ A kérdések és válaszok dialektikájának így kialakult folyamata, köztem

⁴ IM 198

⁵ Vö. M. Heidegger, *Lét és idő*. Budapest: Gondolat, 1989. 91. o.

⁶ IM 207: „A megértés helyességének a mindenkori kritériuma az, hogy valamennyi rész összhangban van az egészszel. Az ilyen összhang hiánya azt jelenti, hogy a megértés kudarcot vallott.”

és a megértendő között addig zajlik, amíg abba nem hagyom. Véglegesen ugyanis soha nem fejezhető be, mert a megértendő történetisége, saját történeti egzisztálásom, valamint a hagyományaimat közvetítő közösségek⁷ változásai miatt és által értelemhorizontom állandóan átalakul. A megértendő „tökéletességét”⁸, azaz ép értelemegész mivoltát azonban előlegeznem kell, mivel nélkül nem is fognék bele a megértésbe-értelmezésbe.

4.) *Horizont-összeolvadás.* – Miután a kérdések és válaszok dialektikájában relatíve helyesen rekonstruáltam a megértendő értelemegészét, jelentéshorizontját, játékba hozom felfüggesztett elő-ítéleteimet, azaz saját egzisztenciális jelentéshorizontom. Ekkor megtörténik a horizont-összeolvadás, ami lényegében olyan új értelemegész, olyan új jelentéshorizont születése, melyben a hagyomány tovább él. Ebből nyilvánvalóan látszik, hogy a „megértés lényege szerint hatástörténeti folyamat”.⁹

De jelen esetben mi a két értelemegész, mi a két összeolvasztandó horizont? Íme a két narratíva!

ARISZTOTELÉSZ – Hol volt, hol nem volt, élt egyszer egy Arisztotelész, aki 17 évesen, hamuban sült pogácsával tarisznyájában és óriási elszántsággal lelkében Sztageirából Athénba érkezett, hogy Platón mester tanítványa legyen. Esze kíváló és lelkülete nemes lévén hamarosan nemcsak az Akadémia legjobbja, hanem Platón barátja is vált belőle. A barátság legértékesebb formája lehetett ez: nem pusztán a kellemesért és a hasznosért, hanem a legfőbb jóért, a tudásért, az igazságért vállalt közös küzdelem véd- és daczövetsége. De nem lehetett volna a barátság legnemesebb formája, ha filozófiai nézeteltéréseik fokozódásával és Platón halálával nem alakul át. „Szeretem Platónt, de még inkább az igazságot!” – fogalmazott Arisztotelész és elhagyta Athént, ahová majd csak Nagy Sándor patronáltjaként tért vissza.¹⁰

Vizsgáljuk meg, milyen etikába illeszkednek Arisztotelész gondolatai a barátságról – Arisztotelész, mint tudjuk, Szókratész és Platón etikai racionalizmu-

⁷ Vö. IM 209

⁸ Vö. IM 209

⁹ IM 213

¹⁰ Vö. Arisztotelész, *Nikomachoszi etika*. Budapest: Európa K., 1987. (Továbbiakban: NE) 1096a: „S mégis úgy véljük, hogy ez a legbecsületesebb eljárás, sőt egyenesen kötelességünk is, hogy az igazság védelmében még azt is feláldozzuk, ami a szívünkhöz közel áll, már csak azért is, mert hiszen filozófusok vagyunk: szeretjük ugyan mind a kettőt, de szent kötelességünknek tartjuk, hogy elsősorban az igazságot szolgáljuk.” – Megjegyzendő, hogy egyes Arisztotelész kutatók szerint többnyire csak későbbi filozófiai különbségeiket vetítik vissza személyes kapcsolatukra, aminek elfajulása nélkülözi a tényszerű alapot. Ezt látszik alátámasztani az Arisztotelésznek tulajdonított kijelentés első fele is: „szeretjük ugyan mind a kettőt...” („Szeretem Platónt...”)!

sával szemben úgy vélte, hogy az ész és a bölcsesség is areté ugyan, de nem azonosak a szó szoros értelmében vett erkölcsi erényekkel, amelyek csak a gyakorlati élet során sajátíthatók el. Azért cselekedhetünk tehát erényesen Arisztotelész szerint, mert az erkölcsi erények megtanulhatók ugyan, de nem pusztán gondolkodás, hanem elsősorban gyakorlati elsajátítás révén.

Sir David Ross és Jonathan Barnes szerint Arisztotelész két etikai művet írt, a *Nikomakhoszit* és az *Eudémoszit*.¹¹ Mivel már az alapvető kifejezések, „etika” (*éthika*), „erény” (*areté*), „boldogság” (*eudaimonia*) arisztotelészi jelentése is más, mint a mai, ezért mindenekelőtt ezt kell tisztáznunk. Jonathan Barnes a következőképpen értelmezi e kifejezéseket: „Arisztotelész maga *éthika*-ként emlegeti ezeket a tanulmányait, és ennek a görög szónak az átírása adja az etika szót. Ám a görög szó azt jelenti, hogy »a jellemmel összefüggő dolgok«, s így helyénvalóbb volna az a cím, hogy *A jellem dolgairól*. Ami már most az *areté* szót illeti, ez valami olyasmit jelent, hogy »jóság« vagy »kiválóság«. Arisztotelész éppoly joggal mondhatja azt, hogy egy érvnek vagy egy baltának *aretéje* van, mint hogy egy embernek. Az emberi *areté* emberi kiválóság, vagyis hogy »mi az, jó embernek lenni«, s csak közvetett kapcsolatban van azzal, amit mi erénynek tartunk. Végül, az *eudaimonia* nem azonosítható az eufória érzelmi állapotával, ahogy a »boldogság« valami ilyesféle a magyarban; *eudaimónnak* lenni azt jelenti, hogy virulni, sikereket elérni az életben, és így az *eudaimonia* és a »boldogság« közt ismét csak közvetett a kapcsolat.”¹²

Arisztotelész úgy gondolta, hogy minden ember alapvető törekvése a legfőbb jó, a boldogság (*eudaimonia*) elérése, ami nem más mint az erkölcsi erények (*areték*) teljessége szerinti élet. – Milyen módon valósítható ez meg? Miként válhat valaki erényessé? Egy olyan folyamat révén, amelynek Arisztotelész világosan elkülönítette négy fázisát. *Elsőként* természetesen ismerni kell a végcélt, a boldogságot és annak jelentését, hiszen enélkül semmiféle törekvés nem lehetséges. A cél ismerete előtti állapotot, a gyermekkort Arisztotelész nem az eredendő bűnösség, hanem az erkölcs előttiiség állapotaként fogta fel. *Másodszor* szükséges az erényre irányuló szándék. Vagyis akarni kell az egyes erényeket, mert enélkül az erényes cselekedet is csak véletlen lehet. Arisztotelész világosan látta, hogy az erényes tevékenység révén alakul ki az erényes jellem, és nem utóbbi az erényes tevékenység előfeltétele. Ezért nem elég ismerni és akarni a jót, azt tenni is kell: a *harmadik fázis* tehát maga az erényes cselekvés. *Végül* az erényes élet megszokássá, második természetévé válik az egyénnek.

De mi is az erény, amit el kell sajátítani az *eudaimonia* eléréséhez? Miként adódnak az erények az individuum számára, honnan ismerheti meg azokat?

¹¹ A *Magna Moralia* eredetisége vitatott, és itt nem feladatunk, hogy állást foglaljunk e kérdésben.

¹² Jonathan Barnes, *Arisztotelész*. Budapest: Akadémiai, 1996. 111. o.

„Az erény tehát olyan lelki alkat, amely az akarati elhatározásra vonatkozik; abban a hozzánk viszonyított középben áll, amely egy szabálynak megfelelően határozható meg, mégpedig azon szabálynak megfelelően, amely szerint az okos ember határozná meg. Középhatár két rossz között, melyek közül az egyik a túlzásból, a másik a hiányosságból ered; s középhatár azért is, mert míg az egyik rossz a kellő mértéket túllépi, a másik pedig azon alul marad, az érzelmekben éppúgy, mint a cselekvésben – az erény a közepet találja meg, és azt is választja. Ezért lényegét és a mibenlétét kifejtő meghatározást tekintve az erény közép, de abból a szempontból nézve, hogy mi a legjobb és a helyes, az erény a legfelső csúcs.”¹³

A *Nikomakhoszi Ethika* II. könyvéből származó idézet szerint tehát az erény nem érzelem és nem is képesség, hanem a harmadik lelki jelenség: lelki alkat, azaz habitus. Ha viszont az areté valaminek a kiválósága, az erényt pedig egy meghatározott lelki alkatként fogta fel Arisztotelész, akkor azt is mondhatjuk, hogy az erény a lélek kiválósága. Miben áll ez a kiválóság? A közép megtalálásában, méghozzá kettős értelemben: egyrészt a hiány és a túlzás közötti, másrészt a számunkra való közép meglelésében. Mindkét esetben a *fronészisz*, vagyis az *okosság* (más fordításokban a *belátás*, vagy *gyakorlati ész*) észbeli erénye van a segítségünkre. A *fronészisz* meghatározott élettapasztalat alapján kialakuló, elsősorban gyakorlati érzék, mely nem fogalmi elemzés segítségével jut el a helyes döntéshez, hiszen az erkölcsi szituációk olyan sokfélék, hogy az általános, minden esetre kiterjedő tudás elvileg lehetetlen. Ennek a gyakorlati érzéknek vagy képességnek a segítségével dönthetjük el például, hogy egy adott szituációban mi számít gyávaságnak, vakmerőségnak, illetve a kettő közötti középnek: bátorságnak. Arisztotelész szerint az erények ideáltípusát nem kell levezetni társadalmon kívüli tényezőkből (például az ideákból), de még az emberi természetből sem, azok adottak az erkölcsi hagyományban. Ugyanakkor minden egyes individuum adottságai eltérőek: mást jelent a nemeslelkű adakozás erénye egy gazdag és mást egy szegény ember számára. Itt is a *fronészisz* segítségével történhet meg az erény ideáltípusának individualizálása: a szegény ember is gyakorolhatja ezt az erényt, de nyilván kisebb összeggel, mint a gazdag.

Arisztotelész tehát úgy vélte, mindenki elindulhat az erényessé válás útján, de nem mindenki valósíthatja meg az eudaimoniát, mert bizonyos szerencsejavarok (bizonyos vagyon, társadalmi pozíció, stb.) is szükségesek az egyes erények gyakorlásához. A nincstelen nem képes a nemeslelkű adakozásra, megfelelő társadalmi tiszttség betöltése nélkül pedig nem gyakorolható sem az osztó, sem a kiigazító igazságosság erénye. Az erényessé válás lehetősége tehát mindenki számára adott, de a legfőbb jót, ami egyetlen, csak kevesen

¹³ NE 1107a

érhetik el. Olyan az, mint a kör középpontja: eltalálni nehéz, elvéteni annál könnyebb. Az egyetlen legfőbb jó – Arisztotelész szerint – két életformában valósítható meg: a poliszért tevékenykedő államférfi és a filozófus érheti el az eudaimoniát. A filozófus természetesen *primus inter pares*, hiszen egyedül ő képes igazán megvalósítani a tökéletes életet, az Isten imádását és elmélkedő szemlélését.¹⁴

RICHARD RORTY – Arisztotelész etikájában tehát adott a végcél, az eudaimonia, ami végső soron metafizikájára épül. Ezzel szemben az analitikus filozófusból lett neopragmatikus Richard Rorty etikájában se végső cél, se végső megalapozás!

„Hol volt, hol nem volt” helyett inkább „hol van, hol nincs...”, mármint Rorty professzor Magyarországon, illetve a világ legkülönbözőbb pontjain: pl. Londonban, Moszkvában, Bécsben. Ő a 21. század gondolkodója, és ez egy ilyen világ! Professzorok röpködnek, filozófiák változnak – a világgal együtt – pillantról-pillanatra. Így hetven év felett, háta mögött a hírnévvel, természetesen egyre inkább otthon, Stanfordban él és alkot, de mindenütt végtelenül barátságosan, ugyanakkor határozottan képviseli liberális ironikusnak nevezett álláspontját.

Az analitikus filozófiában szerzett alapos képzés és e tradícióban folytatott hosszú gyakorlat után, ahol különös tiszteletnek örvendett tudat- és nyelvfilozófiai munkásságának köszönhetően, Rorty akkor vált fontossá az irodalomelmélet számára, amikor visszautasította az analitikus tradíciót, hogy magához ölelje a neopragmatizmusnak a kortárs kontinentális filozófiával konvergáló változatát. E konvergencia főbb sajátosságai az antiesszencializmus, illetve a megalapozás ellenesség, az emberi gondolkodás és az igazság történetiségének kimondása és a tapasztalat kiküszöbölhetetlen hermeneutikai és nyelvi dimenziójának megfogalmazása. Rorty interpretációi Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas és Michel Foucault gondolkodásáról igen befolyásossá váltak, és gyümölcsöző dialógust eredményeztek egyrészt a kontinentális és az angolszász filozófiai tradíció, másrészt a filozófia és az irodalomelmélet között. A mai napig tudatosan törekszik e párbeszédék ápolására.

Rorty úgy gondolja, hogy a filozófia igazán forradalmi megújítása számos előfeltevés végleges elutasítását követeli, beleértve a tradicionális visszatükrözés elméletét, valamint azt az előfeltevést, miszerint bármiféle gondolkodás vagy a történelem előtt létezne a valóságnak valamiféle „esszenciája”, aminek ismerete az igazság tudását jelentené. Rorty támadása a filozófia tradicionális reprezentációs elképzelésével szemben tehát rendkívül meggyőző, és nem

¹⁴ Vö. Sir David Ross, *Arisztotelész*. Budapest: Osiris Kiadó, 1996. 299-302. o., valamint EE 1249b és NE 1177a-1179a

csupán a hatásos történelmi léptékű söprögetés, illetve a szigorú argumen-táció miatt, hanem különösen azért, mert a kortárs analitikus filozófia legjobb módszereit és eredményeit alkalmazza az analitikus elképzelések dekonstruálására.

Rorty számára az egyik központi probléma a megalapozó filozófia azon önhittsége, hogy a változó társadalmi gyakorlattól, nyelvjátékoktól vagy világ-képektől függetlenül képes ahistorikus módon rögzíteni az emberi tudás és megismerés feltételeit. A szisztematikus, megalapozó filozófusok tradicioná-lis pantheonjának tagjaival szemben, Rorty a huszadik század legjelentősebb filozófusaiként üdvözölte mindenekelőtt John Deweyt, valamint Ludwig Wittgensteint és Martin Heideggert. Ők ugyanis inkább tanítanak, minthogy rendszereznének. Őket olyan filozófusoknak tartja, akiknek közös üzenete egy történeti üzenet, és akiknek elsődleges célja tanítani – azaz segíteni olvasóikat, vagy a társadalmat, mint egészet abban, hogy szabadon elszakad-janak az elkoptatott szótáraktól és attitűdöktől. Inkább ezt teszik, minthogy a jelen intézményeihez és szokásaihoz nyújtsanak megalapozást.

Mivel Rorty szerint a pragmatizmus végeredményben antiesszencialista, historicista konstruktivizmus, hiszen mi teremtjük mind a nyelvet, mind az igazságot a világot illetően (az igazság ugyanis propozicionálisan csak a nyelv-ben létezik), ezért állandóan a nyelv re-konstruálására kellene törekednünk, hogy a nyelvet minél hasznosabbá és alkalmazhatóbbá, tapasztalati világun-kat pedig vágyaink szempontjából minél kielégítőbbé tegyük. A teremtés és a konstruálás ilyen privilegizálása a felfedezéssel és az objektív leírással szem-ben, az imaginációs új nyelvnek a teremtésben és a konstruálásban játszott döntő szerepével együtt, mindez együtt alkotja Rorty 1989-es, *Esetlegesség, irónia és szolidaritás (Contingency, Irony, and Solidarity)* című könyvének alapvető témáját. E művében Rorty nyilvánvaló esztétikai fordulatot hajtott végre, ami elsősorban az imaginációs irodalomnak a racionalista filozófiával szembeni privilegizálásában nyilvánul meg. Rorty itt alakítja ki a személyes öngazdagítás és önteremtés esztétizált privát etikáját is, amit a liberalizmus olyan közéleti-politikai moráljával kombinál (illetve véd és egyúttal sakkban tart), melynek lényege a procedurális igazságosság, valamint a másoknak okozott szenvedés és fájdalom elkerülésének vágya, de e keretek között mindenki békében törekedhet saját tökéletesedésének realizálására.

Az idézetek felsorakoztatásától eltekintve, hangsúlyoznunk kell, hogy Rorty radikálisan végigjárta saját útját, és levonta a nézeteiből adódó következteté-seket is. Ezek közül itt csak négyet emelek ki:

1) Az igazság korrespondencia-elmélete tarthatatlan, hiszen az igazság csak a nyelvben létezik.

Az igazságot nem felfedezzük, hanem teremtjük a nyelvben, bizonyos viszonyok újraleírásával.

2) Mint minden pragmatikus, Rorty is pánrelacionista. Egy 1994-es, a *Világ – szubsztancia vagy lényeg nélkül* című cikkében kifejti, hogy az úgynevezett „analitikus”, illetve „kontinentális” filozófia között ugyan nincs túl sok jele annak, hogy képviselőik megpróbálnák áthidalni a szakadékot, mégis a két területen végzett legértékesebb munkák átfedik egymást. Interpretációjában ennek legvilágosabb jele, hogy „olyan különböző filozófusok, mint William James és Friedrich Nietzsche, Donald Davidson és Jacques Derrida, Hilary Putnam és Bruno Latour, John Dewey és Michael Foucault *antidualisták*.”¹⁵ A görög eredetű szembeállításokat (látszat-valóság, lényeg-járulék, szubsztancia-attributum, stb.) ők egyöntetűen pánrelacionizmussal, vagyis a folytonosan változó viszonyok áramának képével igyekeznek helyettesíteni.

3.) Ebből adódóan Rorty szerint számunkra „minden társadalmi konstrukció” és „minden, ami tudatos, nyelvi”.¹⁶ Ha tehát azt mondjuk, hogy minden, ami tudatos, egy leírásnak van alávetve, a leírások pedig a társadalmi szükségletek függvényei, „akkor ‘természet’ vagy ‘valóság’ pusztán nevei valami nem ismerhetőnek – valaminek, ami olyan, mint Kantnál az ‘önmagában való dolog’.”¹⁷ Mindebből viszont nemcsak az következik Rorty számára, hogy reménytelen eljutni a valóság valamiféle belső természetéhez, hanem az is, hogy ez a belső természet egyáltalán nem is létezik.¹⁸ Az anti-esszencialisták abban sem hisznek, hogy az *emberi ész* olyan speciális képesség lenne, amelynek segítségével a látszatokon túlhatolva eljuthatnánk a valósághoz. „Mi anti-esszencialisták természetesen nem hiszünk egy ilyen képesség létében. Minthogy semminek sincs belső természete, az emberi lényeknek sincs.”¹⁹

4.) Emberi létezésünk „tartóoszlopainak” a nyelvnek, az ének és a közösségnek a teljes esetlegességét állítja. „Az a gondolkodási irány, amely közös Blumenberg, Nietzsche, Freud és Davidson esetében, azt javasolja, próbáljunk meg elérni arra a pontra, ahol többé nem imádunk *semmit*, ahol

¹⁵ Richard Rorty, *Világ – szubsztancia vagy lényeg nélkül*. In: *Megismerés helyett remény*. (Továbbiakban: MHR) Pécs: Jelenkor Kiadó, 1998. 35. o. (Továbbiakban: VSZL)

¹⁶ Rorty a következőt akarja megmutatni: „Mindkettő azt mondja a maga módján, hogy soha nem tudunk kilépni a nyelvből, hogy soha nem tudjuk megragadni a nyelvi leírás által nem közvetített valóságot. Tehát a maga módján mindkettő azt állítja, hogy gyanakodnunk kellene látszat és valóság görög megkülönböztetésével kapcsolatban, és meg kellene próbálnunk olyasmivel helyettesíteni, mint a „világ kevésbé hasznos leírása” és „a világ hasznosabb leírása” megkülönböztetés. Az állítás, hogy minden társadalmi konstrukció, azt is jelenti, hogy nyelvi gyakorlatunk olyan mértékben összeszövődik más társadalmi gyakorlatokkal, hogy a természetről és önmagunkról adott leírásaink mindig társadalmi szükségleteink függvényei lesznek.” (VSZL 36. o.)

¹⁷ VSZL 37. o.

¹⁸ Vö. VSZL 38-56. o.

¹⁹ VSZL 57. o.

semmit nem akarunk kvázi istenségnek tekinteni, ahol *mindent* – nyelvünket, öntudatunkat, közösségünket – az idő és a véletlen termékének tartunk.”²⁰

Rorty ezen filozófiai világlátásából már sejthetjük, hogy etikája is szemben áll a tradicionális, metafizikai megalapozást követelő és/vagy egyetemes kötelességeket állító etikákkal. Mivel nemcsak morálfilozófiai, hanem hétköznapi gondolkodásunkat is erőteljesen meghatározzák e tradíciók, szinte a lehetetlenre vállalkozom, amikor néhány mondatban igyekszem vázolni Rorty újszerű, de nyilvánvalóan nem teljesen előzmények nélküli etikáját.²¹ Csupán néhány kardinálisnak tekintett mozzanatot szeretnék kiemelni:

1) Először is Rorty elutasítja a megalapozási igényeket: egyrészt azért, mert racionálisan lehetetlennek, másrészt morálisan feleslegesnek tartja. Lehetetlen, mivel az abszolút, metafizikai alap – és Rorty nyilvánvalóan erre gondol –, racionálisan igazolhatatlan, azaz kizárólag hitbéli döntés, világnézeti választás eredménye lehet, ez pedig már nem filozófia. Morálisan felesleges, mivel igaz ugyan, hogy az erkölcsi törvények és kötelességek abszolút szükségszerűségét csak metafizikai megalapozás biztosíthatná, a konkrét erkölcsi cselekvéshez erre nincs szükség. A tényleges szenvedés, kegyetlenség és más morális igazságtalanság elleni küzdelemhez, fellépéshez elegendő saját szociális és/vagy szellemi közösségünk erkölcsi tradíciója és a fronészis. E tradíció persze maga is állandóan alakul, változik, hiszen történetisége miatt esetleges és relatív.

2) Rorty eltekint az egyetemes kötelességektől is. A moralitás és a körültekintés (*prudence*) közötti különbségtevésből indul ki. Hagyományosan ez a feltétlen, kategorikus kötelességeknek a feltételes, hipotetikus kötelességekkel való szembeállítását jelenti. A pragmatikusoknak kétségeik vannak aziránt, hogy bármit feltétlennek tekintsenek, ugyanis kételkednek abban, hogy bármi is nem-viszonyszerű lehet.²² Rorty úgy értelmezi tehát újra e különbségeket, hogy eltekint a feltétlen kötelesség fogalmától. Rövidre zárva itt Rorty gondolatmenetét, Kant-kritikája után rögzíti, hogy a „morális kötelességnek nincs a hagyománytól, megszokástól és szokástól különböző természetű vagy forrása. A moralitás egyszerűen egy új és ellentmondást kiváltó szokás”.²³ A „morális kötelesség” fogalma abban a mértékben lesz kevésbé helytálló, amennyire azonosulunk azokkal, akiknek segítünk: amilyen mértékben megemlíti őket az önmagunk kilétéről mondott történetekben, amilyen mértékben az ő történetük a mi történetünk is.²⁴

²⁰ EIS 38. o.

²¹ Elődeit Rorty számos írásában megnevezi: mindenekelőtt J. Deweyt, F. Nietzsche-t, L. Wittgensteint, M. Heidegger-t és H.-G. Gadamer-t.

²² Vö. MHR 66. o.

²³ MHR 71. o.

²⁴ Vö. MHR 75. o.

3) Mít javasol Rorty a tradicionális etikák helyett? – Rorty helyesebbnek tartja erkölcsi szituációink állandó újraértelmezését, azaz újraleírását, folyamatosan javítva ily módon erkölcsi felfogásunkon. Mindez a morális haladás új értelmezéséhez is vezet: „Mi, pragmatikusok a morális fejlődést inkább egy nagyon nagy, bonyolult, sokszínű takaró összevarrásaként képzeljük el, semmint valmi igazról és mélyről kialakuló egyre tisztább látomásaként.” Mivel „nincs filozófiailag megragadható, körmönfont emberi lényeg”, nem akarjuk „a különös fölé emelkedve az általánost megragadni. Ehelyett meg kellene próbálni egyszerre egy különbséget a minimálisra csökkenteni: a keresztények és muzulmánok közti különbséget egy konkrét boszniai faluban, a feketék és a fehérek közti különbséget egy konkrét alabamai városban”, és hasonlókat. „Abban reménykedünk, hogy e csoportokat ezer apró öltéssel varrhatjuk egymáshoz, ezer apró hasonlóságot idézhetünk fel tagjaik között, ahelyett, hogy egyetlen nagy hasonlóságot, közös ember voltukat határoznánk meg.”²⁵

4) Végül, de nem utolsó sorban itt érdemes megemlíteni, hogy Rorty etikájának bevalott társadalmi szintű törekvése egy valóban liberális demokrácia realizálásának elősegítése. „Ebben a könyvben – írja *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* c. művében – egyik célom, hogy egy liberális utópia lehetőségét javasoljam: olyanét, amelyben az irónia, az itt tárgyalt értelemben egyetemes. Egy metafizika utáni kultúra számomra nem tűnik lehetetlenebbnek egy vallás utáninál, és ugyanúgy kívánatos.”²⁶

Rorty tehát az *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* c. könyvében felvázolta a liberális ironikus ember jellemzőit, aki liberális, amennyiben szerinte „a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk”, és ironikus, amennyiben „szembenéz saját leginkább központi meggyőződéseit és vágyait esetlegességével”.²⁷ A liberális ironikus számára tehát nem léteznek örök változatlan, történelem feletti lények, nincs semminek örök, metafizikai belső lényege, változatlan belső természete. A liberális ironikus számára esetlegesek legfőbb adottságai is: nyelvünk, énünk, közösségünk.²⁸ Mindezen esetlegességekből azonban nem következik a teljes relativizmus nihilje! Rorty ugyanis kihangsúlyozza, hogy „egy meggyőződés, még olyan emberek esetében is képes szabályozni a cselekvést, és tekinthető olyasminak, amiért érdemes meghalni, akik tudatában vannak annak, hogy ezt a meggyőződést nem az esetleges történeti körülményeknél mélyebb dolgok okozták”.²⁹

²⁵ EIS 85-86. o.

²⁶ EIS 14. o.

²⁷ EIS 13. o.

²⁸ Vö. EIS 17-88. o.

²⁹ EIS 209. o.

A történelem feletti, örök belső lényegeket, illetve természet tagadásából viszont következik, hogy Rorty nem fogadhatja el a szolidaritás tradicionális formáját sem. De a szolidaritás bizonyos történetileg adott és talán átmeneti formája iránti ellenségeség nem jelent ellenségeséget általában a szolidaritással szemben. Rorty nem a korábban rejtett mélységekben, nem valami örök, változatlan, lényegi emberség felfedezésében látja a szolidaritás, az emberi együttérzés alapját, hanem inkább elérendő célnak tekinti a szolidaritást.³⁰ „A szolidaritást nem reflexióval fedezzük föl, hanem megalkotjuk. Azáltal jön létre, hogy növeljük más, tőlünk különböző emberek szenvedésének és megalázásának egyéni részletei iránti érzékenységszintünket.”³¹

Rorty tehát értelmezési horizontunkon található, végső célként fogalmazza meg, hogy „morális kötelességünk szolidaritást érezni minden emberi lény iránt”³², de egyúttal tudja, hogy az emberiséggel, minden racionális lényel történő ilyen azonosulás a gyakorlatban lehetetlen. Csupán arra vagyunk képesek, hogy sürgezzük „mi”-tudatunk kiterjesztését, illetve „próbáljuk meg kiterjeszteni „mi”-tudatunkat olyan emberekre, akikről korábban, mint „ők”-ről gondolkodtunk” (vö. 212/3). A liberális ironikusok etnocentrizmusa olyan, amely „arra szánta el magát, hogy bővídjön, hogy egyre szélesebb és változatosabb ethoszt hozzon létre”, mivel ezt a „mi”-t olyan emberek alkotják, akiket az etnocentrizmus iránti kételyre neveltek.³³

Rorty tehát szándékosan megkülönbözteti az „emberiséggel, mint olyan” való azonosulásként felfogott szolidaritást, és a szolidaritást, mint önmagunkban való kételkedést. Kételkedést abban, hogy mi, a demokratikus országok lakói „elég érzékenyek vagyunk mások megaláztatására és szenvedésére”; kételkedést abban, hogy intézményeink alkalmasak e megaláztatás és szenvedés elhárítására. A szolidaritás, mint azonosulás lehetetlen – a filozófusok találmánya, esetlen kísérlet az Istennel való eggyéválás eszméjének szekularizálására. A kételkedésből kiinduló bővítése „mi”-érzésünknek, szolidaritásunknak viszont lehetséges, csak tennünk kell.

Rorty szerint ebben az értelemben van morális fejlődés, és „a fejlődés valóban a nagyobb emberi szolidaritás felé halad”. A modern értelmiségiek legfőbb hozzájárulása pedig e morális fejlődéshez sokkal inkább a szenvedés és a megalázás konkrét változatainak részletes leírása (pl. regényekben és etnográfákban), mint a filozófiai vagy vallási fejtegetések.³⁴

³⁰ Vö. EIS 14. o.

³¹ EIS 14. o.

³² EIS 210. o.

³³ Vö. EIS 219. o.

³⁴ EIS 212. o.

Miként alakul hát megértés-értelmezés folyamata Arisztotelész és Rorty, barátság és szolidaritás viszonyában?

Ismerjük tehát Rorty etikáját, új szolidaritás felfogását, mégis megszólít bennünket Arisztotelész barátság értelmezése. Felfüggesztve „az ókori eleve alkalmazhatatlan a XXI. században” címkéjű előítéletünket, közelebb lépünk Arisztotelész barátság értelmezéséhez, és megkérdezzük: „Lehetséges-e ma is a jóért való barátság?” A válasz pedig igenlő, „csupán” a metafizikai kerettől kell eltekintenünk, és a legfőbb jót kell hermeneutikailag átértelmeznünk. Ekkor a kérdések és válaszok dialektikájában megszületik a horizont-összeolvadás. Rorty számára természetesen nem lehet szó a legfőbb jóért való barátságról arisztotelészi értelemben, ahol a legfőbb jó a boldogság, mint az erények teljessége szerinti élet, hanem csak a „liberális ironikus” attitűd elsajátítására és a szolidaritás fokozására törekvő igaz barátságról.

Arisztotelész barátságfogalma tehát, módosításokkal ugyan, de Rorty etikájába is beilleszthető. Más a filozófiai keret és a cél, de a barátság működése és jelentősége a személyiségejlődés szempontjából azonos. Egzisztenciális struktúráként – és nem örök esszenciaként – felfogott emberi létmódunk ugyanis változatlan, amíg emberek maradunk, és Arisztotelész barátság értelmezése éppen azért tekinthető klasszikusnak, mert e lényegi sajátosságunkra épített. Ahogy André Comte-Sponville fogalmaz: „Arisztotelész viszont megmondta a lényegét, a *Nikomakhoszi etika* két gyönyörű könyvében. A lényeg? Hogy barátság nélkül vétek lenne élni. Hogy a barátság a boldogság feltétele, menedék a boldogtalanság elől, hogy szükséges, kellemes és jó. Hogy „önmagáért szoktunk örülni neki”, s „lényege inkább abban van, hogy mi szeressünk mást, semmint abban, hogy mások szeressenek minket”. Hogy nem megy az egyenlőség egy formája nélkül, amely megelőzi vagy létrehozza. Hogy többet ér, mint az igazságosság és magában foglalja azt, hogy annak legmagasabbrendű kifejeződése és egyben meghaladása. Hogy se nem hiány, se nem összeolvadás, hanem közösség, osztozás, hűség. Hogy a barátok örvendenek egymásnak és a barátságuknak. Hogy nem lehetünk mindenkivel barátok, sok emberrel sem. Hogy a legmagasabb szintű barátság nem szenvedély, hanem erény.”³⁵

A barátság tehát valójában szeretet, hiszen *lényege* abban áll, hogy „mi szeressünk mást, semmint abban, hogy mások szeressenek minket”. De miért ez a lényeg? Azért, mert a szerelemmel ellentétben, ami „csak” állapot, a szeretet: tett, aktivitás. A szeretet ugyanis énkiterjesztés³⁶, pontosabban „hajlandó-

³⁵ André Comte-Sponville, *Kis könyv a nagy erényekről*. Budapest: Osiris Kiadó, 2001. 295. o.

³⁶ Miként történik az énkiterjesztés? Bármilyen pszichés energia tárgymegszállásban történő megnyilvánulását *kathexis*nek nevezik a pszichológiában. Akármit kathektálhatunk (személyt, tárgyat, eszmét, tevékenységet, etc.), és nemcsak a

ság és képesség az én kiterjesztésére saját és mások lelki fejlődésének elősegítése érdekében”.³⁷

A barátság lényege ugyan a szeretet, de *alapja* a reciprocitás, ami nélkül csak jóakatról beszélhetünk. Viszont „azt a jóakaratot, amely kölcsönös-ségen alapszik, már barátságnak nevezzük”. „Szóval a barátoknak (...) jóindulattal kell viseltetniük egymás iránt, s egymás javát kell akarniuk, de úgy, hogy ez ne maradjon titokban előttük”.³⁸ E három előfeltétel nélkül nincs barátság, ugyanakkor Arisztotelész azt is hangsúlyozza, hogy nincsenek eleve adott szabályok, mértékek a reciprocitás realizálásánál. Többek között itt jut szerephez a fronézisz: a tapasztalatainkon alapuló gyakorlati és szituatív okosságunk. Márpedig a fronézisznek Rorty filozófiájában és etikájában is biztos szerep jut, újabb fényes bizonyítékaként Arisztotelész neopragmatikus aktualitásának, hiszen egy olyan elmélet nem nélkülözheti e gyakorlati okosságot, amely „a reménnyel próbálja helyettesíteni a megismerést”, amely a változatlanság biztonságát az önmagát a megjósolhatatlan változás folyamatába vető én bizonytalanásával, a bizonyosságot a képzelőerővel, a büszkeséget a kíváncsisággal helyettesíti.³⁹

Miközben nem tévesztjük szem elől, hogy a mi „barátság” szavunk jelentéséhez képest a görög „philia” kifejezés jelentéstartománya jóval szélesebb (az emberek között kialakuló kölcsönös vonzalom valamennyi formája ide tartozik Sir David Ross szerint⁴⁰), azt is láthatjuk, hogy a barátságnak alapvetően három formája lehetséges: a kellemesért, a haszonért és a jóért való barátság. Legnemesebb formája nyilvánvalóan a legutóbbi, ami azonban magában foglalja az előző két fajtát is. Itt érdemes hosszabban idéznünk Arisztotelész ma is érvényes gondolatait:

„Tökéletes viszont az erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló emberek barátsága. Ezek egyformán kívánják egymás javát, és pedig csupán azért, mert mind a ketten jó emberek, már önmagukban véve is. Márpedig aki barátainak a javát csupán őértük kívánja, az legelsősorban nevezhető

pozitív, de a negatív érzések is (pl. gyűlölet, bosszúvágy) magukban foglalnak kathexist. Az énkiterjesztés tehát a kathexis, azaz a tárgymegszállás folyamatának pozitív változata. A kathektálás során megalkotjuk magunkban az énünkön kívül eső lény vagy dolog belső reprezentációját. Ezáltal a kathexis tárgy személyiségünk részévé vált, és ezzel kiterjesztettük énünk határait. (A negatív érzéseknél is megalkotjuk a belső reprezentációt, de azt nem tartjuk személyiségünk részének.)

³⁷ M. Scott Peck, *Úttalan utakon. A szeretet, a hagyományos értékek és a szellemi fejlődés új pszichológiája*. Láng Kiadó, 1990, 67. o. (Új kiadás: M. Scott Peck: *Járatlan út*. Park Kiadó, 1994.)

³⁸ NE 1155b és 1156a

³⁹ Vö. MHR 87-88. o.

⁴⁰ Vö. Sir David Ross, *Arisztotelész*. Budapest: Osiris Kiadó, 1996. 296. o.

barátnak, mert *mindegyik azt szereti barátilag a másikban, ami annak a lényege, nem pedig azt, ami csak járulékos*; s éppen ezért az *ilyen emberek barátsága meg is marad mindaddig, amíg csak ők maguk erkölcsileg jók*; márpedig az erény maradandó; ebben az esetben mindkét fél nemcsak önmagában véve, hanem barátjával szemben is jó. Mert *a jó emberek önmagukban véve jók, és egymás számára is hasznosak. De éppúgy kellemesek is egymás számára*, mert a jó emberek önmagukban véve is és egymás számára is kellemesek, mert a saját jelleméből fakadó cselekedetekben és a hozzájuk hasonlóknak mindenki gyönyörűségét leli, márpedig *a jó emberek cselekedetei mindig egyformák, vagy legalábbis hasonlóak*. Könnyen érthető tehát, hogy *az ilyen barátság tartós, mert benne mindaz egyesül, aminek a barátban meg kell lennie.*"⁴¹

Nyilvánvaló tehát, hogy a barátság nemcsak cél, hanem egyúttal eszköz is: közösségi önteremtésünk eszköze. Hiszen hiába fürösztjük önmagunkban, csak másban moshatjuk meg arcunkat, és erre talán legalkalmasabb eszköz a barátság. „Mert a barátság erény, vagy legalábbis szoros kapcsolatban áll az erénnyel, s különben is, erre van a legnagyobb szükségünk az élet szempontjából. Barátok nélkül ugyanis senkinek sem lehet kedves az élete, még ha minden jóban része van is...”⁴²

⁴¹ NE 1156b (Kiemelések tőlem – K. S.)

⁴² NE 1155a

AZ IGAZ BARÁTOK BÖLCSESSÉGÉRŐL, S A BÖLCSESSÉG BARÁTAIRÓL HUMANIZMUS – KÉT SZÓLAMBAN¹

NYÍRÓ MIKLÓS

TANULMÁNYOM CÍME A BARÁTSÁG, valamint a filozófia valamiféle jellemzését ígéri, mégpedig oly módon, hogy az a kettő lényegi összefüggését is előrevetíti. A bölcsesség szót eközben annak jelzésére választottam, hogy a filozófiáról itt nem professzionális értelmében, hanem sokkal általánosabban lesz szó – mint ami a gondolkodás mestersége, mint mesteri gondolkodás, gondolkodás a maga tisztaságában. Rossz előjel, hogy a kifejezés: „bölcsesség”, mára meglehetősen népszerűtlen, alkalmasint heves ellenérzéseket kiváltó, vagy éppen cinizmussal fogadott szóhasználat, ha ugyan nem kihalóban lévő kifejezés. A bölcsesség szeretetének mai *megvetése*, illetve *elapadása* olyan jelenség, mely nem szabad, hogy egyszerűen – s jobbik esetben – sajnálkozás tárgyát képezze. „Pozitív” fenoménekről van szó, melyek leírást, elhelyezést követelnek. Ehhez Hannah Arendt *The Life of the Mind* című könyvének egyes fejezeit hívom segítségül, ahol a gondolkodásról és a nem-gondolkodásról éppúgy szó esik, mint a barátságról.² Kifejezetten ez utóbbról, mégpedig a barátság arisztotelészi fogalmáról azonban Hans-Georg Gadamer néhány kései, kisebb írása kapcsán fogok beszélni.³

I.

Arisztotelész etikai írásai egyöntetűen három fajta barátság közt tesznek különbséget: ezek a haszon-, továbbá az élvezet végett kötött barátságok, valamint a jón alapuló barátság. Elemzése során Gadamer nagy hangsúlyt fektet arra, hogy megmutassa: e különböző fajták *analogikus* – egy elsőre való – *vonatkozásban* állnak egymással. Azért fontos ezt aláhúzni, hogy világossá váljék: amit Arisztotelész az igazi barátság elemzése kapcsán felmutat,

¹ E tanulmány elkészítését az OTKA To46757 számú pályázata támogatta.

² Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. [A továbbiakban: *LM*] One-volume Edition. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego-New York-London, 1978. One / Thinking, 3-238. o., különösen pedig a “The answer of Socrates” és a “The two-in-one” alfejezetek, 166-196. o.

³ Hans-Georg Gadamer: „Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik” (1985), *GW* 7, 396-406. o.; „Freundschaft und Solidarität” (1999), in. uő: *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. [a továbbiakban: *HE*] Mohr Siebeck. Tübingen, 2000. 56-68. o.

az ugyan eltérő mértékben, de valamennyi másik formában szintén jelen van. Ennek megfelel, hogy mindhárom fajtának jellemzője a kölcsönösség, s hogy a partnerek előtt nem maradhat rejtve: valami jót képviselnek egymás számára. Továbbá egyaránt közelíthetnek a kiteljesült barátsághoz – a jón alapuló barátságban is „van még valami annak elérhetetlenségéből, ami a tulajdonképpeni, igaz, végső, tökéletes volna, vagyis a jó” – emeli ki Gadamer.⁴ Ám még valami kell hozzá, s ezt a hasonló, ám mégsem baráti kapcsolatok esetei – mint például a jó indulaton, vagy a szimpátián alapulóak – mutatják meg. Valódi összetartozás, vagyis olyan kötelék nélkül, mely az „együttélés” sajátja, e kapcsolatok minden kölcsönösség és kinyilvánítottság mellett is csak a barátságosság vagy szívélyesség esetei maradnak.

Az együttélés e mozzanatára Szókratész az *Oikeion* (a belakott, házias, otthonos) fogalmát használja Platón *Lüsziszében*. Annyi bizonyos, hogy az otthon az együttélés helye, s hogy fogalma a dolgok valamiféle meghittségére utal. Ám eközben nehéz megmondani, mi is volna a tartalma. Szókratész párbeszédeiből kitűnik: ahogy a barátság nem feltétlenül a hasonlatosság vagy a különbözőség mentén épül ki, úgy az együttélés kötelékei sem feltétlenül alapulnak ezeken. Mi több, nem valamely határozott és meghatározható tulajdonságáért kedves számunkra az, ami otthonos. Inkább valamiféle titokzatosság hatja át, melynek nem tudunk elébe gondolni (*Unworden-kliches*): „Az ember az, és egyáltalán nem akarja tudni, hogy tulajdonképpen mi is van itt játékban.”⁵

Mármost a görög gondolkodás egyik nagy teljesítményeként emeli ki Gadamer, hogy e titokzatosságnak utána gondolt, s fogalmára juttatta. Arról a szókratikus-platóni gondolatról van szó, amely annak leírásaként, ami otthonos, az *önmagunkkal való barátságot, a lélek önmagával való egységét* jelöli meg, s azt az igazi, áttételesen pedig valamennyi barátság alapjának és feltételének tekinti. E gondolatot Arisztotelész nevezte meg először az *önszeretet* (*philautia*) fogalmával. Gadamer egyenesen így fogalmaz: „az önszeretben a másokkal való minden lehetséges kötelék, s az önmagunkkal szembeni mindenféle kötelezettség igazi alapját és feltételét kell felismernünk.”⁶ Más szóval, ha az ember nem képes önmagával kiegyezni, a másokkal való együttélését is idegenség fogja áthatni. S ahol a lélek nem jut összhangra önmagával, ott nem fogja felismerni önmagáért való kötelezettségeit sem, s csakis rá vonatkozó, vagyis külső kötelezettségekről lesz tudomása. Noha Gadamer nem mondja ki, mégis nyilvánvaló: e pozitív értelmű önszeretnek a megjelenése a *görög humanizmus születési pillanata*. Nagyszerűsége

⁴ H-G. Gadamer: *HE*, 62. o.

⁵ Im. 60. o.

⁶ Uo.

éppen abból fakad, hogy leleplezi az emberi önszeretethez általában tapadó rossz hangzás egyoldalúságát. Kétségtelen, hogy az önzés érénytelensége, vagy a nárcisztikus önszeretet illúziói egyaránt részét képezik az emberi természetnek. Éppen ez teszi oly törékennyé, kiszolgáltatottá, ám egyúttal oly értékessé is e gondolatot.

Mint önmagunkkal kötött barátság, az önszeretet olyan közép, mely egyaránt elhatárolódik a visszás önszeretettől, de az önmegvetéstől is, az önelidegenüléstől, de az önmagunknak való elégségességtől is. Egyfelől meghaladja az önmagunkkal szembeni idegenséget, hiszen e barátság épp annak a jele, hogy megtanultunk *együtt élni* önmagunkkal. Ez az „együtt” nem pusztán egymás mellettség: a kölcsönös *másság* itt az „*egymással*” kölcsönösségévé szerveződik át. Az önmagunkkal kötött barátságban köttetik meg az első kötelék, mely minden további, másokkal létrejövő kötelék lehetőségfeltétele. Gadamer olvasatában a közös érzék arisztotelészi fogalma éppen ezt, „az önmagával való együttlét jelentésdimenzióját [jelöli], mely minden észleléshez és gondolkodáshoz hozzátartozik, s a *phília* alakjában a másikkal való együttlét szélesedik ki”.⁷ Valószínűsíthető, hogy ez a pozitív értelemben vett önszeretet csak Szókratész korában jelent meg. Jelentőségét azonban Gadamer szerint nem lehet eléggé túlbecsülni: „Európa azért Európa – írja –, mert a görög élet effajta igazi, megélt szolidaritása valami páratlant tudott a fenyegető kelettel szembeállítani.”⁸

Másfelől az önszeretet elhatárolódik az autarkiatól is, melyben a teljes önbirtoklás ideálja fejeződik ki. Noha az autarkia Arisztotelésznél is szoros összefüggésben áll a boldogsággal, e sztoikus ideál valami lényeginek van híján. Gadamer rámutat, hogy Arisztotelész fő érve e tekintetben a következő: „az ember sokkal jobban tudja szemlélni embertársait s az ő cselekedeteiket, mint önmagát s a maga tetteit”⁹. A barátság lényegi voltát az magyarázza tehát, hogy „az ember könnyebben képes megismerni embertársait, mint önmagát”¹⁰. Az autarkia ideálját Arisztotelész így az emberi *önismeret* követelménye felől vonja kérdőre. Nem igényel különösebb bemutatást, hogy e követelményt az ember soha nem teljesítheti be. Ám az önismeret ezen túlmenően *nehéz dolog* is: illúzióink, elfogultságaink állnak az útjában. Különösen e tekintetben kap szerepet a *barát*, hiszen ő olyan, mint az önismeret tükré. Arisztotelész mondja, hogy „a barát nem egyéb, mint önmagunknak a mása.”¹¹ Ám nem egyszerűen egy másik önmagunk, „egy szív és egy lélek”, akitől folyvást visszaigazolást várhatunk. Hiszen olyan tükröt állít

⁷ H-G. Gadamer: *GW* 7, 405. o.

⁸ H-G. Gadamer: *HE*, 61. o.

⁹ Arisztotelész: *Nikomachoszi Etika* [a továbbiakban: *NE*], 1169b35.

¹⁰ H-G. Gadamer: *GW* 7, 403. o.

¹¹ Arisztotelész: *NE*, 1169b5, 1170b5.

elénk, amelyben önmagunkat a mindkettőnkre nézve kötelező érvényű, azaz közös jó fényében látjuk viszont. Ezt pedig nem annyira követelményként, mint inkább olyan kiteljesedésként tapasztaljuk meg, melyben „a ’jobb önmagunknak’ való odaadás”¹² mozzanata rejlik. Ezt Arisztotelész az erény barátságának nevezi. Gadamer pedig hangsúlyozza, hogy az így nyert önismeret „több, mint a jó szándék, vagy a lelkiismeretszerű felbuzdulás bensőségessége”.¹³ Amiben részesedünk, az nem valamiféle érzület, hanem az együttes életben való reális beágyazottság.

Az önmagunknak való elégségességet Arisztotelész tehát a hozzátartozó baráti viszonyokkal együtt gondolja el. Ám ezen túlmenően Gadamer olvastat rámutat arra is, miként alapozza meg e tézist maga Arisztotelész. Eszerint a barátságról szóló tan az *istenivel való összehasonlítás*on nyugszik. Amennyiben az isteniben a beteljesedett létezést látjuk, úgy a rá vetett pillantás egyúttal önnön korlátaink belátását vonja maga után. Ám ugyanez a pillantás áll a háttérben annak is, hogy a barát „létben, önérzetben, életgazdagságban való gyarapodást jelent”¹⁴ a számunkra. Hiszen nem a szükség, hanem a kiválóság szomjazása vezet csak el az igazi barátsághoz. Azzal ugyanis, hogy „a barát belép helyettünk”, s helyettünk is gondolkozik, ahhoz közelíthetünk, ami az istenek sajátja: a folytonos jelenléthez, éberléthez, önprezenciához a „szellemben”. Csak ha az ember igazi lényege az istenihez való hasonulásban áll, csak akkor alapozható meg, hogy miért képezi a barátság az emberi boldogság lényegi részét.¹⁵ A tökéletesedés vágya nélkül nem látható be, hogy a boldogságát kereső ember miért szorulna igazi barátokra.

II.

Hannah Arendt a fentiekkel vonatkozásba hozható elemzése lényeges pontokon hoz újat Gadamer e klasszikusnak nevezhető értelmezéséhez képest. Mint látni fogjuk, a barátság jelenségét Arendt a gondolkodás dialógusának feltételeként értelmezi. Ezzel a hangsúly kifejezetten magára a gondolkodási folyamatra tevődik át, ám ily módon a barátság görög fogalma leválik az erény kérdéséről, s kívül kerül annak sajátos teológiai összefüggésein is. Ez a mozgás láthatóan valamiféle morálisan semleges gondolkodási aktivitás képéhez vezet, mely ily módon egyetemes jelentőségében léphet fel. Ennek tükrében veszi számba Arendt mind a nem-gondolkodás, mind pedig a gondolkodás veszélyeit. Célja eközben az, hogy választ találjon vezérkérdésére, mely a gondolatlanság és a gonosz (*evil*) lehetséges összefüggését feszegeti.

¹² H-G. Gadamer: *GW* 7, 405. o.

¹³ Vö. uo.

¹⁴ H-G. Gadamer: *GW* 7, 403. o.

¹⁵ Vö. Im. 405. o.

E kérdésfeltevés a gonosz banalitásának közismert arendti tételéhez kapcsolódik, melyet Eichmann pere kapcsán, de a harmadik birodalom, s általában a totalitárius társadalmak lehetőségességén megrökönyödve fogalmazott meg.

Jelen összefüggésben Arendt Szókratész két kijelentéséből indul ki.

1) „Jobb elszenvedni az igazságtalanságot, mintsem elkövetni azt.”¹⁶ Továbbá 2) „Jobb nekem, ha a lantom hamis [...], vagy emberek sokasága nem ért egyet velem, mintsem hogy énnekem, *lévén egy*, kelljen diszharmonióban lennem magammal, ellentmondva önmagamnak.”¹⁷ Arendt hangsúlyozza, hogy e kijelentéseket *komoly tévedés* volna morális megfontolásokként érteni. Sokkal inkább úgy kell tekintenünk rájuk – indítványozza –, mint amelyek tisztán a gondolkodás tapasztalatából származó belátások. Eszerint e megfogalmazások olyasmit állítanak, amit maga a gondolkodás aktivitása követel meg, úgyszólván önnön lehetőségének feltételeként. Látható, hogy – *így* közelítve – közvetlen összefüggésbe kerül az igazságtalanságként értett rossz, s az egyáltalában vett – vagyis nem csak a morális – gondolkodás, mégpedig oly módon, hogy az igazságtalan cselekedet elkerülése valamiképpen a gondolkodás nem-morális követelményeként jelenik meg.

A második kijelentés, melyben Szókratész arról beszél, hogy ő „egy önmagával, s ezért nem kockáztathatja az önmagával való meghasonlást”¹⁸, már közvetlenül a gondolkodás ügyét érinti, s az önazonosság és az azon belüli lehetséges különbség kérdéseit veti fel. E problémakör kapcsán fontos és sajátosan arendti következmények adódnak.

Vitakozva Platón *Szofistájával*, s az azt interpretáló Heideggerrel is, Arendt elveti a felfogást, mely szerint minden entitásban eleve rejlene valamilyen különbség, melynek szintézise révén adódna az entitás azonossága. Szerinte a jelenségek világában minden egyként és önazonosként jelenik meg, a különbség mozzanata csakis a dolgok pluralitásából fakad. Eggedül a mentális *ego*, kitüntetett értelemben pedig a gondolkodás sajátja az, hogy önmaga és ugyanakkor önmagáért való, vagyis hogy egy bizonyos *kettő-az-egyben* jellemzi. A jelenségek szférája és a mentális szféra ily módon élesen elkülönül: az előbbi önazonos entitások *pluralitása* alkotja, míg az utóbbi a különbséget már mindig is magában foglaló mentális *ego* dimenziója.

¹⁶ Vö. H. Arendt: *LM*, 181. o. Az idézet Platón: *Gorgiasz* című dialógusából való (474b). In: *Platón összes művei. I.* Ford. Péterfy J., Európa. Budapest, 1984. 532. o. Péterfy fordításában: „én is, te is és mindenki más rosszabbnak gondolja, ha valaki igazságtalanságot követ el, mint ha elszenved”.

¹⁷ Vö. H. Arendt: *LM*, 181.o. Az idézet Platón: *Gorgiasz* című dialógusából való (482c). In: i.m. 557. o. Péterfy J. fordításában: „[...] jobb, ha lantom húrjai nem hangzanak egybe; [...] s az emberek mind ellentmondanak nekem; mint ha lelkemben nincs összhang, hanem ellentmondás.”

¹⁸ H. Arendt: *LM*, 183. o.

E második szférán belül Arendt határozott különbséget tesz *tudat* és *gondolkodás* közt. A tudat aktusai, hasonlóan az érzéki tapasztalathoz, intencionális és ennél fogva kognitív aktusok. Ezek elgondolnak *valamit*. Eközben a tudat már mindig is magában foglalja a különbség, közelebről a dualitás mozzanatát: valamit önmagával együtt fog fel, tudatában van valaminek s egyúttal önmagának. Ezen együtteség árulkodik arról, hogy a tudat valamiképpen önmagáért van, magáértvaló. Ez utóbbi sajátja a gondolkodásnak is, mely azonban nem intencionális: nem valami-*t* ragad meg, hanem valami-*ről* folyik. A gondolkodási aktus dialogikus: hangtalan beszélgetés – ahogyan Platón is nevezte. Elvonult, de nem magányos folyamatról van szó: önmagam társaként foglaim értelmét kutatom, kérdéseket intézek önmagamhoz, s kérdéses válaszokat adok rájuk. E tisztán diskurzív folyamat Arendt szerint nem más, mint a *tudat* lényegi dualitásának az *aktivizálása*. Mint fogalmaz: „Amit a gondolkodás a maga soha véget nem érő folyamatában aktualizál, az a különbség, mely merőben nyers tényként (*factum brutum*) adott a tudatban.”¹⁹

Mindez néhány lényeges további következménnyel jár. Tudatosság nélkül nem lehetséges a gondolkodás, éppen amennyiben az utóbbi az előzőnek az aktualizálása. Mármost Arendt szerint pusztán a tekintetben, hogy tudatában vagyunk önmagunknak, vélhetően nem különbözünk – legalábbis – a magasabb rendű állatoktól. Az embert először az különbözteti meg mind az állatoktól, mind pedig az istenitől, hogy képes a tudat említett aktualizálására. „[...] a tudat csak ebben a humanizált formájában válik [...] az ember kitüntető jegyév” – írja.²⁰ Ha azonban a mentális dualitás *merő aktualizálásában* pillanthatjuk meg sajátosságunkat, ha attól tudhatjuk magunkat embernek, hogy képesek vagyunk végbeinni a gondolkodás *merő aktivitását*, akkor nem természetből, születésünknél fogva, hanem csakis ezen képességünk aktivizálása révén töltjük be emberi mivoltunkat. Valóban, Arendt ki is jelenti: „Teljességgel lehetséges egy gondolkodás nélküli élet; ekkor az elmulasztja kifejteni saját lényegét – s ez nem pusztán értelmetlen; ez nem teljesen élő. A nem-gondolkodó emberek olyanok, mint az alvajárók.”²¹

Mint a dolgok elvonult „szemügyre vétele”, a gondolkodás nem „jóság vagy elvetemültség, ahogyan nem is intelligencia vagy butaság kérdése”.²² Egyáltalán nem a néhányak kiváltsága, hanem mindenkinben meglévő, mindig is jelenlévő képesség, ahogyan a gondolatra való képtelenség is folyton velünk van. Továbbá azzal, hogy a gondolkodás pusztán a tudatban rejlő *különbséget* aktualizálja, maga mögött hagyja a tudat intencionalitását.

¹⁹ Im. 187. o.

²⁰ Uo.

²¹ Im. 191. o.

²² Uo.

Ennélfogva az, amihez e dialogikus folyamat tarthatja magát, immár *nem lehet az igazság* (mint valamely adottságnak való megfelelés) – sem az intuíció, sem pedig az elme adott szerkezetén nyugvó logikai érvelés formájában. A gondolkodás lényege inkább magában az aktivitásban rejlik, nem pedig igaz vagy hamis eredményeiben, gondolatainak minőségében. Mi az tehát, amit e folyamat kritériumának tekinthetünk?

Ezen a ponton, vagyis a dialogikus gondolkodási folyamat mértékét vagy kritériumát firtató kérdés kapcsán merül fel a barátság fogalma. Annak, aki azt végbeviszi – s Szókratész az, aki ezen aktivitást a maga tisztaságában felfedezte – egyetlen dologra kell ügyelnie: fenn kell tartania e dialógus lehetőségét, más szóval a beszélgető partnereket baráti viszonyban kell tartania, akik nem vesznek végérvényesen össze. Az embernek magával kell barátságot kötnie, ha teret akar hagyni a gondolkodás lehetőségének. A keresett kritérium tehát az, hogy szót értsünk magunkkal, megegyezzünk, s ne mondjunk ellent önmagunknak. Máskülönben önmagunk ellenfelévé, ha ugyan nem ellenségévé válunk, mely a dialógus végét jelenti. Arendt ebben a szellemben interpretálja az ellentmondásmentesség arisztotelészi törvényét, s Kant kategorikus imperatívuszát is. Mindkettőben az fejeződik ki ugyanis, hogy „jobb elszenvedni az igazságtalanságot, mintsem elkövetni azt, hiszen barátja maradhatsz a szenvedő félnek, ám ki akarna barátja lenni s együtt élni egy gyilkossal?”²³ Más szóval a gondolkodás elvonult, ám nem magányos óráiban egy fedél alatt kell élnem azzal, aki részt vett a világ dolgaiban. Nem szabad olyat tennie, ami az együttélést veszélyezteti.

A *Nikomakhoszi Etikában* ezt olvashatjuk: „a becsületes ember mindig egyensúlyban van önmagával”, „a rossz emberek [viszont] állandóan önmagukkal való meghasonlásban élnek”; „a gonosz ember mindig is a más társaságát keresi, önmagától pedig menekül”, „lelke örökké tusakodik”.²⁴ Arendt viszont valami mást mond: „Az a személy, aki nem ismeri a hangtalan tanácskozást (*intercourse*) (melyben mi felülvizsgáljuk, amit mondunk és teszünk), nem fogja bánni, ha ellentmond önmagának, s ez pedig azt jelenti, hogy sohasem lesz képes számot adni arról, amit mond vagy tesz; s kész lesz arra is, hogy elkövessen bármiféle bűncselekményt [...]. A rossz emberek – Arisztotelész dacára – *nem* 'bánnak meg mindent'.”²⁵ Eszerint csak annak jobb elszenvednie, mint elkövetnie az igazságtalanságot, aki önmaga barátja *kíván lenni*.

Az e kívánságban rejlő *erosz*-t, a gondolkodás sajátosságait Szókratész paradigmaticus figurájáról olvashatjuk le. Szókratész, a bögöly, csípésével gondolkodásra készíti a tunyákat, ébrenlétre ösztökéli az alvajárókat. Szókra-

²³ Im. 188. o.

²⁴ Arisztotelész: *NE*, 1169a10, skk.

²⁵ H. Arendt: *LM*, 191. o.

tész, a bába, segédkezik a gondolatok megszülésében, ám egyúttal ő tudja azt is, melyik gondolat életképes, s melyik elvetélt. Tehát csak ő szabadíthatja meg beszélgetőtársait a gondolkodás útjában álló felülvizsgálatlan előítéleteiktől. Szókratész, a szibbasztó rája, mely érintésre bénít, zavarodottságba, megrökönyödésbe taszít kérdéseivel. Ő maga is, s akit csak megérint, a világ számára bénultan temetkezik gondolataiba. Nem tesz egyebet, mint hogy leleplezi az emberek vélt bölcsességét. Visszautasítja a vádat, hogy ezzel megrostaná a fiatalokat, noha nem állítja azt sem, hogy jobbá tenné őket. Mindazonáltal a gondolkodást a lehető legnagyobb jónak ítéli, mely a *poliszt* érheti.

A gondolkodás nem torkollik tanokba, nem valamiféle tudásként jelenik meg a világban, nem alkot értékeket, nem igazol magatartási szabályokat. E tekintetben nemigen van a társadalom hasznára. Meddő aktivitás, ahogyan a viselősség életkorán túllévő bábák is azok. Amint megjelenik a világban, éberségre ösztökélve az alvajárókat, megbénítja dolgaik folyását. A bögöly és a rája kiváltotta hatás egyazon mozgás, egyetlen átalakulás két aspektusa. Ez a jelenségvilágból a gondolat világába, a holdkórosságból az éberségbe való átmenet. Azáltal tör be a világba, s ragadja ki onnan résztvevőit, hogy kérdésessé, problematikussá teszi a rögzült gondolatokat. Ezt teszi saját közegében is. A véget nem érő dialogikus mozgás a használt ám nem felülvizsgált fogalmak mögöttes értelmére kérdez, s ezáltal folyvást cseppfolyóssá teszi azt, ami magátólértetődőségében eddig fagyott gondolatokhoz volt hasonlatos. Ezért szükségképpen destruktív arra nézve is, amihez a gyakorlatban tarthatnánk magunkat. Maga a gondolkodó nem azokhoz a szabályokhoz igazodva fog cselekedni, melyek a világ rendjét alkotják. Egyedüli kritériumként csak az önmagával fenntartandó harmónia követelményét tartja szem előtt. Ez az önmagával kötött barátság – melyet később majd lelkiismeretnek hívnak – távol tartja őt ugyan a morálisan rossz tettektől, ám egyúttal aláás minden magatartási szabályt, értéket és mértéket, mely az alvajárók tetteit vezérelhetné.

A gondolkodás legnagyobb veszélye azonban abban rejlik – mutat rá Arendt –, hogy a hivatlanok kezében ellentétébe fordulhat, s a *nem-gondolkodó rutin* szolgálatába hajtvá nihilizmusba torkollhat. Ugyan a gondolkodásnak nincsenek kézzelfogható tanai, ám nagyon is van önmagával szemben támasztott követelménye. A nem-gondolkodók által mozgatott destruktív potenciál viszont nem ismer ilyen követelményt, s a gondolkodás végét célozza, olyan eredményeket tehát, melyek „szükségtelessé tennék a további gondolkodást”.²⁶ A nihilizmus ennyiben nem közvetlenül a gondolkodásnak, hanem az önmaga ellen forduló gondolkodásnak az eredménye. Benne ugyanaz az alvajáróság munkál, mint a konvencionálisban, ám ellentétes előjellel:

²⁶ Im. 176. o.

„hitvallása az érvényben lévő un. pozitív értékek tagadása, melyekhez [azonban] maga is kötődik.”²⁷

Ezzel szemben a végképp nem-gondolkodók, akik tehát nem veszik fel arzenáljukba a gondolkodás potenciálját sem, társadalmi magatartásukban készen kapott szabályokhoz tartják magukat. Nem ezen szabályok tartalma az, ami lényeges a számukra, mint inkább az, hogy birtokában vannak ilyeneknek. „Minél szilárdabban ragaszkodnak a régi kódhoz, annál buzgóbban fognak alkalmazkodni az újhoz [...]”²⁸ Az alvajárók világában könnyű szerrel átfordíthatóak még a legalapvetőbb morális parancsolatok is.

Ezzel visszakanyarodtunk kiinduló megfontolásainkhoz. Amennyiben a bölcsesség szeretetének – mint a gondolkodás ügyének – a megvetése (a nihilizmus), illetve az elapadása (az alvajáróság) valóban a jelenkor lát-leletének lényeges mozzanatai, úgy az érintett nézőpontokból ítélve nem egyszerűen egy modern vagy éppen egy posztmodern, hanem sokkal inkább egy embertelen kort élünk. Mint láttuk, Gadamer arisztoteliánus értelmezése szerint az igaz barátok bölcsessége az erény szeretetében, a tökéletesedés, a teljesség iránti vágy sajátos *erosz*ában rejlik. Arendt morálisan semlegesített és profán értelmezésében viszont, melynek hőse Szókratész, a bölcsesség barátai a gondolkodás merő aktivitásának a fenntartásában érdekeltek, s ez úgyszólván csak lehetőségfeltételként implikálja az erényesség követelményét. Noha a két megközelítés mélyebb összevetése szélesebb körű vizsgálatot igényelne, annyi biztonnal állítható, hogy akár az erény, akár a gondolkodás ügye felől közelítik is azt, a barátság, különösképpen pedig az önmagunkkal kötött barátság mindkét értelmezésben az ember-volt lényegének egyik alapkategóriáját képezi. Közös ugyanis e két megközelítésben, hogy bennük a barátság fogalma egyaránt az *éberlét* alapvető emberi igénye felől értelmeződik. A bölcsesség szeretete márpedig, ha azt nem másként, mint az éberség iránti igényként értjük, egyetlen kor számára sem válhat idejétmúlt eszménnyé.

²⁷ Uo.

²⁸ Im. 177. o.

INTERSZUBJEKTIVITÁS, EROSZ, BARÁTSÁG

ULLMANN TAMÁS

A BARÁTSÁG FOGALMA olyan szövedék, amelynek szálai nem futnak össze egy jól meghatározható csomópontba. Túl sokféle árnyalata és aspektusa van ahhoz, hogy egyetlen definícióval vagy leírással meg lehetne ragadni. Vagyis aligha beszélhetünk a „barátságról” általában: a fogalom filozófiai, erkölcsi, pszichológiai vagy politikai vizsgálata egészen eltérő aspektusokat mutat meg. Az alábbi vizsgálódásban arra teszek kísérletet, hogy a fenomenológia felől közelítsem meg ezt a nehezen megragadható fogalmat. Elsősorban Marc Richir műveire fogok támaszkodni és az ő megközelítésében igyekszem értelmezni interszubjektivitás, barátság és erosz kapcsolatát.

A FENOMENOLÓGIA ÚJ PARADIGMÁJA

Hogy az interszubjektív viszonyokon belül el tudjuk helyezni a barátságot, ahhoz magát az interszubjektivitás fenomenológiáját kell még egyszer alaposan átgondolni. Többek között erre a feladatra vállalkozik Marc Richir néhány utóbbi könyvében.¹ Fenomenológiai alapállását jól mutatja, hogy a Heideggeri gondolkodás nagyszabású „metafizikájával” szemben a husserli alapokhoz és a részletező leírásokhoz való visszatérést sürgeti. Az interszubjektivitással kapcsolatban mind Husserl túlságosan is az intencionális struktúrára épülő és az észlelés mintájára működő leírását, mind Heidegger leegyszerűsítő *Mitsein* fogalmát elutasítja. Érdekesebb azonban az a tény, hogy még azzal a Lévinassal szemben is kritikus, akinek az életműve szinte nem is áll másból, mint az alteritás elgondolásához vezető utak felkutatásából. Lévinas gondolkodói nagysága kétségbevonhatatlan, ám az alteritás jellemzését a fenomenológiától egyre inkább elszakadva, mehökkentő és túlságosan spekulatív fogalmakat bevezetve tette.² Lévinassal és Heideggerrel szemben Richir megpróbál visszatérni a fenomenológia módszeréhez, vagyis a szemlélet elmélyült elemzéséhez. Ez a nagyszabású feladat a fenomenológia egész architektonikájának az újragondolását igényli, és Richir egyenesen a fenomenológia új alapvetésének kidolgozását tűzi ki célul.

Gondolkodását legkorábbi írásai óta jellemzi az a törekvés, hogy a tapasztalatot dinamizmusában, vagyis mint eleven, változó, alakuló, időben zajló és időben kibontakozó tapasztalatot ragadja meg. Ez a törekvés az időtudatra

¹ Marc Richir: *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble, Millon, 2000.; *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble, Millon, 2004.

² *Phénoménologie en esquisses*. i.m. 8. o.

vonatkozó elemzések elmélyítését, a sematizmus kérdésének újragondolását, valamint tapasztalat és fogalmiság viszonyának tisztázását igényelte. A szóban forgó elemzések a *Sinnbildung* és a *Sinnstiftung* megkülönböztetése köré szerveződtek. Az értelem „megalapítása” vagy „rögzítése” mindig kimerevíti, formába önti és elrendezi azt, ami az értelemképződésben még dinamikus formátlan-ságban és többértelműségben van jelen. Ez a rögzítő törekvés azonban nem csupán formába önti, hanem el is fedi az értelemképződés elevenségét, és olyan gondolati alakzatokhoz vezet, amelyek azzal kecsesgátnak, hogy lehetővé teszik a tapasztalat leírását, ám valójában meghamisítják azt. A fenomenológia feladata tehát az, hogy kiszabadítsa a *Sinnbildungot* a *Sinnstiftung* által ránk kényszerített látszatok alól. Ekkor azonban nem a nyers káoszba nyerünk bepillantást: az értelemképződés mozgása ugyan instabil, fogalmilag rögzítetlen és időbeli jelene nincs, ugyanakkor – és ez Richir egyik fő tétele – mégsem nélküli a kohéziót. Legutóbbi könyveinek alap gondolata úgy foglалható össze, hogy az értelemképződés instabil mozgását csak akkor tudjuk megragadni, ha a leírásban nem az észlelés modelljét követjük, ahogy azt Husserl és őt követően fenomenológusok nemzedékei tették. Egy egészen más modellt kell keresnünk, ha nem akarjuk meghamisítani az értelemképződés eleven dinamikáját: ezt a modellt pedig meglepő módon nem a tudat-élet valamilyen rögzíthető tevékenységéből, hanem az egyik legnehezebben megragadható, illékony, gyakran kaotikus és álomszerű mozgásból, a fantázia tapasztalatából nyerhetjük. A fantázia fenomenológiai leírása lesz az a sajátos alapzat, ami lehetővé teszi a fenomenológia egész architektonikájának újragondolását. A fenomenológia kezdettől fogva foglya volt az észlelés modell-jének: a tapasztalatot felfogásértelem és felfogástartalom szintéziseként gondolta el, ahol a jelentésszerű formát mintegy betölti az érzéki anyag. Bármilyen kifinomult és aprólékos legyen is a fenomenológia husserli formája, alapvetően minden problémát erre a sémára vezet vissza. Még az időtudat – egyébként rendkívül árnyalt – leírása is foglya marad ennek a sémának (amennyiben a retencionális modifikációt az észlelt tárgy vetületeinek sorozatához hasonlóan ragadja meg), és ugyanezért nem képes Husserl az interszubjektivitás fenoménjével sem megbirkózni. Richir tehát az egész alapmodell átalakítását tűzi ki célul és egyenesen egy új paradigmáról beszél.

FANTÁZIA ÉS IMAGINÁCIÓ

Az értelemképződés fenomenológiai leírásának első és talán legfontosabb lépése fantázia (*Phantasia*) és képzelet/képtudat (*imagination*) elkülönítése és szembeállítás. Richir a husserli elemzéseket³ elmélyítve egy radikális

³ Edmund Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. (Husserliana XXIII.) hrsg. von E. Marbach, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1980.

gesztussal megállapítja, hogy a „*Phantasia*” nem az intencionális aktusok sorában az egyik, hanem egy ezeket megelőző tudati réteghez tartozik és legalább annyira alapvető, mint az időtudat. Husserl többször kijelenti, hogy a tudat konstitutív rétegei közül a legelső és legalapvetőbb az időtudat áramló eleven jelene. Richir vizsgálódásai után ehhez hozzátehetnénk: a legalapvetőbb konstitutív réteg nem csak időtudatként jelenik meg, hanem fantáziaként is. Mit jelent azonban pontosan fantázia és imagináció, képzelőerő szembeállítás? Nagyon tömören úgy foglalhatnánk össze, hogy egyrészt ami a fantáziában még nem intencionális, az az imaginációban már intencionálissá válik, és másrészt a fantáziát mindig el is fedi az imagináció. Az alapstruktúrát a husserli képtudat elemzése adja. Bármilyen egyszerű kép tapasztalatakor megkülönböztethetjük a kép-dolgát (azt a fizikai hordozót, ami a térben előttünk van: vászon és festékrétegek, vagy fotópapír, stb.), a kép-tárgyat (azt a sajátos ábrázolást, ahogy a kép az illető dolgot megmutatja, pl. egy lovat oldalról) és végül a kép-szüzsét (magát azt a dolgot, amit a kép ábrázol: a lovat, amin évekig lovagoltam és tudom a nevét, születési évét, stb.). Ez a három összetevő minden leképező, vagyis valamit ábrázoló képnél megkülönböztethető. A kép-szüzsé, noha képzeletbeli és létezését éppen ezért nem okvetlenül állítjuk, mégis csak rendelkezik egy meghatározott intencionális struktúrával és egy bizonyos „kvázi-pozicionalitással”. Ugyanolyan dolog mint a világ összes többi dolga, csak épp nem állítunk semmit a létezésével kapcsolatban, a képtudat ugyanis – husserli fogalmakkal – nem-thetikus aktus. Ezzel szemben a kép-tárgy meghökkentő, sőt egyenesen rejtélyes jellemzőkkel bír. Például a képet szemlélve a dologra, a kép-szüzsére irányul a figyelmünk a kép-tárgyon keresztül. A lovat magát látjuk, nem pedig azt, hogy a jobb oldala felől jelenik meg a képen. A figyelem megfordításával természetesen tárggyá tehető ez a speciális ábrázolási mód, vagyis az a vetület, ahogy a képen megjelenik a ló, de normális esetben a képen keresztül magára a dologra irányulunk és a kép-tárgy „láthatatlan” marad. Ennek a következtében a képstruktúrán belül mindig van egy összetevő a két rögzíthető szélső pont, a kép anyagi hordozója és a kép intencionális tárgya között, ami megmarad a maga furcsa, vibráló meghatározatlanságában. A figyelem nem válik ketté, mégis a kép-szüzsére irányuló figyelem peremén ott fog lebegni mint egy délibáb a kép képisége maga, az a rejtélyes tény, hogy azon a tárgyon ott (vászonon, fotópapíron, stb.) megnyílik a tér és látni enged valamit, ami nem ebben a térben, nem itt és nem most van. Ez a megnyílás, amit a figyelmünkkel sohasem tudunk elkapni, hírt ad a tudat mozgásának egy olyan rétegéről, amire nem érvényesek az intencionális leírás foglalmi.

A másik megnyilvánulása ennek a furcsa tudati eldöntetlenségnek az a fenomén, amikor úgyszólván beleveszünk egy képzeleti aktusba. Beleképzeljük magunkat egy helyzetbe, aminek adott esetben semmi köze a valósághoz, ám mégis olyan élelenséggel pereg le a szemünk előtt, hogy a figyelmünket

teljesen magára vonja. Husserl ilyenkor *Ichspaltung*-ról, énhasadásról beszél, hiszen megmarad a valóságos tudatunk énje (nem teljes hallucinációról van szó), ugyanakkor a képzelt helyzetben működő énünk elszakad ettől a valóságos éntől. Itt is egyfajta vibráló kettősség jön létre az itt és most ténylegesen működő énje és a képzelt helyzetbe belevesző én között. Az én természetesen ugyanaz marad, tud a környező világról, sőt arról is, hogy most éppen képzelődik, ám a képzelt helyzet olyan erős ingert jelent, hogy a figyelem feloldódik a képzeletbeli világban. Az ennek ez a kettős helyzete és eldönthetetlen ingadozása két különböző nézőpont között ugyancsak a mélyebb szinteken működő és intencionálisan még nem rögzített fantázia lenyomata az éber tudatban. Nem arról van szó, hogy a valóságos én és a képzelt én elválik egymástól, hanem arról, hogy az önmagát valóságosnak tudó én peremén megjelenik egy önmagáról egyáltalán nem tudó és a képekben feloldódó, fantáziáló én. Más szóval: mintha az önmagáról tudó én mögül a fantáziálásban kibukkanna a tudati elevenség egy eredetibb állapota.

Ezzel párhuzamosan pedig beláthatjuk, hogy a fantáziálásban nem képek lebegnek előttünk, hanem egy egész világ nyílik meg sajátos atmoszférával és alkalmanként erős érzelmi hatással. Richir abban látja Husserl forradalmi újítását, hogy a fantáziát nem képi viszonyként, vagyis nem belső képként ragadja meg, hanem fantázia-megjelenésként, amit világosan meg kell különböztetni az észlelés-megjelenéstől. Vagyis noha a fenomenológia minden hagyományos leírását az észlelés modellje vezette, még a képtudatról szóló elemzéseket is, Husserl volt annyira érzékeny, hogy képes volt a maga által felállított modellen túllépni és a fantázia elemzésében megpillantani valami olyasmit, ami természeténél fogva különbözik mindenfajta észlelési vagy képi intencionalitástól. A fantázia alapvetően két okból borítja fel a reprezentáció észlelési modelljét. (1) *A fantázia temporalitása nem rögzíthető egyértelműen a jelenben.* A fantáziában a kép-tárgy nem úgy van előttünk mint egy kép esetében, nincs is jelen, abban az értelemben, ahogy egy kép jelene mégis csak megragadható a közvetlen anyagiságán keresztül. Csak a mindenkori valóságos, észlelési tudatom köthető egy jelenhez, a fantáziatudat azonban nem. A fantázia időisége azért nem egyértelmű, mert egyrészt elemei között nincs olyan átfedés, ami alapján egy kijelölhető jelen pillanaton belül egyidejűségről beszélhetnénk, másrészt a képzelet valami nem jelenlévőnek a tudata, nem-jelen-tudat (Nichtgegenwärtigkeit-Bewusstsein). (2) *A fantázia tárgyvonatkozása nem rögzíthető intencionálisan,* amennyiben a fantáziában tudat és tárgy nem úgy állnak szemben mint az észlelésben. A fantázia atmoszférikus világhorizontja azt jelenti, hogy nem intencionálisan rögzített tárggyal van dolgunk, hanem egymásba mosódó, egymásra rakódó megjelenésekkel, amelyek az álomhoz hasonlatosan nem merevülnek lineáris képsorozattá. Ha az észlelés sémáját húzzuk a fantáziára, akkor észrevétlenül képtudattá, egyfajta belső képpé alakítjuk át. A fantázia azonban nem belső

kép, hanem olyan sajátos tudat, amihez fantáziált én és fantáziált világ tartozik. A fantázia sajátosságát épp azért nehéz megragadni, mert a fantáziálás sajátos bizonytalansága és eldöntetlensége olyan, mint valami határvonalon imbolygás: egy óvatlan lépés és a fantázia atmoszféra-világa képtudattá merevül és intencionális szerkezetet ölt.

Husserl nyomán Richir a fantázia következő jellemzőit emeli ki (a képpel szemben): (1) a fantázia próteuszi jellege: még ha ugyanarra a dologra is irányul a fantázia, ennek a dolognak a jellemzői szakadatlanul változnak, átalakulnak, sőt maguk a dolgok is változnak, anélkül, hogy az átalakulásnak az észlelés során megszokott koherenciáját tapasztalnánk; a fantáziamegjelenés tehát ingadozó, illanó és megragadhatatlan, olyan mint Próteusz, az ősi tengeristen, aki mindenféle tengeri lények alakját magára ölti; (2) a fantázia megjelenése felvillanás-szerű (*blitzhaft*): a fantázia lefolyását sajátos diszkontinuitás jellemzi, a fantáziaképek anélkül villannak fel az idő feltételezett folyamatosságán belül, hogy stabilizálódniának; (3) a fantázia nem folyamatos (*intermittant*): a fantázia-megjelenés ugyanolyan váratlanul eltűnhet, ahogy megjelent és később újra megjelenhet, esetleg megváltozott formában, stb. Ez a három jellegzetessége világosan mutatja a különbséget az észlelési tárgyra irányuló tudattal szemben.

A fantázia próteuszi képlekenységét azonban állandóan fenomenalizáljuk, ennek következtében a fantázia szabad áramlása képekké kristályosodik, vagyis a fantázia sajátos jelen-nélkülisége utólagosan egy kép jelenévé transzformálódik. A fantázia úgy áll szemben az imaginációval, a klasszikus értelemben vett képzelőerővel, ahogy az értelemképződés az értelemrögzítéssel. A fantáziának nincs most-ja, csak a képpé alakítás után jelenik meg a most, vagyis a fantázia-megjelenések mint olyanok nem jelenbeliek. Tételszerűen tehát úgy fogalmazhatnánk: *a fantázia nem tartozik a reprezentáció szférájához*, mivel nem egy jelenben jelenik meg, megszakítja az idő folytonosságát és kibújik a tárgyi azonosíthatóság alól. Olyan dinamikus sokaságot jelent, ami nem rendeződik koherens és lineáris sorozatokba. Ha beszélhetünk egyáltalán tudataktusról, akkor csak annyiban, amennyiben az mindig utólag érkezik, hogy egy rendteremtő gesztussal áttekinthető képekké rögzítse ezt a dinamikus sokféleséget. A fantázia tehát más rendbe tartozik, mint az intencionális tudataktusok, időisége ugyanis egy olyan eredeti jelenben zajlik, ahol nincs megjelölhető most (*dans une présence sans présent assignable*). Richir odáig megy, hogy a fantázia itt kibontakozó fogalmát egyenesen *a tudattalan fenomenológiai megfelelőjének*⁴, illetve *a legarchaikusabb fenomenológiai dimenzió*⁵ nevezze.

⁴ *Phénoménologie en esquisses*. i.m. 107. o.

⁵ Uo. 182. o.

A fantázia elemzésének középpontba kerülése jónéhány klasszikus fenomenológiai problémát új megvilágításba helyez, többek között az interszubjektív konstitúció kérdéséhez is új megközelítést kínál. Richir ezekben a valóban bonyolult elmélkedésekben az affektivitás, a kinesztézis, a mimézis és a ritmus fogalmaira támaszkodik. A fantázia mint a tudatműködés archaikus dimenziója, úgy tűnik, közvetlen összefüggésben áll az affektivitással és a testiséggel. Az affektivitással a *Stimmung* fogalma köti össze, a testiséggel a kinesztézis és a mimézis.

1. FANTÁZIA – STIMMUNG – AFFEKTIVITÁS. Az affektív szféra Richir megközelítésében nem egyszerűen az érzések, érzelmek, indulatok rétege, amely kívülről kapcsolódna hozzá a reprezentációkhoz. Az affektivitás a fantázia rendjéhez, ehhez az archaikus dimenzióhoz tartozik, sőt, a fantáziának azt a részét képezi, ami radikálisan megformálhatatlan bármiféle szemlélet által. Az imagináció tevékenysége viszont nem hagyja érintetlenül ezt a réteget sem, hanem rendező és rögzítő törekvésével megragadható affektusokká (*affects*) struktúrálja a formátlan affektivitást. Richir szerint a heideggeri *Befindlichkeit*nál eredendőbb állapotról van szó: a *Stimmung* nem egyszerűen a mindenkori én jelenbeli és megragadható hangulata, ugyanis másként mutatkozik meg, mint a hangoltság. Azokban a különleges élményekben érhető tetten, amikor egy egykori, szinte már felidézhetetlen élmény egy csapásra „jelen van”: egy jelenbeli tapasztalat mögött megjelenik valami, ami egy egész világot tár fel sajátos atmoszférával és sajátos aurával. Itt a *Stimmung* egy olyan világot hoz felszínre, ami a szó szoros értelmében akkor sem volt jelenvaló, amikor a múltban átéltük. Nem volt ugyanis tudott. A nagyapám házának hangulatáról nem tudtam gyermekkoromban, egy régi ház kissé dohos szaga azonban most, annyi év után egy pillanat alatt felidézi ezt a hangulatot és az egész akkori életem atmoszféráját. Az affektivitásnak ez a primitív, a fantázia rendjéhez tartozó állapota nem közvetlenül mutatkozik meg, hiszen ez maga az, ami radikálisan megformálhatatlan a fantáziaműködésben, ez az, aminek egyáltalán nincs kapcsolata az imaginációval. Megformált élmények peremén bukkann fel időnként, és egy már-már felidézhetetlen múltra utal. Az a nagyon erős, telített, de megragadhatatlan hatás, ami ilyenkor éri az embert, az az élmény, hogy „hirtelen itt van az egész”, ez az, ami hírt ad a fantázia rendjének erről az ősrétegről.

2. FANTÁZIA – TESTISÉG – MIMÉZIS. Ha beleélem magam egy fantáziába, vagyis valóságosan beleveszek a fantáziavilágba, akkor nem csupán egy fantázián mozog együtt ezzel a képzelt világgal, hanem egy fantázia-test is. Nem tudom úgy beleélni magam egy képzelt világba, hogy ne képzelném oda a teste-

met is. Ez a megfigyelés vezeti el Richirt a fantázia-test fogalmához, ami középponti szerepet fog játszani az interszubjektivitás kérdésének újragondolásában. A fantázia-test fantázia-mozgásai néha sajátosan elevenek (pl. a valóságos test is megmozdul, ökölbe szorul a kezünk, gesztikulálunk mintha beszélnénk valakivel, összerándulunk, stb.), legtöbb esetben azonban pusztán elképzelt mozgások maradnak. Olyan ez mintha a *Leib* eloldódna a *Körper*-től, vagyis mintha a kinesztézisek lehetségesek lennének a tényleges, fizikai test mozgása nélkül is. *Nincs képzelődés a test odaképzése nélkül*, ám a fantázia-test mozgásai anélkül idéznek fel kinesztéziseket, hogy tényleges, fizikai mozgás történne. Richir egyik lehangsúlyosabb belátása az, hogy a fantáziált világhoz nem csupán *Stimmung*, sajátos atmoszféra tartozik, hanem a fantázia mindig együtt jár egy fantázia-énnel és a hozzátartozó fantázia-testtel. A fantázia-test kinesztézisei azonban nem tükörszerű megfelelői a valóságos test kinesztéziseinek: ha van is hasonlóság a kettő között, vagyis ha a fantázia-test mimetikusan le is képezi a valóságos test mozgásait és térbeliségét, az semmiképpen sem tükörszerű mimézis. Nem képszerű megfelelés van a kettő között, vagyis a mimézis itt egészen más természetű. Első pillantásra furcsának tűnhet, hogy az interszubjektivitás megoldását a fantáziában keressük, abban a tudati működésben, amit a hagyomány a szubjektivitás legprivátabb, a többi tudat számára legkevésbé átjárható részének tekintett. Richir azonban azt állítja, hogy a Másik fenoménje csak a fantázia-én és a fantázia-test kerülről kerülről érhető el.

Mindenek előtt azt kell belátnunk, hogy a Másik „reprezentációja” nem egy képen keresztüli megjelenítés, vagyis nem leképezés. Valamilyen módon mégis megjelenítésről van szó. Mi akkor ennek a megjelenítésnek a közege vagy médiuma? Hogy ezt megérthessük és egyáltalán kezelhetővé váljon az interszubjektivitás paradoxona (az alter ego felfogása az ego felől), ehhez ugyancsak a fantáziához kell visszatérnünk. Husserl állításával szemben nem analogizáló appercepció zajlik az idegenészlelésben, hanem egy másfajta, az értelmi működéstől független felfogás. Nagyon tömören: a másik testi megjelenése testi érzeteket kelt bennem, és ezeken keresztül fogom fel őt másik emberként. Az egyik eleven test viszonya a másik eleven testhez ugyanis minden válfajában egyfajta mimézis. Ahogy Husserl fogalmaz: „nem tudom a másik érzéki mezőit reprezentálni magamnak anélkül, hogy ne hoznám ezáltal a saját aktuális érzéki mezőimet is izgalomba”.⁶ Richir pedig a következőképpen közelíti meg az idegenészlelést: „ha valóban van mimézis az egyik *Leib* és a másik *Leib* között, akkor ez, mivel nem egy képen keresztül, még kevésbé valamiféle tükörképen keresztül történik, a *Leib* egyfajta aktív, „belülről”

⁶ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erster Teil. (Husserliana XIII.) hrsg. von I. Kern, M. Nijhoff, Den Haag, 1973. 311-312. o.

induló mimézise”⁷. Azt kell megértenünk tehát, miként lehetséges a Másik felfogása képi reprezentáció és értelmi következtetés, vagyis intencionalitás nélkül? Nem elég azt mondani, hogy csak így történhet, hiszen ezzel nem magyaráztuk meg a jelenséget. Akkor tudjuk felfogni, mit jelent az interszubjektív konstitúció sajátosan nem intencionális természete, ha modelljéül a fantázia működését tesszük meg.

Richir a következő formulát adja: a másik tapasztalata az eleven test aktív, belülről induló, nem tükröszerű mimézise („mimésis active, du dedans, et non spéculaire, du Leib humain”).⁸ Arra érdemes figyelni, ami a husserli analogizáló appercepció felfogásától megkülönbözteti ezt a formulát. Itt is eleven testek találkozása nyitja meg az utat a Másik felé, a találkozás azonban nem leképezés és következtetés, hanem elsősorban és mindenek előtt *mimézis*. Erre a viszonyra pedig a legjobb analógia az, ahogy a fantáziált világbeli testünk mimetizálja a valóságos testünk kinesztéziseit. Anélkül, hogy részről-részre megfelelő mozgásról lenne szó, mégis egy koherens testérzetünk támad, aminek a valóságos testben nem feltétlenül felel meg valamilyen tényleges mozgás. Átéljük a fantáziatestet, de nincs képi vagy tükröző megfelelő a kinesztézisek két sorozata között. Van összefüggés, hiszen kvázi-testi érzeteim támadnak, de nem játszom el a mozdulatokat a valóságos, fizikai testemmel. Tükröszerű mimézisről csak akkor beszélhetnénk, ha teljesen belevesznék a fantáziált világba, vagyis a fantáziált világ egy hallucinált, fantomvilággá változna és a fantomvilág eseményei a valóságos testemben tükröződnének.

Két test találkozása nem fizikai esemény: Ha valóban egy én és egy másik találkozik, akkor a két tudat találkozása tulajdonképpen két időtudat viszonyaként értendő. „Az én és a másik transzcendentálisan redukált találkozása – írja Richir – tehát két temporalitás találkozása, a kettő redukálhatatlan eltolódásában [décalage ou déphasage], ezért csakis az elsődlegesen nem figuratív fantázia lépheti át ezt a fáziseltolódást, mégpedig abban, ami nem egy szemléleti figuráció utánzása, hanem nem tükröszerű mimézis.”⁹ A tudatnak ezt a kölcsönös implikációját Richir *transzcendentális interfakticitásnak* nevezi el. Interfakticitásról beszél, ugyanis az interszubjektív viszonyok alapját képező kölcsönös és eredendő egymásban lét és egymáson keresztül létezés nem jellemezhető az intencionalitás fogalmával. Könnyen hihetnénk azt, hogy Richir itt a könnyebb utat választja, és kivonja a kényelmetlen elemeket a hagyományos megközelítésekől, Husserlből az intencionalitást, Heideggerből pedig a Mitsein egész ontológiáját. Így megmaradna egy nem intencionális, hanem egzisztenciális kölcsönös implikáció, és már meg is

⁷ *Phénoménologie en esquisses*. Im. 145. o.

⁸ Uo.

⁹ *Phantasia, imagination, affectivité*. Im. 86. o.

lenne a megoldás. Ezzel azonban még véletlenül sem oldanánk meg az interszubjektivitás paradoxonát, csak eltolnánk egy még nem tisztázott irányba. Richir állítása az, hogy a husserli és a heideggeri (de gondolhatunk itt még Sartre-ra, Merleau-Ponty-ra, sőt Lévinasra is!) rossz körből csak úgy menthetjük ki a problémát, ha a fantáziát tesszük meg középponti elemmé. Csakis így válik lehetségessé egy transzcendentális interfakticitás elgondolása.

3. FANTÁZIA – TEMPORALITÁS – RITMUS. Mindezek után joggal merül fel a kérdés, hogy mi különbözteti meg a hallucinálástól a másik tényleges észlelését, ha egyszer mindkettő a fantázia mozgásában gyökerezik? A választ a következő gondolatmenet kínálja: A fantázián alapul az, amit kvázi-bele-érzésnek nevezhetünk. Ez történik, amikor beleéljük magunkat egy fantáziába, vagy egy képbe, vagy esetleg egy filmbe. Ám ugyanez az alapja a másik tudatába való beleélésnek és a patológiás hallucinációknak is. Ez utóbbi eset az, amikor kialakul egy fantazma, vagyis a *jelentésség interszubjektív szerkezete a másik nélkül*. A képzeletnek ezt a „szolipszizmusát” leginkább a skizofrénia szemlélteti, ahol a tényleges testiségről leválik egy fantom-test és önálló életre kelve megszállva tartja az élményeket. A másik tényleges tapasztalata ezzel szemben a jelentésségnek egy valóban interszubjektív szerkezete. Miben különbözik mármost ez egyfelől a pusztá képzelettől, másfelől a patológiás hallucinációtól? Richir válasza a temporalitás sajátosságából indul ki. Mivel temporális tudatok találkoznak, és a temporalitás nem más mint az értelemképződés temporalitása, ugyanakkor viszont láttuk, hogy nem tükröződésről van szó, mivel az még merev létezők egymás számára való képi reprezentációja lenne, így a megoldás szinte magától adódik: a két külön értelemképződés temporális mozgásának harmonizáló egymásba fonódása. Vagyis a két tudat egymásra hangolódásáról beszélhetünk, ami történhet a testi mimézis szintjén, de történhet az értelemképződés nyelvi szintjén is. Az egymásra hangolódást pedig egy sajátos ritmus vezeti, ami koherenciát teremt az értelemképződés széttartó sokféleségében és lehetővé teszi a közös, mindkettőnk számára hozzáférhető értelmek létrejöttét. Nincs más bizonyítéka a másik létezésének, mint ez a fajta ritmikus egymásra hangolódás, ami a bennem szakadatlanul zajló sematizálást, az értelemkezdemények dinamikus alakulását egy meghatározott mederbe tereli.

A transzcendentális interfakticitás mozgását tehát a mimézis és a ritmus határozza meg. Ha csak az időtudatot tennénk meg a legalapvetőbb konstitutív szintnek – ahogy Husserl teszi –, akkor túlságosan absztrakt fogalmat alkotnánk a tapasztalat természetéről. Szükség van itt még valamire, ami nem az észlelési reprezentáció modellje alapján működik, ez pedig a fantázia. A fantázia sajátos működése alapján válhat a mimézis és a ritmus az interszubjektivitás fenomenológiájának kulcsává.

Az értelemképződés és az értelemrögzülés viszonyának az a természete, hogy az utóbbi mindig elfedi az előbbit. Richir kifejezésével: az értelemképződés dinamizmusát mindig kimerevíti és feldarabolja egy szimbolikus institúció, egy kulturális kód. Ugyanez igaz az interszubjektív viszonyainkra is. Az eredeti egymásban létből semleges, szabályok és intézmények által irányított egymás-mellett-lét lesz. Az eredeti interfakticitás telített elevensége azonban mégis hozzáférhetőnek tűnik: emberi kapcsolataink sokféleségében időnként szert teszünk olyan tapasztalatokra, amelyek az eredeti egység visszhangjaként jelennek meg, ilyen a szerelem és ilyen a barátság tapasztalata.

Richir gondolati vonalait meghosszabítva azt az állítást fogalmazhatjuk meg, hogy van néhány interszubjektív tapasztalat, amelyen keresztül közvetett bepillantást nyerhetünk abba az őseredeti együttlétbe, ami a személyközi kapcsolatokban az intézményesült és rögzült, gyakran semleges viszonyok mögött felsejlik. Egy talán túlságosan is leegyszerűsítő párhuzammal: ahogy a *Sinnstiftung* rögzíti és elfedi a *Sinnbildungot*, ugyanúgy az intézményesülés által semlegessé váló viszonyok is bezárják az eredeti egymásban-lét elevenségét. És ugyanúgy, ahogy a fantázia ősdimenziójához tartozó értelemképződés néha áttételesen megmutatkozik az éber és rendezett tapasztalás peremén (a kép vibráló képiségében, a *Stimmung*-ban, a műalkotásban, stb.), ugyanúgy az eredeti egymásban lét is felszínre tör bizonyos interszubjektív helyzetekben. A szimbolikusan instituált, vagyis kulturálisan kódolt és szabályozott emberi viszonyok talán egyetlen közös jellemzője, hogy mind a szubjektum védelmét szolgálják: udvarias vagyok és tisztelem a szabályokat, cserében békén hagynak és félelem nélkül, nyugodtan élhetek, sőt ha elég ügyesen eligazodom a formális és informális intézmények hálózatában, akkor jó néhány személyes érdeket és vágyat is kielégíthetek, vagyis sikeresen élhetek. Szabályozott viszonyok sokaságával veszem körül magam, mert az érdekeim így kívánják és ezt diktálják a félelmeim. Az intézményesített viszonyok kulcsszavai tehát: szubjektum, érdek, félelem, külső, objektív nézőpont. Ez a *Sinnstiftung* szintje, ahol az értelem által fogalmakba, a képzelőerő által képekbe öntött tapasztalatokkal van dolgom.

A tapasztalatnak ezen az összefüggő rétegén azonban rések és hasadékok nyílnak, néha csak egy-egy pillanatra, néha azonban életre szóló átrendeződést okozva. Háromfajta tapasztalatról beszélhetünk: (1) Az etika tapasztalata: a Másikkal való találkozás megrendítő és traumatikus élményéről Lévinas adott átfogó leírást. Ő a találkozásnak arról a fajtájáról beszélt, ami az önmagát a világban kiterjesztő és megelégedett én megrendülését, és az etikai felelősség felébredését okozza. Itt azonban a találkozás Másikja mindig egy idegen. (2) Erosz tapasztalata: a szerelem élménye ugyancsak megrendítő,

abban az értelemben, hogy megszabadít az éntől, kiránt az én totalizáló világából, vagyis megfoszt addigi életem biztonságot adó támasztékaitól. Egyszerre félelmetes és egyszerre felszabadító az a felismerés, hogy a vágy erősebb nálam, sőt, bizonyos értelemben már nincs is én, csak maga ez a formátlan vágyakozás. A szerelemben a *Stimmung* betölti a lehetséges tapasztalatok horizontját. (3) A barátság tapasztalata: a barátság az első kettővel szemben nem traumatikus élmény, noha úgy tűnik, a barátság valódi élménye ugyancsak megszabadít az éntől. Ezt azonban nem azáltal teszi, hogy egy ősdimenziót mozgat meg, a vágyat, ami a létezés legarchaikusabb szféráiban gyökerezik. A barátság – fenomenológiai nyelven fogalmazva – inkább az értelemképződés, a spontán sematizálás szintjén mozog. A barátság közege a beszélgetés, a közös alkotás és feladatmegoldás, a szerelemé az érintés, a suttogás és az ölekezés. A baráti együttlét személyessége az egymásra hangolódásban áll, a közös értelemképzés kölcsönös kreativitásában, ami ugyanúgy felhasítja a szabályozott viszonyok hálóját, mint a szerelem érzelmi, testies indulatai.

A korábbi fogalmakhoz visszatérve: A szerelem és a barátság is olyan tapasztalatot szolgáltat, ami bepillantást enged az értelemképződés rendezetlen, burjánzó, eleven világába, szétszakítva ezzel az értelemrögzülés biztonságos és az én köre szerveződő rétegét. Ha az erosz az interfaktikus egymásban lét testies, a *Stimmungra* és a mimézisre épülő szféráját jelenti, akkor a barátság ezzel szemben, úgy tűnik, inkább az egymásra hangolódó értelemképződés mozgásaként ragadható meg.

FRIENDSHIP IS A CURIOUS PHENOMENON, as everyone has a certain sense of it, but to define its exact meaning is not a simple task. As Wittgenstein quotes Augustine deliberating on the concept of time, we can say friendship is “[S]omething that we know when no one asks us, but no longer know when we are supposed to give an account of it”.¹ I do not mention Wittgenstein incidentally. He was sceptical of theoretical analysis, quite explicitly in certain cases. Wittgenstein calls attention to difficulties which arise when we think of language along the lines Socrates understood it in the *Theaetetus*, i.e. when we consider “speech” as if it was “the composition of names”. Distinguishing between composite and simple elements², essential and inessential features of an object³, as well as the existence and non-existence of the object of a proposition⁴ creates unsolvable anomalies. These anomalies can be eliminated only by adopting a basically different conception of language.⁵

Considering friendship, we find something similar in Plato’s *Lysis*. After the cumbersome deliberation of different aspects of friendship, he concludes: “O Menexenus and Lysis, how ridiculous that you two boys, and I, an old boy, who would fain be one of you, should imagine ourselves as friends – this is what the by-standers will go away and say – and as yet we have not been able to discover what is a friend!”

To mention Plato and Wittgenstein⁶ in the first paragraph – two crucial figures at significant turning points in the history of philosophy – is to indicate that I would like to examine friendship not from the aspect of ethics

* A szöveg az OTKA T/F 046261 fil. számú kutatási program keretei között készült.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans.: G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, 1963 §89

² L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit. § 47

³ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit. § 62

⁴ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, op. cit. § 79

⁵ The same basic conviction of Wittgenstein is of course present in those remarks which deal with the function or limits of philosophy. See *Philosophical Investigations* §123, §124, and §125.

⁶ Plato is obviously considered to be the philosopher at the time of the transition from primary orality to literacy. Wittgenstein’s philosophy was “directly influenced by phenomena of a post-literal type”. See about it J. C. Nyíri, “Post-Literacy as a Source of Twentieth-Century Philosophy”, *Synthese* 2002/2, pp. 185-199

– though the notion of friendship emerged mostly in the context of ethics – but from the perspective of communications technology, and its impact on the history of philosophy. Accordingly, I consider friendship to be a concept deeply embedded in the culture of literacy, although it does not fit organically into its epistemological, ontological, and metaphysical framework. This ambivalence is quite obvious since literacy is determined by the representational system of writing, which was excellently appropriate for creation of the intellectual and institutional framework of solitude, as opposed to representational skills – including the technology of writing – which are bound up with social intercourse. To prove my thesis, I will first roughly outline the concept of friendship, then sum up the main morals of the so-called ‘Toronto School’, and then draft Merlin Donald’s cognitive evolutionary survey. In conclusion, I will show, that the recently developing concept of friendship fits nicely into primordial human social makeup and tends to diffuse, as opposed to the unique and sublime concept of the last twenty-five centuries.

THE CONCEPT OF FRIENDSHIP IN THE AGE OF LITERACY

In the *Symposium* of Plato, “the wickedness of mankind” was the reason for dividing the primordial “one”, a whole human nature into two parts. This division ends in “the desire and pursuit of the whole” which is called love.⁷ Friendship and love are very close to each other, viz. love inspires friendship.⁸ According to the desire of the whole “when one of them meets with his other half, the actual half of himself, whether he be a lover of youth or a lover of another sort, the pair are lost in an amazement of love and friendship and intimacy, and would not be out of the other’s sight, as I may say, even for a moment: these are the people who pass their whole lives together; yet they could not explain why they desire of one another.”⁹

⁷ “And the reason is that human nature was originally one and we were a whole, and the desire and pursuit of the whole is called love. There was a time, I say, when we were one, but now because of the wickedness of mankind God has dispersed us...” Plato, “Symposium”, in: *The Dialogues of Plato*, op. cit. p. 158.

⁸ Cf. “for the interest of rulers require that their subjects should be poor in spirit and that there should be no *strong bond of friendship or society among them, which love, above all other motives, is likely to inspire*” (Italics are mine.) Plato, “Symposium”, in: *The Dialogues of Plato*, op. cit., p. 154

⁹ Plato, “Symposium”, in: *The Dialogues of Plato*, op. cit., p. 158

Aristotle created quite an elaborate concept of friendship, however the core of it was something similar, viz. a friend can be someone whom we love, can be considered “another self”¹⁰, and “friendship depends on community”¹¹

To cast a glance at the prominent thinkers of modern philosophy (i.e. Francis Bacon and Rene Descartes), we see that according to their main endeavours, ethics and friendship gained different importance.

Bacon’s main claim, to renew sciences on the basis of experience, made it possible for him to notice special characteristics of human intercourse. Let me quote him:

“For friendship maketh indeed a fair day in the affections, from storm and tempests; but it maketh daylight in the understanding, out of darkness, and confusion of thoughts. Neither is this to be understood only of faithful counsel, which a man receiveth from his friend; but before you come to that, certain it is, that whosoever hath his mind fraught with many thoughts, his wits and understanding do clarify and break up, in the communicating and discoursing with another; he tosseth his thoughts more easily; he marshalleth them more orderly, he seeth how they look when they are turned into words: finally, he waxeth wiser than himself; and that more by an hour’s discourse, than by a day’s meditation. It was well said by Themistocles, to the king of Persia, that speech was like cloth of Arras, opened and put abroad; whereby the imagery doth appear in figure; whereas in thoughts they lie but as in packs. Neither is this second fruit of friendship, in opening the understanding, restrained only to such friends as are able to give a man counsel; (they indeed are best;) but even without that, a man learneth of himself, and bringeth his own thoughts to light, and whetteth his wits as against a stone, which itself cuts not. In a word, a man were better relate himself to a statue, or picture, than to suffer his thoughts to pass in smother.”¹²

Descartes’ main aim was to re-establish human knowledge, i.e. to create its solid and unquestionable foundation and, as opposed to Bacon, the foundation of it has nothing to do with empirical data, but is provided by the intellectual effort of the individual mind. However, Descartes considered ethics a fruit of the tree whose root creates metaphysics. He did not find it

¹⁰ See “he is related to his friend as to himself (for his friend is another self)” *Nicomachean Ethics* Book 9/4 (Aristotle’s *Nicomachean Ethics*, Translation by W. D. Ross, http://people.bu.edu/wildman/WeirdWildWeb/courses/wphil/readings/wphil_rdg09_nichomacheanethics_entire.htm) According to Sir D. Ross see 1161b 18, 1161b 28, 1166a 32, 1169b 6, 1170b 7. Sir David Ross, Aristotle, London: Routledge, 1995, 7th Chapter

¹¹ *Nicomachean Ethics*, op. cit. Book 8/9.

¹² *Essays of Francis Bacon*, The Essays or Counsels, Civil and Moral, of Francis Ld. Verulam Viscount St. Albans; <http://www.authorama.com/essays-of-francis-bacon-27.html>

necessary to create a systematic ethical theory. As he wrote: "It is true that normally I refuse to write down my thoughts concerning morality. I have two reasons for this. One is that there is no other subject in which malicious people can so readily find pretexts for vilifying me; and the other is that I believe only sovereigns, or those authorized by them, have the right to concern themselves with regulating the morals of other people"¹³ However, his main interest, and the results he achieved do not require a theory which takes human intercourse into consideration. His so-called "provisional moral code" in *Discourse on the Method* is devoted to the avoidance of mistakes, and to the attainment of happiness, to some extent until certainty can be established. In his *Meditations*, it becomes clear that to know what is true and good makes us free and unable to make a mistake.¹⁴ Actually, as Ernst Gellner in his posthumous book *Language and Solitude* noted "He [Descartes] thought it would be possible to judge the culture in which he had been reared from the vantage point of a solitary individual purified by doubt, who accepts nothing other than that which his own reason compels him to accept. Cosmic exile ... was, above all cultural exile. It expresses extreme distrust of culture, one's own and all others. Moreover, Descartes felt an acute contempt for culture, which he called 'custom and example' and considered to be the source of all error."¹⁵

According to Gellner, "The Crusoe tradition, which begins with Descartes, finds its supreme expression in Hume and Kant".¹⁶ "What did Kant do?" – we could ask as Ian Hacking did: "One thing was to make something quite new out of ethics.", as Hacking starts his answer, "In ancient Greece, the topic of ethics had been the good life. Values were out there in the world, and the good life could be perceived and, with diligence, lived. After that, after divine ethics, after Human naturalized ethics, and after much else, Kant made ethics utterly internal, the private duty of reason."¹⁷

¹³ *The Philosophical Writings Of Descartes*, 3 vols., transl.: John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Vol. 3 including Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988, Vol. 3, p. 326

¹⁴ "if I always saw clearly what was true and good, I should never have to deliberate about the right judgement or choice; in that case, although I should be wholly free, it would be impossible for me ever to be in a state of indifference" (*The Philosophical Writings Of Descartes*, Vol. 2, p. 40). Being indifferent means that we have less than clear and distinct perceptions of true or good.

¹⁵ Ernest Gellner, *Language and Solitude*. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma, Cambridge: University Press, 1998, p. 43

¹⁶ Gellner, op. cit. p. 182

¹⁷ Ian Hacking, "Self-Improvement", in: Ian Hacking, *Historical Ontology*, Cambridge-London-Massachusetts: Harvard Univ. Press, 2002, p. 119

In his *Metaphysics of Morals*, Kant deliberates friendship in terms of love, respect and a certain kind of union. As he put it: “Friendship (considered in its perfection) is the union of two persons through the equal mutual love and respect. It is easy to see that this is an ideal of each participating and sharing sympathetically in the other’s well-being through the morally good will that unites them...”¹⁸

According to his general theoretical conviction, he emphasizes that friendship “is never for a moment safe from interruptions if it is allowed to rest on feelings, and if this mutual sympathy and self-surrender are not subjected to principles or rules preventing excessive familiarity and limiting mutual love by requirements of respect.”¹⁹

Kant speaks about a “moral friendship” as opposed to a pragmatic one, whose excellence is rooted in a special freedom to be able to communicate one’s ideas, “to reveal himself” on the basis of confidence and shared views of things. The fruit of moral friendship is that “He is not completely alone with his thoughts, as in a prison, but enjoys a freedom he cannot have with the masses, among whom he must shut himself up in himself.”²⁰

¹⁸ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans.: Mary Gregor, Cambridge Univ. Press, 1993, p. 261

¹⁹ “Although it is sweet to feel in such possession of each other as approaches fusion into one person, friendship is something so delicate (*teneritas amicitiae*) that it is never for a moment safe from interruptions if it is allowed to rest on feelings, and if this mutual sympathy and self-surrender are not subjected to principles or rules preventing excessive familiarity and limiting mutual love by requirements of respect. Such interruptions are common among uncultivated people, although they do not always result in a split (for they rabble fight and make up). Such people cannot part with each other, and yet they cannot be at one with each other since they need quarrels in order to savor the sweetness of being united in reconciliation. But any case the love in friendship can not be an affect; for emotion is blind in its choice, and after a while it goes up in smoke.” Kant, *The Metaphysics of Morals*, op. cit. p. 262

²⁰ “Man is being meant for society (though he is also unsociable one), and cultivating the social state he feels strongly the need to *reveal* himself to others (even with no ulterior purpose). But on the other hand, hemmed in and cautioned by fear of misuse others may make of his disclosing his thoughts, he finds himself constrained to *lock up* in himself a good part of his judgments (especially those about other people). He would like to discuss with someone what he thinks about his associates, the government, religion and so forth, but he cannot risk it: partly because the other person, while prudently keeping back his own judgments, might use this to harm him, and conceal his own, so that he would lose something of the other’s respect by presenting himself quite candidly to him.

If he finds someone intelligent – someone who, moreover, shares his general outlook on things – with whom he need not be anxious about this danger but reveal himself with complete confidence, he can then air his views. He is not

As we can see, the notion of friendship reflects upon human relationships and even intercourse. Epistemology, however, and the metaphysical framework of the individual – mainly after the Cartesian turn – do not contemplate any kind of social embeddedness.

In the Platonic dialogues, the notion of friendship is based on the myth of primordial unity of divided human beings on the one hand, and theoretical deliberations, i.e. in the conceptual framework of love and creation, more precisely: *poiesis*. Aristotle distinguishes different kinds of friendship.²¹ The desirable, i.e. the “[P]erfect friendship is the friendship of men who are good, and alike in virtue; for these wish well alike to each other qua good, and they are good themselves. Now those who wish well to their friends for their sake are most truly friends; for *they do this by reason of own nature* and not incidentally”.²² (Italics mine) That is reason gains crucial importance regarding

completely alone with his thoughts, as in a prison, but enjoys a freedom he cannot have with the masses, among whom he must shut himself up in himself. [. . .] This (merely moral friendship) is not just an ideal but (like black swans) actually exists here and there in its perfection. But that (pragmatic) friendship, which burdens itself in with the ends of other men, although out of love, can have neither the purity nor the completeness requisite for a precisely determinant maxim; it is an ideal of one’s wishes, which knows no bounds in its rational concept but which must always be very limited in experience.” Kant, *The Metaphysics of Morals* op. cit. p. 263

²¹ Three kinds of friendship according to Aristotle: friendship which is based on utility, pleasure and perfect friendship. See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, op. cit. Book 8/2-3

²² “Perfect friendship is the friendship of men who are good, and alike in virtue; for these wish well alike to each other qua good, and they are good themselves. Now those who wish well to their friends for their sake are most truly friends; for they do this by reason of own nature and not incidentally; therefore their friendship lasts as long as they are good-and goodness is an enduring thing. And each is good without qualification and to his friend, for the good are both good without qualification and useful to each other. So too they are pleasant; for the good are pleasant both without qualification and to each other, since to each his own activities and others like them are pleasurable, and the actions of the good are the same or like. And such a friendship is as might be expected permanent, since there meet in it all the qualities that friends should have. For all friendship is for the sake of good or of pleasure-good or pleasure either in the abstract or such as will be enjoyed by him who has the friendly feeling-and is based on a certain resemblance; and to a friendship of good men all the qualities we have named belong in virtue of the nature of the friends themselves; for in the case of this kind of friendship the other qualities also are alike in both friends, and that which is good without qualification is also without qualification pleasant, and these are the most lovable qualities. Love and friendship therefore are found most and in their best form between such men. But it is natural that such friendships should be infrequent; for such men are rare. Further, such friendship requires time and familiarity; as the proverb

friendship. According to Bacon's considerations friendship is useful in everyday activity as well as intellectual reasoning. Kant's notion of friendship is determined – just like his ethics – by the “private duty of reason”.

Friends, everyday intercourse and the social-, institutional- framework we meet in everyday practice provided the basis of the need to investigate these phenomena from a philosophical point of view. However, in the intellectual milieu of literacy, it was not easy to integrate the other individual into the general image of the Cartesian ego. That can be the reason for the unique and admirable role of the friend, as opposed to the role of the other fellow with whom we can have some relation for different practical purposes.

Summing up theoretical considerations regarding friendship, we can say that although practical moments are present, the claim for an abstract and rational foundation of it is dominant.²³ All practical aspects of friendship are considered shallow and secondary in comparison with the abstract and generally defined notion of friendship, which is noble, and in its perfection, represents higher principles. This kind of abstraction is in full harmony with other topics of philosophy in the age of literacy. However, being locked in the prison of our own thoughts as opposed to being able to reveal ourselves via communication with a friend, seems to be in contradiction with the notion of individual solitary reason. What good could a friend be in the framework of the Platonic ideas, or for the Cartesian ego, or even the Kantian “Transcendental Ego”²⁴?

This ambivalence can be understood as the ambivalence of the socially embedded human mind in the age of literacy, i.e. social make up and solitary reason. Next, I'm going to outline the main characteristics of literacy in the framework of the cognitive evolution of the human mind.

SOLITARY REASON

How could a pure, representational technology (in this case, alphabetical writing) impact upon cognitive customs and intellectual attitude? How could the purely technical means of writing establish rational reasoning? To answer

says, men cannot know each other till they have 'eaten salt together'; nor can they admit each other to friendship or be friends till each has been found lovable and been trusted by each. Those who quickly show the marks of friendship to each other wish to be friends, but are not friends unless they both are lovable and know the fact; for a wish for friendship may arise quickly, but friendship does not.” Aristotle, *Nicomachean Ethics*, op. cit. Book 8/2-3

²³ The only exception seems to be Bacon. His methodological commitment to induction can explain his attitude towards the notion of friendship.

²⁴ Regarding “transcendental Ego” see Gellner, *Solitude and Culture*, op. cit. p. 45

these questions, I would first like to delineate the main characteristics of verbal expression, and then compare the noetical world of the primary oral and literate culture.

Verbal expression, as a representational framework, automatically requires a certain degree of generality. This becomes quite clear if we compare it with image-like, or pictorial representation. The importance of similarities²⁵, analyzing-reordering, and the linear structure of verbal expression have considerable effect on cognitive capacity and the thought process. Since alphabetical writing made it possible to detach verbal representation from its multi-dimensional and situational roots (i.e. live intercourse), the inclination towards abstract and general considerations significantly increased.

This change unfolds from the investigations of Harold I. Innis, Walter J. Ong, and Eric A. Havelock, just to mention some representatives of the Toronto School. The Ongian notions of orality and literacy are based on studies which analyzed early written records from the new perspective of communications technology. These investigations uncovered characteristic patterns of preservation, the interweaving of ideas, cognitive capacity, and even the very organisation of communities.

According to Ong's terminology, a primary oral culture is one which does not possess any knowledge of writing. Such a culture must be conservative and traditional. Since information could only be stored in people's minds, they developed a special language – a "storage language" as Havelock puts it – which was "devised orally for the purpose of survival."²⁶ This meant that it was only possible to preserve information by communicating it (i.e. through live intercourse among people). This restriction required a special technology to weave ideas together, and to transmit awareness of the new facts of life. With this special technology, the way of expression was additive and redundant, and the expressions and words used were very closely embedded in concrete situations. Intercourse was empathetic, participatory and agonistic.²⁷

²⁵ See "All that words can deal with, however, are similarities. The simple reason for all this is that words, with the exception of proper names, relation words, and syntactical devices, are mere conventional symbols for similarities. Although differences are just as perceptible as similarities," words are not able to cope with them. "But that these differences are not statable in words does not mean that they are ineffable, for they are clearly communicable in non-verbal ways." W. M. Jr. Ivins, *Prints and Visual Communication*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1953, p. 139

²⁶ E. A. Havelock *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven; London: Yale Univ. Press, 1986, p. 59

²⁷ See Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Methuen, 1982, pp. 36-46ff.

After the invention of alphabetical writing several modifications took place.²⁸ While, the transmission of ideas was liberated from certain restrictions, written contexts then had to be created for texts to be meaningful. With the help of writing, ideas became remarkably easier to handle and to elaborate. Part of the energy used earlier, simply for remembering, could be mobilised for other purposes. Alphabetical writing gave rise to the technical-practical potential of creating concepts free of emotions, distanced from the human life-world,²⁹ and to the potential for systematic analysis of ideas, the ability to regard events as linearly structured in time,³⁰ and thereby to recognize the eternally human.³¹ Knowledge could be transmitted in a new way, through written records. However, to replace the live situation with mute words required considerable intellectual effort, and caused plenty of difficulties. These difficulties can be clearly demonstrated through the history of philosophy.

Havelock, regarding Heraclitus' recorded heritage, called attention to the fact that "Out of a total of some one hundred and thirty sayings, no less than forty-four, or thirty-four per cent, are preoccupied with the necessity to *find a new and better language*, or a new and more correct mode of experience, or are obsessed with the rejection of current methods of communication and current experience."³² (*Italics mine.*) However, as time went on, difficulties

²⁸ Alphabetical writing was the instrument of the most accurate and the most abstract recording of the acoustic phenomenon of speech. Havelock underlined the fact, that – in respect to social control and governance – alphabetical writing was the only one to create a flexibility comparable to oral communication, because it did not ritualise and simplify the contents of it. See E. A. Havelock *The Muse Learns to Write*, op. cit. p. 59, Ong *Orality and Literacy*, op. cit. p. 28, and about the different types of writing see also Ibid. pp. 85f.

²⁹ See Ong, *Orality and Literacy*, op. cit. especially pp. 31-57ff. and 103-112ff; E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge; Massachusetts and London: Harvard Univ. Press, 1978 and E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write*.

³⁰ See Ong, *Orality and Literacy*, op. cit. 143; P. Gendolla, "Punktzeit. Zur Erfahrung in der Informationsgesellschaft" In: *Im Netz der Zeit*, ed.: R. Wendorf, Stuttgart: S. Hirzel, 1989.

³¹ See I. Hajnal, "Európai kultúrtörténet - Írástörténet" In: *Technika, művelődés. Tanulmányok*, ed.: F. Glatz, Budapest, 1993, p. 18.

³² "Heraclitus, no less than his audience, is compelled to have daily acquaintance with Hesiod's world. Yet it is precisely this acquaintance that he would wish to disrupt. He does not want to live in this world. No wonder, then, that he is obsessed by the difficulty of making statements which shall be from his point of view correct: and once a statement has been correctly worded, it appears no less difficult for an audience to take in what has been said or to communicate it to others. Out of a total of some one hundred and thirty sayings, no less than forty-four, or thirty-four percent, are preoccupied with the necessity to find a

arising from changing requirements of the changing representational framework emerged in the form of different theoretical considerations, puzzles, and in terminology: reflection upon these changes became more and more implicit.

Plato tried to define abstract notions of intelligence, courage, temperance, justice, and friendship, etc.³³. Aristotle's syllogism was intended to improve and control our thought-process.

In a primary oral culture, knowledge of various facts, norms and rules was available only through live intercourse. As knowledge became attainable through written records as well as via communication with others, the question of reality, and accessibility of knowledge about reality became central issues. And accordingly, the question of true knowledge and its foundation gained importance.

The main questions of medieval metaphysics were also related to quite general issues. Medieval thought about universals and the question of transcendency and immanency with regard to the foundation of being gave rise to the central questions of metaphysics. Considerations connected to these questions had an abstract and complicated conceptual background. The concepts used to grasp reality created a specific hierarchical world far from everyday experience.

Metaphysics in the Modern Age turned to the question of the reliability of knowledge – of knowledge that originates from the past, or from the senses. This specific distrust can be connected to the perception of a change in the technology for disseminating ideas – the technology of the printing press. Due to the limitations of this technology, the unreliability of manuscripts (and of diagrams, illustrations and pictorial statements as well) became conspicuous with regard to verbalised ideas. The most important task for metaphysics then, was to find a so-called correct manner of cognition, which meant to simultaneously create a firm basis for the sciences. The connection between modern

new and better language, or a new and more correct mode of experience, or are obsessed with the rejection of current methods of communication and current experience. This statistic is striking in a man who in later tradition was represented as a philosopher of materialism and fiery flux. Fire, in fact, is mentioned in only five of this sayings and has been inserted in the text of three more by scholars who perhaps have been a little overzealous to justify the traditional estimate of him. Clearly, if we take his ipsissima verba seriously, his preoccupation with problems of vocabulary, and the psychological response to vocabulary, must be regarded as central." Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* (Princeton University Press, 1982, pp. 220-260) http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/kmfil/kmkt/hav_pre3.htm

³³ Cf. "Plato is aware that he is engaged in a process of 'naming names', fixing them, we might say, as new names, new insofar as they are to become symbols of conceptual identities." Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, op. cit. p. 327

science and the technology of the printing press is quite obvious.³⁴ And let me add that the technology of printing texts in thousands of identical copies gave rise to the important and novel concepts of originality and authorship.

By the 18th century, literacy had reached its zenith. “Thinking in alphabetical characters” – using the formula of the Hungarian scholar István Hajnal – was the obvious intellectual milieu of the time, and the printing press had a deep effect on scientific development. The reliance on science, and the importance of the scientific method were stronger than ever before. Kant’s Copernican Turn is thus seen to be built upon two postulates: the insufficiency of logic, and the necessity of synthetic *a priori* statements, which then created possibilities for mathematics and sciences.³⁵ These postulates mirror the ambivalence of the state of literacy: both disappointment and trust in the results of literacy at the same time.

Despite this ambivalence, to reach beyond the individual mind (i.e. to discover its social-cultural and physical embeddedness) was a hopeless enterprise for quite a long time. Regarding the inability to reach beyond the “immanence of mind”, important changes took place in the 20th century. By this time, communication became equipped with the technology of photography, film, and the “electrical speech machine,” i.e. telephone. If we have a look at the metaphysics of the 20th century, we see that the glory of logic and the scientific method was no longer apparent. As new communication equipment directly mediates numerous moments of everyday life, metaphysics discovered everyday practice and tried to integrate it into its framework. Heidegger took a decisive step when he left the immanence of the mind, and tried to focus on everyday life. He emphasized our “thrown-ness” into the world as opposed to the traditional dualism of object and subject. The world, earlier considered an object to be known, separated from the human intellect, emerged as a unity of references helping our orientation. Similarly, Wittgenstein focused his attention on embeddedness in everyday practice, in opposition to the theoretical analyzing attitude of earlier metaphysicians. As emphasized in his *Philosophical Investigations*, the authentic approach to language is given through its use, not through an abstract logical method. Likewise, Heidegger’s attempt to reveal the primordial meaning of logos – a renewal of the ancient concept of language as a kind of creation – was aimed at setting limits on the validity of modern logic.

³⁴ See e.g. Elisabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformation in Early-Modern Europe I-II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979

³⁵ For more detail see Zs. Kondor, „The Iconic Turn in Metaphysics”, In: K. Nyíri ed., *A Sense of Places. The Global and the Local in Mobile Communication*, Vienna: Passagen Verlag, 2005, pp. 400

SOCIAL MAKEUP

Due to the technology of the 20th century, philosophy was able to re-discover the importance of our social makeup in a two-fold sense. As I mentioned, due to the means of communications technologies, particularities could be transmitted with the same ease as similarities and generalities. Thus, everyday practice emerged on the horizon of theoretical considerations. The results of recent scientific research on cognition are very useful, even inevitable, in re-thinking some main issues.

Merlin Donald, in his book *Origins of the Modern Mind*, outlined the history of cognitive evolution. According to his theory, the development of representational skills were in close relation to social intelligence.³⁶ Considering social intelligence, Donald emphasizes that “it is clear that language was the final step, and that presymbolic forms of social intelligence must have been its foundation”.³⁷ Donald distinguishes three main transitions in human cognitive evolution: a shift from episodic to mimetic, then to mythical, and finally to theoretical culture. Each of these changes means the emergence of a new kind of representation, as well as an increased load on biological memory.³⁸ Episodic memory, now complete with mimetic representation, could create community, with special habits and organization, which provided a certain kind of identity. Verbal representation, attached to the mimetic one, was the first stage, when mythical constructions as orienting world-views and orders could come into existence. The transition from mythical to theoretical culture presupposes the existence of an effective external storing system. “[t]he first two evolutionary transitions would have greatly increased the load on biological memory. However, the final step in this tremendous cognitive expansion might have reduced the load on some aspects of biological memory, by gradually shifting many storage tasks onto the newly

³⁶ Regarding social intelligence, Donald relies on the investigations of Robin I. M. Dunbar. Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge: Harvard Univ. Press, (1991) 1993, p. 10 and *Ibid.* pp. 137.

³⁷ Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind*, op. cit. p. 137

³⁸ “Human memory had, from its inception, expanded the range of primate memory. The earliest form of hominid culture, mimetic culture, depended on an expansion in the self-representational systems of the brain and created the initial base for semantic memory storage, which consisted initially of representational action scenarios reflected in mime, gesture, craft, and skill. With the evolution of speech and narrative ability, there were even greater increases in the load on biological memory, adding not only the storage networks for phonological rules and the lexicon in its entirety but also a very large store of narrative conceptual knowledge.” *Ibid.* p. 319

developed E[xternal]S[ymbolic]S[toring system]. At the very least, the existence of the ESS must have forced a great change in priorities and memory organization.”³⁹

This apparently technological invention established considerable alterations in cognitive habits. Let me quote: “theoretic culture broke with the metaphoric style of meaning in oral-mythic culture. Where narrative and myth attribute *significances*, theory is not concerned with significance in the same sense at all. Rather than modeling events by infusing them with meaning and linking them by analogy, theory dissects, analyzes, states laws and formulas, establishes principles and taxonomies, and determines procedures for the verification and analysis of information. It depends for its advanced development on specialized memory devices, languages, and grammars.”⁴⁰

Donald’s reconstruction of cognitive evolution, and the argumentation for it clearly reveal “that the evolution of cognitive structure *at the modular level* might have continued well beyond the point at which physical evolution had stopped. Cultures restructure the mind, not only in terms of its specific contents, which are obviously culture-bound, but also in terms of its fundamental neurological organization. Whether the organization is vested in a parallel set of specific brain adaptations or not (and obviously, at times, it is not), the brain sets fewer constraints than formerly thought on the process of cognitive evolution. Culture can literally reconfigure the use patterns of the brain; and it is probably a safe inference from our current knowledge of cerebral plasticity, that those patterns of use determine much about how the exceptionally plastic human central nervous system is ultimately organized, in terms of cognitive structure.”⁴¹ The morals of his theory suggest that our representational skills are determined by what I call ‘social makeup’ (i.e. our sociability) and inventions related to communication have a decisive impact on intellectual and social institutions.

FRIENDSHIP RE-VISITED

Considering friendship from pedestrian point of view, intimacy and trust seem to be two decisive/crucial elements of it. These two qualities can be considered necessary and sufficient conditions of friendship even in the framework of perfect or moral friendship. However, these two attributes have importance, to variable degrees, in everyday intercourse as well. Clear-cut alphabetical reason honoured ideal friendship for its integrity regarding meta-

³⁹ Ibid. p. 320

⁴⁰ Ibid. pp. 274

⁴¹ Ibid. p. 14

physical presuppositions, even though some discrepancies arose considering the practical, experience-like deliberations and the speculative construction.

Friendship did not appear in the philosophy of Wittgenstein or even Heidegger. However, they are two crucial representatives of the attempt to leave speculative-analytical attitude for the sake of the integrity of everyday experience and the theoretical-philosophical processing of it.

Considering recent notions of friendship, we see that the honoured and unique image of it has started to diffuse, i.e. everyone with whom we have a live/active relationship, including trust and intimacy, with more intensity than average, we consider to be a friend. According to my hypothesis, this change is quite obvious from the perspective of communications technology. That is, since we have the opportunity to communicate easily at any time, and nearly everywhere, the space for solitary reasoning decreases. Since the institutional framework of communication has radically changed, we must re-structure our everyday activities, scheduling, and the ideals of human relationships accordingly.

Let me quote from an article in *The Guardian*: “There are powerful reasons why we should create these bonds, even if we only start when we are older. The phenomenon of later births means families take up a smaller percentage of our lives. We wait years to have children, and we could be 70 before we become grandparents for the first time. We have more time available, and fewer familial responsibilities, than the generations before us. We all want to feel needed and valued by others. It is possible for friends to fill that need, but only if we work at it.

It isn't easy, because friendship is a subtle dance, and no one wants to be explicitly pursued when it's unwelcome, or explicitly dropped when they are not wanted. Nor does it come with any guarantees. People are unpredictable. But we need to play the game of friendship. Evidence shows that people with close friends live longer and are happier than those without. And friendship defines what it means to be human.”⁴²

During the centuries when institutions of social intercourse were determined by solitary reason, friendship was the residual of our primordial social makeup. Recently, technological means made possible a return to, or at least, a similarity to communicational patterns which were dominant before the age of literacy (i.e. when social intercourse was considered the most effective way to maintain knowledge as well to solve difficulties). Due to new technological tools for keeping in touch in a more natural (i.e. multimedial) manner, communication re-gained special importance. Thus we communicate more, and with increased intensity. We can alter intensive connections in time for content or purpose. Accordingly, we gain and lose friends without losing our integrity.

⁴² “What are friends for?” in: *The Guardian*, January 24, 2005

ARISZTOTELÉSZ AZZAL KEZDI a barátságról szóló elmélkedéseit, hogy ha két ember között baráti viszony van, akkor már nincs is szükség igazságosságra.¹ Nincs szükség tehát valamiféle egyenértékre, amelyhez képest a barátok egymással szembeni jogai, illetve egymással szemben támasztott kívánságai meghatározódhatnak. Az igazi barátság ráadásul az, ami önmagában jó: „aki barátainak a javát csupán őértük kívánja, az legelső-sorban nevezhető barátnak”², a haszonért vagy gyönyörért kötött barátságok tehát alsóbbrendűek.

Mindennek ellentmondani látszik, hogy másutt Arisztotelész azt hangsúlyozza, hogy a barátság mégis csak olyan kölcsönviszony, amelyben mindenkinek érdeme, avagy státusza szerint kell részesülnie adományokban, avagy viszonzásban. Ráadásul, ahogy Arisztotelész számtalanszor hangsúlyozza, minden ember mégis csak alapvetően magának akarja a jót.³ Hogyan lehetünk tehát erényesek a barátságban, ha mégis csak önszeretetünk vezérel, illetve mennyivel jelent többet az öncélként megvalósuló kölcsönösség az igazságosságnál, ha mégis mindenkinek csak érdeme szerint jut?

Úgy tűnik, az ideális baráti kölcsönviszony csak jó és erényes emberek, illetve az erényben egyenlő emberek között alakulhat ki. A kölcsönösség önmagában tehát korántsem fejezi ki a barátság lényegét, hiszen fontos, hogy miképp illetve *kik* között valósul meg. Bár a kölcsönösséget feltételezi a haszonért, illetve a gyönyörért kötött barátság is, azonban ezekben az esetekben mindig méricskélésre van szükség, kinek is jár több, érdeme, avagy nagyobb kiválósága szerint, a kölcsönösség mechanizmusa tehát nem önműködő, mindig valami külső támogatásra szorul.

Viszont úgy tűnik, az ideális barátsághoz a méricskélést száműzni kell. Hiszen máskéülben hogyan képzelhetnénk el, hogy ne az igazságosság kerüljön előtérbe, a barátságon élésködve? Az igazi barátságban a jó szükség-szerűen akar jót a jónak, mégpedig önmagáért akarja a jót (az erényesség

¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1155a, Európa, 1987., 216. o.

² Arisztotelész, *i. m.*, 1156b, 220. o.

³ Vö. Arisztotelész, *i. m.*, 1155b: „Azt tartják, hogy mindenki azt szereti, ami *neki* jó, s a jó általában rokonszenvet kelt ugyan, de azért mindenki ahhoz vonzódik, ami *neki* jó”, 217–218. o.; 1159a: „hiszen elsősorban mégis magának kívánja a jót minden ember”, inkább akar másnak a szeretetében részesülni, mint mást szeretni”, 229. o.; 1163b: „Mert a jótettet a legtöbb ember elfogadja, de aztán hogy maga tegyen jót, az elől igyekszik kitérni, mert ez nem jelent neki hasznot”, 245. o.

kritériuma szerint). Vagyis, mivel erényes, ugyanakkor státusz és erény szerint is egyenlő emberekről van szó, a jó ember magának akkor akarja a jót (az önszeretet illetve önzés antropológiai elve szerint „Minden ember elsősorban önmagának akarja a jót”), ha a barátjának akarja a jót (az egyenlőség kritériuma szerint). Így, az önző diszpozíció csak az erényes ember esetében nem válik a barátság kárára, hiszen ő akkor akarja magának a jót, ha a barátjának is jót akar. A kölcsönösség tehát önmagától működésbe lép, amint teljesülnek a baráti viszonyt fenntartó személyek *kvalifikációjára* vonatkozó feltételek.⁴ A barátság alacsonyabbrendű fokain, mint a haszonért folytatott, avagy a fölüenyen alapuló barátság esetén, az arányosság érvényesülését ellenőrizni kell, mégpedig az igazságossághoz fordulva.⁵ Látható, hogy ekkor a barátság alárendelődik az igazságosságnak, ami ellentmond a kezdeti meghatározásnak. A kölcsönösség az igazi, tehát az igazságot fölülmuló barátság esetén, pontosabban annak konkrét kifejeződésekor, nem válhat explicitté, hiszen ez esetben külső egyenértéket vezetnénk be. Ezért az igazi barátság a másik javára irányul, *kölcsönössége implicit és nem számító*, vagyis elsősorban a nagylelkű diszpozíció jellemzi.

Az ajándékcseré gyakorlatának magyarázata az antropológiai irodalomban hasonló nehézségekkel találja magát szemközt. Az ajándékcserét mint a pusztán gazdasági kapcsolatnak, a számításra alapuló kapcsolatnak az alternatívájaként szokták felmutatni Marcel Mauss-tól Polányi Károlyon át Georges Bataille-ig és Pierre Bourdieu-ig. A piaci csere helyett ugyanis a kifejezett ellenérték nélküli reciprocitás gyakorlatai lehetők fel az e szerzők által vizsgált társadalmakban, amely gyakorlatok legismertebb példái a *kula* vagy a *potlatch*. Az ajándék tematikája tehát a kölcsönösség, az önzetlenség, a számításmentesség fogalomkörében elemezhető, mint a tárgyiasult emberi viszonyok ellenképe, ezáltal a barátság témájával lesz rokon. Mauss, *Tanulmány az ajándékról* című művében azt írja, hogy a premodern társadalmak ajándé-

⁴ Arisztotelész, *i. m.*, 1162b: „Ámde az erkölcs szerinti barátság nem megállapodáson nyugszik, hanem itt az egyik ember a másiknak mint barátjának ad ajándékot vagy tesz neki valami egyéb jót.” S mégis, Arisztotelész nem tudja magát következetesen tartani az önzetlen kölcsönösség elvéhez, hiszen a felek közti teljes egyenlőség – még minden ajándékozás előtt – nyilván csak ideális esetet jelöl, ezért nyomban hozzáteszi: „Viszonzásul pedig ugyanannyit vagy még többet vár, mert úgy fogja fel a dolgot, hogy tulajdonképpen nem véglegesen adott, hanem csak kölcsönzött”, 242. o.

⁵ Ha nem jó, vagy egyenlő mértékben erényes baráttól származik az ajándék: „ilyen esetben úgy kell viszonzoznunk a jótéteményt, mintha ez határozott megállapodások alapján történt volna”. Vagy: „Vita tárgyát képezheti továbbá az is, vajon a viszonzatszolgáltatást a jótéteményben részesülőnek a hasznához kell-e mérni (...), vagy pedig annak a jótéteménynek a mértéke szerint, amelyet valaki gyakorolt”, „Az erkölcsileg jobb fél úgy vélekedik, hogy őt megilleti az, hogy többet kapjon”, Arisztotelész, *i. m.*, 1163a, 242–243. o.

kozási gyakorlataiból levonhatunk néhány erkölcsi következtetést olyan problémákra vonatkozólag, amelyeket saját jogrendszerünk és gazdaságunk válsága vet föl.⁶ Sőt, ahogy írja, e társadalmakban „még a legviharvertőbb egyének is kevésbé voltak szomorúak, komolyak, zsugoriak és önzők, mint mi vagyunk; kifelé legalábbis nagylelkűbbek vagy adakozóbbak voltak, vagy most is azok.”⁷ Úgy tűnik, ezek a társadalmak az igazi *phília* terepei, vagyis bennük megvalósulhat a számításmentes kölcsönviszony.

Ugyanakkor két problémát is szükséges felvetnünk, melyek közül az első is nyomban kétfelé ágazik. Először, mennyiben példázza a primitívnek nevezett társadalmakban végbemenő ajándékcseré ténylegesen az önzetlen diszpozíciót, illetve mennyiben elemezhető *phília*ként? Vagyis olyan kölcsönviszonyként, mint amely nem a számítgatás révén valósul meg, hanem amelynek alapja, mint ahogy Arisztotelésznél, *implicit* marad. Avagy, mennyiben szolgálja az ajándékcseré bemutatása pusztán a kapitalista gazdasági csere alternatívájának felmutatását, és nem pedig általában az érdekmentesség dicséretét? Tehát, az antropológus számítása szerint, hajt-e az ajándék valamilyen hasznot az adományozó számára, ha nem is kifejezetten gazdasági hasznot? Például, amennyiben szolgálhatja a presztízs növelését, az adományozó tekintélyének, szimbolikus hatalmának kiterjesztését. A válasz talán abban rejlik, hogy az említett szerzők szerint a modern társadalmakban létrejövő elkülönült gazdasági szféra az egyetlen, ahol az önérdék nyíltan megvallható, illetve ahol a tárgyak elválasztódnak eredeti tulajdonosaiktól, ahol dologi jog és személyi jog elválik, s ahol maguk az emberi viszonyok is tárgyasulnának. Eszerint a premodern ajándékcseré, ha más nem, legalább az önzés takargatását szolgálhatja, amennyiben ezekben a társadalmakban a nyílt önérdék bevallhatatlan. Azonban az érdekevezérelt cselekvésnek ez még korántsem jelenti az alternatíváját.

A másik problémát a társadalomtudományi magyarázat logikája jelenti. A társadalomtudomány magyarázni szeretné a társadalmi gyakorlatokat, ezért általában valami mögöttest keres. Ezt a másodlagos motivációt keresi tehát a kulturális antropológia is, amely viszont azzal küszködik, hogy ezt hogyan egyeztesse össze a megfigyelt emberek önbeszámolójával, illetve az ajándékcseré feltételezett *implicit* jellegével: el lehet-e vajon fogadni a cselekvők önbevallását az ajándékozás társadalmi gyakorlatát illetően, avagy az antropológus, a külső megfigyelő szempontját kell inkább alapul venni. Az ajándék klasszikus témája ezt a dilemmát különösen jól példázza. Hogyan lehet tudományos beszéd tárgyává az ajándék, de hogyan lehet egyáltalán beszéd tárgyává? A kölcsönöség kialakulásának Arisztotelész is másodlagos motivációt tulajdonított, de csak amennyiben a barátkozó felek nem ideális alanyok, amiért is nem teljesíthe-

⁶ Marcel Mauss: „Tanulmány az ajándékról”, In: *Szociológia és antropológia*, Osiris, 2004, 199. o.

⁷ Mauss: *i.m.* 335. o.

tik be a barátság ideális formáját. Azonban, mivel az antropológia ilyen explicit, filozófiai kritériumokkal megtámogatott etikai koncepcióval nem rendelkezik, nem tudja eleve meghatározni az ideálisan érdekmentes társadalmi kapcsolatot.

Az antropológus, midőn felmutatja a létező emberi viszonyok alternatíváját, nyomban saját kelepccéjébe esik. Hiszen, úgy tűnhet, ezt nem teheti más-hogyan, mint külső nézőpontból, amely a baráti kölcsönviszonyt szükségképp meghamisítja (ha fel is tételezhettük, hogy az nem volt már eleve hamis, vagyis számító motiváción alapuló). Vajon hogyan beszélhetünk a barátságról, hogyan ragadhatjuk meg? A barátság által létrehozott társadalmi kapcsolatot a róla való számot adásban szétfoszlik, amennyiben az explicitté teszi azt a gyakorlatot, amelynek legbensőbb igazsága szerint implicitnek kellene maradnia. Ezért az érdekmentes, vagy elsőre ilyennek tekintett cselekvések elemzésében a belső nézőpont, a cselekvő nézőpontja lehetne egyedül adekvát, amely legalábbis nem tételezné fel eleve a kölcsönösség alapjául szolgáló külső motivációt. E belső nézőpontot csak az erkölcsi kritériumok megléte helyettesíthetné, miként az Arisztotelésznél történik. Vagyis, ha megadnánk az esélyt, hogy az ajándékozást valóban az igazi önzetlenség, avagy a számításmentesség példaként tekinthessük, akkor a cselekvők önbevallására kellene támaszkodnunk.

Erre tesz kísérletet Mauss, amikor is egy maori bölcs elbeszélését veszi alapul, hagyja magát általa vezettetni, és nem akarja a bölcsnél jobban tudni, hogy miről is van tulajdonképpen szó. Mauss megpróbálja tehát összeegyeztetni a társadalomtudományi módszer logikáját a leleplezés elkerülésével. A maori bölcs pedig azt mondja, hogy „a kapott dolog nem magatehetetlen. Még ha az ajándékozó elhagyta is, valamennyire az ő része marad.”⁸ Mauss megoldását tehát a *hau*, a tárgyban lakozó szellem jelenti, amely az eredeti tulajdonos szelleme. A *hau* kényszeríti ki a viszontajándékot: vissza kell adni az ajándékozónak, ami az „ő természetének része”.⁹ A dolgok tehát lélekkel rendelkeznek, ezért a csereviszonyok sosem válhatnak személytelenné. A dologból eredő kötelezettségek az elsődlegesek, s a nagylelkűség önérdékű fitogtatása csak másodrendű. Azonban, mint ahogyan arra Lévi-Strauss rá is mutat, így a misztifikáció rémképe sejlik fel, nevezetesen az, hogy Mauss készpénznek veszi a bennszülöttek önvallomását, s nem ad magyarázatot hiedelmükre. Eszerint, a modern szemlélet nem fogadhatja el a maori bölcs szavait. Szükségszerűen az emberi kapcsolatokat, illetve szimbolikus aspektusukat kell alapul vennie, amennyiben nem fog maga is hinni a tárgyak szellemében. Persze Mauss-nál ez a lépés sem hiányzik teljesen, azonban, minthogy szemben Lévi-Strauss-szal, felfogása nem dogmatikus, az ajándékozás mindkét lehetsé-

⁸ Mauss, *i.m.*, 210. o.

⁹ Mauss, *i. m.*, 212. o.

ges aspektusát megpróbálja figyelembe venni, vagyis mind az önzetlenséget, mind a kölcsönösséget.

A kérdés tehát az, hogy a kölcsönösség vajon egy öfenntartó mechanizmus, amely csupán nem világítható meg explicit módon, avagy – legalábbis részlegesen – számításon alapul? Az ajándékcseré vajon tényleg az önzetlenség öspéldája-e? Ha viszont az antropológus szerzők csupán a *gazdasági* haszonelvűséggel szemben próbálják meg felmutatni, úgy nem világos, miért lenne magasabb rendű, mint az ajándékozás aktusán keresztül a vetélytárs szimbolikus alávetése, amelyből ráadásul gyakran szintén gazdasági haszon következik. Úgy tűnik tehát, hogy azok a szerzők, akik az ajándékról írnak, kevésbé tudják összeegyeztetni az önzetlen jelleget és a viszonyosságot. Mint láttuk, az önzetlen jelleg, avagy az implicit kölcsönösség a barátság lényege, legalábbis aszerint, ahogyan Arisztotelész meghatározza a *phíliát*, illetve annak legideálisabb fajtáját. Az antropológusok ajándékcseréről adott elemzése azonban vagy az ajándékra koncentrál, annak önkéntes és önzetlen jellegére, és ezáltal szem elől veszi a csere mozzanatát, vagy pedig a cserére, és ekkor az önkéntesség csupán illúzióként tűnik fel.¹⁰ Mint láttuk, az első esetben a misztifikáció, a másodikban pedig a gyakorlat leleplezésének, ideológiában való feloldásának veszélye, tulajdonképpeni értelme eltűnésének a veszélye sejlik fel. (Mauss-nál tulajdonképpen mind a két lehetőség felmerül: az első, amennyiben elfogadja a bennszülöttek beszámolóját, a második pedig, amennyiben úgy tekinti, hogy a viszontajándék kényszere az ajándékozás szimbolikus aktusában már eleve kódolva volt.)¹¹

Georges Bataille *La part maudite* ¹²című művében, amelyet szintén a kulturális antropológia inspirált, mintha éppen a csere mozzanata kérdőjeleződne meg, annak érdekében, hogy az önzetlenség teret kaphasson. Milyen viszonyt tételez Bataille nagylelkű diszpozíció, illetve áldozat és ajándékcseré között? Szerinte is az ajándék, illetve még inkább, az áldozat, az emberáldozat, illetve élettelen dolgok szándékos elpazarlása jelenti a piacon megvalósuló gazdasági cserekapcsolat alternatíváját, azonban ezt jóval radikálisabban érti, mint pl. Mauss. Bataille magára az ajándékra koncentrál, s a cserét csak járulékosnak tekinti, amennyiben hangsúlyozza, hogy az ideális ajándék viszonzatlan marad. A viszonzatlan, mert *viszonzhatatlan* ajándékban viszont korántsem a vetélkedés momentuma a legfontosabb, hanem az, hogy megtörténik az anyagi értékek átértékelése. Az azték vagy észak-amerikai indián társadal-

¹⁰ Luc Boltanski: *L'Amour et la Justice comme compétences*, Métailié, 1990., 216. o.

¹¹ „(...) ezeknek az ajándékoknak a révén a hierarchia születik meg. Adni annyit jelent: kinyilvánítani a felsőbbrendűséget, többnek lenni, följebb lenni, *magister*nek lenni; viszonzás vagy még többel viszonzás nélkül elfogadni pedig azt jelenti, hogy az ember alárendeli magát, alattvalóvá, szolgálóvá válik, kisebbsé lesz, lejjebb áll a rangsorban (*minister*).” In: Mauss, *i. m.*, 328. o.

¹² Minuit, 1967.

mak kifejezik annak a lényegét, amit Bataille „általános ökonómiának” nevez, s amelynek elvét nem a termelés és felhalmozás, hanem sokkal inkább a pazarlás jelenti¹³, illetve a dologiség rituális felszámolása. Ebben az értelemben a kapitalizmus csak egy epifenomén, amely, bár csak ideig-óráig, de leplezi a valós és szükségszerű folyamatokat azáltal, hogy célját, a dolgok, illetve az emberek mint dolgok termelését, sikerrel valósítja meg. Homológ módon, az önzés diszpozíciója is leplezi a sokkal eredendőbb nagylelkűségét, amely utóbbi a kapitalizmusban teljesen háttérbe is szorul.

Az ajándék, Bataille-nál csakúgy, mint Mauss-nál, ugyan viszonzásra kötelez, ezért aki a legnagyobb ajándékot adja – amely esetenként viszonyozhatatlan is –, az kerül ki győztesként a vetélkedésből. De a versengésnek csupán másodlagos jelentősége van. A fő szempont az anyagi javak uralma alól való felszabadulás, a dologszerűség tagadása. Az önzetlenség e premodern társadalmakban teljeskörű, s csak másodlagosan élőkódhatik rajta az önérték, s csak annyiban, amennyiben félreértik. Igaz, a premodern társadalom embere maga is félreértheti saját gyakorlatát, nem beszélve a kívülről közelítő tudósról, aki saját, dologszerű fogalmait vetíti rá a megfigyelt gyakorlatokra. Vagyis, Bataille szerint, ezeket a gyakorlatokat nem lehet tudományos megragadás tárgyává tenni, hiszen szükségképp dologként gondoljuk el azt, aminek feladata éppen a dolog-mivoltunktól való megszabadítás lenne.¹⁴ Amikor a *potlatch* gyakorlója félreérti önmagát, akkor azt akarja használatba venni, amitől megtagadta a hasznosságot, mintegy instrumentalizálja a nagylelkűséget, amennyiben az általa szerzett presztízt és rangot megszerezhető dologként gondolja el, amelyre cselekvése szándékos módon irányulhat. Azonban az önérték, mint hazugság, csak másodlagos momentumként tűnik elő, amely mit sem von le a pazarlás, mint túlláradó szabadság megnyilvánulásából. A szabadságot hiába hazudják önértéknek, az mégis győzedelmeskedik. Az általános ökonómia metafizikai elméletének értelmében az erőforrások egyedi felhalmozására ugyanis mindenképp a pusztítás következik,¹⁵ vagyis a kapitalizmus napjai is meg vannak számlálva. A pazarlásnak, amely az általános ökonómia törvényeit követi, mi sem vethet gátat.

Az azték kereskedő az adomány embere, mindenkinek juttat szerzeményeiből, ünnepet rendez. Nem azért lesz hatalma, mert nagylelkű diszpozícióját gyakorolva szimbolikusan alávetette a megajándékozottakat, hanem mert engedelmeskedett az általános ökonómia parancsának, vagyis a pazarlás törvényének. Cselekvése tehát közvetlenül etikai, amennyiben felismeri az

¹³ „Nem létezne *potlatch*, ha általában véve a végső problémát a hasznos javak megszerzése, és nem pedig elpazarlása fejezné ki”, Bataille: *La part maudite*, i. m., 106. o.

¹⁴ Bataille, i. m., 111-112. o.

¹⁵ Im. 112. o.

ontológiai szükségszerűséget, és elősegíti megvalósulását. Ennek csak mellékövetkezménye a tekintélynövelő hatás.

Viszont, mivel a csere tulajdonképpen meghíúsul, legalábbis abban az ideális esetben, mint amit az áldozat, illetve a viszonzhatatlan adomány kínál, ezért nincs másik szubjektum, akivel tartós társadalmi kapcsolatot lehetne fenn tartani. Van viszont önzetlen diszpozíció, ami megszüntette a tárgyiasságot, s amely az emberáldozatot bemutató számára lehetővé teszi, hogy immár emberként viszonyuljon önmagához, illetve áldozatához. Ami a feláldozott rabszolgát illeti, ő csupán halálában találhat vissza emberi mivoltához, mikor is tárgyiassága kétszeresen is megszüntnek tekintendő. Bataille elemzésében a feláldozott rabszolga megszűnik tárgynak lenni. Az áldozatban visszanyeri emberségét, hiszen szentként tekintenek rá, felszabadul. Egyúttal vagyontárgyként való elpazarlása tagadja az anyagi javak fontosságát.¹⁶ A cserekapcsolat lehetősége elvben tehát nem szűnik meg, azonban megvalósulása nem az eltárgyiasulást, hanem éppen az ellenkezőjét eredményezi, ugyanakkor aktuálisan megszünteti önmagát. Ebben a típusú áldozatban illetve ajándékcserében az ekvivalenciák, a külső mércék nem játszanak szerepet. Az adás gesztusa határtalan, nem merül fel az ellenszolgáltatás szükségszerűsége. Az ajándékozó vagy áldozó az egyedihez fordul, kizárólag a jelenben, egyáltalán nem irányulva a jövőre, ugyanakkor a tulajdonképpeni kölcsönösség momentuma elvész, hiszen a cserepartner, a társ megsemmisül.

Mivel Bataille egész koncepciója az általános ökonómia metafizikai keretébe illeszkedik, elkerülheti a számítás, mint másodlagos motiváció bevonását. Az anyagi javakat el kell pazarolni, vagy akár megsemmisíteni, ami által az ember visszatér önmagához, ami ő valójában. Bataille számára a legfontosabb az emberi közvetlenség elérése, a csere és az áldozat, vagyis a pazarlás gyakorlatai révén. Az eltárgyiasított kapcsolatok, és az önzés diszpozíciója elleni ellenszere pedig az antropológusok által kutatott kultúrákban megvalósuló gyakorlatokban lesz fellelhető, igaz, leginkább csak Bataille igen radikális értelmezésében. Hiszen Mauss, illetve a többi antropológus szerző minduntalan paradoxonokba ütköztek, midőn az ajándékcseré érdek- és számításmentes mivoltát szerették volna megalapozni, akár csak Arisztotelész, akinél a *philia* ideális formája csupán a kapcsolatra lépő felek erős és előzetes kvalifikációja esetén valósulhatott meg, és még ekkor sem egyértelműen. Bataille feloldja e paradoxonokat, ám erre csak azon az áron lehet képes, hogy elemzésében megszűnik maga a cserekapcsolat. Az önzetlen kölcsönösség számításmentes diszpozíciójával példázott barátság ez esetben is lehetetlenként tűnik fel tehát, de már nem azért, mert saját ellentétébe torkollik, hanem mert a felek közül az egyik a csere folyamánaképpen szükségképp megsemmisül.

¹⁶ „Le sacrifice ou la consommation”, in: Bataille: *i. m.*, 93-97. o.

PERFEKCIONIZMUS, BARÁTSÁG, INTERSZUBJEKTIVITÁS STANLEY CAVELLNÉL

RÓNAI ANDRÁS

ELŐADÁSOMBAN ELŐSZÖR azzal foglalkozom, hogy hogyan határozhatjuk meg a perfekcionizmust Stanley Cavell gondolkodásában, majd ezen háttér előtt vázolom fel a barátság szerepét, végül röviden kitérnék arra, hogy mindennek milyen következményei lehetnek az interszubsztivitás elméletére nézve. Főként Cavell 2004-ben megjelent *Cities of Words*¹ című munkájára fogok támaszkodni, mely a morális perfekcionizmusról a Harvardon majd a chicagói egyetemen tartott előadássorozatra alapul. A könyv, miként az előadássorozat is, felváltva értelmezi az etikai gondolkodás legnagyobb szerzőit, illetve a klasszikus Hollywood néhány, az 1930-as, 40-es évekből származó filmjét, melyek a Cavell által meghatározott „újjaházasodási komédia” illetve az „ismeretlen nő melodráma” műfajaihoz tartoznak. Cavell állítása szerint ugyanis a perfekcionizmus, miután Platónnal és Arisztotelésszel megszületett, majd hosszú időn keresztül élő hagyományként működött, a huszadik században a filozófiából jórészt kiszorult, és az irodalom mellett például a klasszikus hollywoodi filmekben virágzott.²

Mindenekelőtt azonban szólnom kell néhány szót arról, hogy az előadásnyi terjedelmű szövegek általános korlátain felül még milyen különös nehézségekbe ütközik Cavell szövegeinek esetén egy ilyesféle összefoglaló. Stanley Cavell írásmódja kacskaringós, indázó, kitérőkkel, hosszadalmas közbevetésekkel, terjedelmes zárójelekkel teli szövevény, amely ugyan felidézi az élőbeszéd némely (a filozófiai szövegekre általában nem jellemző) jellegzetességét, ugyanakkor viszont lényegénél fogva írásbeli. A stílusnak, mint ahogy Cavell értelmezésében a kései Wittgenstein stílusának is, magában a filozófiai mondanivalóban van a megalapozása, illetve, még pontosabban, stílus és tartalom megkülönböztetése ebben az esetben még az átlagosnál is kevésbé tartható, vagyis nem csak elméletileg, de intuitíve is megkérdőjelez-

¹ Stanley Cavell: *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London, 2004. A továbbiakban: *CW*.

² Természetesen Cavell tisztában van azzal, hogy ez az állítás sokakban (és nem csak a szakfilozófusokban) felháborodást kelthet, ám arra kéri olvasóját, hogy felháborodását ha elnyomni nem is tudja, gondoljon annak utána, hogy tiltakozása milyen előfeltevéseken alapszik: a film mint műalkotás és a film mint „termék” milyen elgondolása tudná alátámasztani. Vö. pl. *CW*, 44. o., 226. o., 272. o. stb.

hető. Mindezt a legegyszerűbben Cavell Wittgenstein-értelmezésén világíthatjuk meg, amelyet aztán magára Cavellre alkalmazhatunk (ilyesféle fogással egyébként a cavelli olvasatok igen gyakran élnek, tehát az effajta öntelmezést felkínálják az olvasónak, noha az általam ismert szövegekben ez explicit módon nem jelenik meg). Ezen igen eredeti és izgalmas interpretáció szerint³ Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* nem a szkepticizmus cáfolatát kívánta megalkotni, hanem a szkepticizmus fenyegetésére válaszolni, úgy, hogy egyben annak igazságát is felfedi. Ezek szerint a mindennapi nyelv nem valamiféle végső és megrendíthetetlen adottság volna, amelyhez fordulva a valami rejtélyes okból azt támadó filozófusok minden érve visszaverhető – maga az emberi nyelv tulajdonsága az, hogy magában hordozza a lehetőséget, vagy még inkább a tendenciát saját maga megkérdőjelezésére. Avagy antropológiai terminusokra lefordítva: a szkepticizmus voltaképpen az emberitől való megszabadulás vágya (vágy arra, hogy a szubjektum mindenféle beavatkozása vagy felelősségvállalása nélkül maga a világ biztosítson minket tudásunk érvényességéről, illetve a csalódás afelett, hogy ez nem lehetséges) – azonban „semmi nem emberibb annál a vágnál, hogy tagadjuk emberi voltunkat.”⁴ A szkepticizmus támadása és a hétköznapi nyelvhez való visszatérés mozgása tehát nem juthat nyugvópontra valamely fél „győzelmében”, s ennek a felismerésnek a kifejezője a jól ismert wittgensteini írásmód, illetve Cavell retorikája is.

A következőkben reményeim szerint kiderül, hogy a perfekcionizmusra is jellemző egy ilyesféle mozgás (már csak azért is, mert az erkölcsi élet e megközelítésben nyelvi, párbeszédben történik), tehát úgy tűnik, hogy óhatatlanul meghamisítom Cavell gondolatait, ha kiragadott részletekből többékevésbé rendszeres építményt tákolok össze. Ugyanakkor természetesen az is hiba volna, ha túlságosan sokat bízánk a stílusra; a rendkívül szellemes (akár egy egyetemi előadás alatt elmondható „alapismereteket” is innovatív következtetések levonására használni képes) cavelli olvasatok tanúsága szerint a szöveg párbeszédszerűsége vagy párbeszédkészsége legalább annyira múlik az értelmező, hallgató vagy olvasó aktivitásán, hajlandóságán, mint a szerző, a szöveg erre irányuló erőfeszítésein.

A morális perfekcionizmus nem egy jól körülhatárolható, tételek és problémák zárt listájával leírható elmélet⁵; sokkal inkább életünk mint erkölcsi terminusokkal jellemezhető élet bizonyosfajta megközelítéséről van szó, melyet olyan különböző szövegekben találhatunk meg, mint Platón *Állama*,

³ A következőkben Cavell: *The Claim of Reason* című főművének első két részének főbb tanulságait foglalom össze.

⁴ Stanley Cavell: *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford, 1979, 109. o.

⁵ Vö. CW, 14. o.

Arisztotelész *Nikomakhoszi etikája*, John Stuart Mill esszéje *A szabadságról*, Nietzsche számtalan szövege, Heidegger *Lét és idő*⁶, Ibsen *Nórája*, a klasszikus Hollywood néhány kiemelkedő alkotása, és mindenekelőtt Ralph Waldo Emerson esszéi. Cavell elsősorban Emersonra támaszkodik, ezért olykor emersoni perfekcionizmusról beszél.

Kiindulópontjában a perfekcionizmus rendkívül egyszerűnek, mondhatni triviálisnak tűnik, ám, mint azt megmutatni szeretném, mégis messze ható következményekkel bír – ebben is igencsak hasonlít a hétköznapi nyelv filozófiájának mozgásához (talán azt is megkockáztathatnánk, hogy többek között ez a gondolati mozgás definiálja a hétköznapi nyelv filozófiáját; vagy még inkább azt mondhatnánk, hogy e filozofálási mód tárja fel, hogy minden filozófia végső soron így működik). Szemben a kantianus deontológiával és az utilitárius etikával, a perfekcionizmus nem egyes tettek kötelességszerű vagy kötelességszegő, jó vagy rossz voltával, illetve az ezt kimutató számítások jellegzetességeivel foglalkozik, hanem az egyén életének, életútjának értékével – mégpedig nem úgy, ahogyan azt egy kívülálló megfigyelő értékelheti, hanem ahogy magának az egyénnek megjelenik. Ez az elmélet nem kívánja az erkölcsi jelenségek teljes skáláját átfogni; a hagyományos etikai elméleteket nem felváltani szeretné, hanem egy új, másik megközelítést melléjük (vagy, mint látni fogjuk, eléjük) helyezni.

Életünket a perfekcionizmus elsősorban abból a szempontból vizsgálja (illetve szerinte mi magunk aszerint vizsgáljuk), hogy képesek vagyunk-e értékesnek, választásra érdemesnek, vagyis vágyunk tárgyának tekinteni azt az életmódot, melyet folytatunk. Szemben a perfekcionizmus alapító szövegével, nevezetesen Platón *Államával*, az emersoni és cavelli gondolkodás nem feltételezi azt, hogy lehetséges volna a személy egy olyan állapota, amely teljes mértékben tökéletes, sem azt, hogy lehetséges volna egyfajta királyi út, amely ehhez elvezet. Ezzel szemben feltételezi, hogy mindig létezik egy olyasféle én, avagy önmagunk, mely elérhető számunkra, mely aktuális énünknel inkább megfelel vágyainknak, még ha tökéletes megfelelésről nem eshet is szó.

Természetesen egy ilyesféle értékelés, önmagunk és a világhoz fűződő viszonyunk felülvizsgálata csupán bizonyos pillanatokban, mégpedig krízishelyzetekben történhet meg. Ilyenkor az életünket irányító szükségszerűségek áttekintése, vágyaink tisztázása lehet az a kiindulópont, mely lehetővé teszi, hogy megtegyük a lépéseket egy másik, az aktuálisnál tökéletesebbnek érzett, vágyott én felé.

⁶ A *Lét és időt* tehát Cavell abba a hagyományba olvassa bele, amelyet az ontológiai olvasatot támogató Heidegger elkerülni kívánt: „az interpretáció tisztán ontológiai célzatú, és mind a mindennapi jelenvalólét egyfajta moralizáló kritikája, mind a 'kultúrfilozófiai' aspirációk távol állnak tőle” (Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., Gondolat, Bp., 1989, 315. o.).

A perfekcionizmus számára az egyéni és a szociális, társadalmi dimenziók szétválaszthatatlanul egymásba fonódnak; egy vágyott én felvázolása egyben egy olyan társadalom, egy olyan polisz elképzelése is, melyben vágyainknak megfelelően élhetünk. Mégpedig a két dimenzió között nem valamiféle következtetési vagy efféle reláció áll fenn, hanem, mint az a híres privátnyelv-argumentum példázza, e két szféra egymásba fonódik, a társadalmi dimenzióval „minden egyes megnyilatkozásomban és minden egyes hallgatásomban találkozom.”⁷

Az eddigig meglehetősen egyszerűnek tűnő helyzetet nem az bonyolítja össze végérvényesen, hogy nyugtáznunk kell: a „valóságosan létező” társadalom soha nem az a tökéletes társadalom, melyben „valójában” élni vágyunk. A probléma ugyanis az, hogy éppenséggel saját vágyainkkal sem vagyunk tisztában; hogy már nem vágyunk arra, hogy vágyainknak megfelelően éljünk. A Cavell által vizsgált gondolkodók sokféle nevet adnak ennek az állapotnak vagy diagnózisnak: Emerson konformitásnak, alkalmazkodásnak nevezi ezt, eredményét pedig így foglalja össze: „Ez az alkalmazkodás nem azt jelenti, hogy [az emberek] néhány dologban tévednek vagy néha hazudniuk kell, hanem azt, hogy mindenben tévednek”⁸

Jól ismert, hogy Nietzsche vagy éppen Heidegger hogyan írja le ezt az állapotot; néhány mondat erejéig most inkább Cavell John Stuart Millről adott elemzéséhez fordulnék, és korántsem pusztán az illusztráció kedvéért. Mill, akinél a szabadság nem egy a haszonelvű számítás által igazolhatóan jó dolgok közül, hanem magának a boldogságnak konstituens eleme, azt állítja, hogy „az egyetlen felmutatható bizonyíték arra, hogy valami kívánatos (...) [az], hogy az emberek kívánják”⁹; ugyanakkor viszont szenvedélyes paragrafusokban ostromozza a társadalmat, melyben nem pusztán az történik, hogy „a szokásost ahelyett választják, ami hajlamuknak megfelelne”, hanem „[e]szükbe sem jut, hogy van más hajlamuk, mint ami szokásos (...) s természetük követésének elmulasztásával eljutnak odáig, hogy nincs már természetük, amit kövessenek...”¹⁰ Arról van szó tehát, hogy konformitásunk oly mértékű, hogy kétségesse teszi egyáltalán az emberi természet, vagy akár a vágy fogalmának alkalmazhatóságát: mondhatjuk-e, hogy az élet, amelyet élünk, nem az, amire vágyunk – ha egyszer ezt a vágyat nem éljük át? Milyen joggal állítja Mill, hogy a szabadság kívánatos, sőt, bármilyen kívánatos élet szükségszerű eleme; és hogy kívánatosságát az bizonyítja, hogy vágyunk reá – ha máshol ő

⁷ CW, 4. o.

⁸ Ralph Waldo Emerson: *Önállóság* (ford. Jónás Csaba). In: Beck András (szerk.): *A filozófus az amerikai életben*, Tanulmány–Pompeji, Pécs–Szeged, 1995, 28. o.

⁹ John Stuart Mill: *Haszonelvűség* In: *A szabadságról – Haszonelvűség* (ford. Pap Mária), Magyar Helikon, Budapest, 1980, 296. o.

¹⁰ John Stuart Mill: *A szabadságról*, i. k., 121. o.

maga diagnosztizálja úgy jelenkori állapotunkat, mint amelyre e vágy eltűnése jellemző? Avagy Cavell kedves, sokat idézett kifejezéseit véve: milyen jogon állítja Emerson illetve Thoreau, hogy az emberek „titkos melankóliában”, „csendes kétségbeesésben” töltik életüket, ha egyszer ezeket az érzéseket az emberek maguk nem élik át?

Látható, hogy egyfelől az értelmezés, az értelmezés jogosságának és erőszakosságának¹¹, a filozófia bosszantó voltának kérdéséről van szó (amely ezer szállal kapcsolódik Freudhoz és a pszichoanalízishez is), másfelől pedig az írásról, a filozófia hatásáról (a perlokúció értelmében¹²): a perfekcionista szerzők írásmódjának legfőbb feladata, hogy kiprovokálja olvasójánál a fent már említett válsághelyzetet, amelyben életünk, kapcsolatunk a világgal és másokkal kérdésessé lesz számunkra. Mindez a perfekcionista filozófusok, írók vagy filmesek számára szükségessé teszi egyfajta (esetleg többé-kevésbé implicit) retorika és egyben a neki megfelelő olvasás-, befogadáselmélet kialakítását.

Ebből érthetjük meg Cavell azon állítását, hogy a perfekcionizmus a valós világgal szembeni csalódás és egy lehetséges világ iránti vágy törésében születik; mi több, hogy e töréssel való szembenézés a filozófia morális hivatásának forrása, a filozófia mozgatórugója¹³. A perfekcionizmus ezek szerint az erkölcsi élet lehetőségfeltételeit vizsgálja, ily módon tehát megelőzi az egyes tettek erkölcsi elbírálására hivatott etikai elméleteket.

Ahhoz, hogy a válsághelyzet létrejöhessen, és hogy ily módon perspektívát nyerjünk saját életünkre, olyasvalamire van szükség, ami az egyént kimozdítja a konformizmus állapotából; ez pedig, lévén, hogy az én csak magára hagyatkozva ebből az állapotból képtelen kilépni, csakis a párbeszéd lehet; az a beszélgetőtársunk pedig, akivel e bizvást sorsdöntőnek nevezhető beszélgetéseket folytatjuk, nem más, mint a barát¹⁴.

Ez tehát a barátság „helye” a perfekcionista gondolkodásban; tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy ennek az egész filozofálási módnak minden terhe a barátra hárul; mint Cavell írja, egyetlen etikai elméletben nem tölt be a barátság oly fontos, középponti szerepet, mint a perfekcionizmusban¹⁵. Nem is vagyunk igazságosak a barátsággal (a baráttal) szemben, ha ily módon mutatjuk be szerepét, hiszen úgy tűnhet az eddigiek alapján, hogy a gondolati építményben elméletileg kialakult hiátus betöltésének némiképpen hálátlan szerepe hárul rá¹⁶. Ezt a „hibát” maga Cavell nem is követi el;

¹¹ Vö. *CW*, 326. o.

¹² Vö. *CW*, 99. o.

¹³ *CW*, 2. o.

¹⁴ *CW*, 174. o.

¹⁵ *CW*, 27. o.

¹⁶ Ebbe a hibába esik például Cavell egyik monográfiája, Espen Hammer, lásd *Stanley Cavell. Skepticism, Subjectivity and the Ordinary*, Polity, Cambridge,

könyvében a filozófiai szövegek elemzésével felváltva filmelemzéseket olvashatunk, melyek sok más egyéb mellett azt a célt is szolgálják, hogy a barátságról alkotott képet kialakítsák és árnyalják. Az újraraházasodási komédiákban ugyanis, állítja Cavell, a házasság annak allegóriája, amit „a filozófusok Arisztotelész óta barátságként gondoltak el”¹⁷. (Az allegória működtetéséhez, hatókörének felméréséhez szükséges természetesen a nemek közti különbség figyelembe vétele; ezt Cavell nem is mulasztja el, azonban erre itt nem térhetek ki.)

A barátság tétje, mint ezekből az elemzésekből kiderül, nem csak a fent körülírt válsághelyzet létrehozása, hanem az, hogy a beszélgetések során érthetővé tegyük magunkat mások (a másik) számára, és egyben magunk számára. E beszélgetésekben tehát a nyelv, mindazok a szavak, amelyek a konformizmus állapotában nem a saját szavaink, hanem idézetek – saját szavainkká válnak, alkalmasakká arra, hogy kifejezzük magunkat; a barát pedig az, akinek számára képes vagyok kifejezni magam¹⁸. „Az ember félénk és bizonytalan, lehajtott fővel jár, nem meri azt mondani: „Gondolkodom”, „Vagyok”, hanem valamilyen szentre vagy bölcsre hivatkozik.”¹⁹ – szól Cavell kedves Emerson-idézete, amelynek poénja az, hogy a „Gondolkodom”, „Vagyok” maguk is idézetek²⁰; ami azt is jelenti a sokrétű emersoni retorikában, hogy az a nyelv, melyen megtalálhatom önmagam kifejezését, nem egy másik, a hétköznapiétól eltérő nyelv – hiszen hogy is lehetne az: nincsenek más szavaink, csak azok, melyeket mindenki más is használ. Itt találjuk meg tehát a hétköznapi nyelvtől való (szkeptikus) eltávolodás és az ahhoz való visszatérés mozgásának párját a perfekcionizmusban: a nyelv, melyhez „visszatérek”, miután eltávolodtam tőle a válsághelyzet során, lényegszerűen ugyanaz, ugyanakkor éppily joggal állíthatjuk, hogy lényegszerűen más.

A baráti beszélgetés témája természetesen minden lehet (nem szabad úgy elképzelni, hogy Cavell megkövetelné az „igazi barátoktól”, hogy állandóan sorsdöntő beszélgetésekbe bonyolódjanak), erkölcsi kérdésekben pedig itt találják meg a helyüket mindazok az egyéb etikai elméletek által mellékesnek vagy éppenséggel tisztátalan, önfelmentő kibúvóknak minősített részletek, mint például a mentségek, magyarázatok, vágyak és hajlamok tisztázása, mindennapi történeteink és botlásaink – mindaz, ami erkölcsi életünk a

2002, 136-137. o. (Pl. „Now for anyone to count as a friend in Cavell's sense, he or she would have to satisfy a number of requirements” – írja, és nyilvánvalóan elméletileg levezetett „követelményekről” beszél.)

¹⁷ CW, 15. o.

¹⁸ CW, 27. o.

¹⁹ Ralph Waldo Emerson: *I. m.*, 33. o.

²⁰ Bővebb elemzését lásd CW, 27. skk. o., illetve még: Stanley Cavell: *Az egyedi elszámoltatása*, Vulgo, 1999/1, 5. skk. o.

filozófiából oly gyakran hiányolt elevenségét alkotja. Ugyanakkor az is igaz, hogy Cavell szerint szükséges, hogy a baráti beszélgetésnek témája legyen az erkölcs lehetősége, mindaz, ami a morális kapcsolatok valóságát bizonyítja”.²¹ Csak így válik elkerülhetővé az, hogy önmagunk számára való átlátszatlanságunk, az, hogy (Kanttal szólva) motivációink tisztaságában soha nem lehetünk bizonyosak – ne vezessen olyan kétségbeeséshez, melyben már a megszólalás lehetősége is kétségesé válik. Így tehát azt látjuk, hogy a barátság és a (perfekcionista) filozófia két szempontból is rendkívül közel kerül egymáshoz: egyrészt eredményét tekintve (az életünkre való rálátást biztosító perspektíva létrehozása), másrészt tartalmát tekintve (az erkölcs lehetőségfeltételeinek vizsgálata).

Ebből válik érthetővé az az első pillantásra igencsak merész interpretációs javaslat, melyet Cavell a *Nikomakhoszi etika* kapcsán tesz²². A probléma jól ismert: miért állítja Arisztotelész a tizedik könyvben azt, hogy a „boldogság nem egyéb, mint valamiféle elmélkedés”²³? Cavell feltevése szerint a tizedik könyv válasz az előző két, a barátságról szóló könyvre; ezek szerint a teoretikus életformában az elmélkedés tárgya az, amiről maga a *Nikomakhoszi etika* szól, közelebbről pedig a barátság és annak szerepe az ember számára elérhető legjobb életben. Az elmélkedés eredete és célja maga az a barátság, amely témáját is alkotja.

Ha az előbbieket alapján barátság és filozófiai vizsgálódás ilyen közelsége már talán nem is oly meglepő, a javaslat nyilvánvaló paradoxonhoz vezet: a barátság lehetőségfeltételét adó közös vizsgálódás, párbeszéd csakis akkor jöhet létre, amikor a barátság már létezik. De, kérdezi Cavell, nagyobb paradoxon-e ez annál, hogy a barátban másik önmagunkat ismerjük fel, hogy ahhoz, hogy észleljük, hogy létünk kíváncsatos, észlelnünk kell barátunkat is, hogy létezik²⁴ – vagyis hogy önmagunk észleléséhez szükséges, hogy észleljük azt, hogy barátunk együtt van velünk? A paradoxon megoldása Cavell szerint az volna, ha figyelembe vesszük, hogy az efféle észlelés a barátság legmagasabb formáját jelentő „együttélésben s a szóban és gondolatban való közösségben valósulhat meg”²⁵.

Amivel, vegyük észre, Cavell voltaképpen nem oldja meg a paradoxont, csupán egy másik szintre tolja azt át: a barátság lehetőségfeltételének szintjéről a „közös észlelésre” (amely tehát biztosítaná, ha jól értem, hogy egyszerre jöjjön létre a barátság és „lehetőségfeltétele”, a barátságról való

²¹ CW, 399. o.

²² CW, 364. skk. o.

²³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (ford. Szabó Miklós), Európa, Budapest, 1997, 357. o. (1178b)

²⁴ Arisztotelész: *I. m.*, 322. o. (1170b)

²⁵ Uo.

párbeszéd). De talán nem is szükséges megoldanunk e paradoxont; talán éppen e paradoxon definiálja többek között a barátságot. „Többek között”, mondtam: a barátság meghatározásához nem elégséges e paradoxon, valamint e paradoxon nem csak a barátságra jellemző.

Az előzetesség és utólagosság e hétköznapi időt (mindennapi időérzékelésünket és egyben időfelfogásunkat) keresztező játéka az interszubjektivitás radikális fenomenológiai elméleteinek, például Lévinas gondolkodásának is jellemzője. Azt is megkockáztatnám, hogy Lévinas, és nyomán több francia fenomenológus általában a Másikkal történő találkozásnak tulajdonítja azt a felforgató erőt, mely a cavelli perfekcionizmusban a barátság sajátossága. A látszatra különböző hatóerejű elméletek között nem feltétlenül szükséges azonban döntenünk. Ha figyelembe vesszük ugyanis a barátság paradoxonát, akkor azt mondhatjuk: korántsem arról van szó, hogy a perfekcionizmusban csakis bizonyos kiválasztott, előre meghatározott (esetleg bizonyos tulajdonságok listája alapján azonosítható) személyek körének jut az a privilégium, amely a francia fenomenológiában minden Másik, vagy inkább a mindenkori Másik sajátja. Voltaképpen minden kapcsolat, minden beszélgetés magában hordozza azt a lehetőséget, hogy a barátság felforgató és önmagunkra ébresztő ereje megnyilvánuljon benne. Ennyiben tehát a barátság elmélete vezérfonal lehet az interszubjektivitás elméletének kidolgozásához. Ugyanakkor Cavell munkássága azt a figyelmeztetést is hordozhatja, hogy ne tegyük a barátság jellemzői minden további nélkül az interszubjektivitás fenomenológiájának jellemzőivé – ezzel morális életünk sajátos dinamikáját, gazdagságát, életünk és vágyaink különös mindennapiságát áldoznánk fel.

Talán ez is magához a barátsághoz, annak paradoxonához tartozik: hogy egyszerre találjuk meg benne azt a törekvést, hogy magának az interszubjektivitásnak a modelljévé váljon – és hogy példaszerűségéből újra meg újra visszahúzódjon minden egyes barátság megismételhetetlen egyediségébe.

TARTALOMJEGYZÉK

LACZKÓ SÁNDOR – DÉKÁNY ANDRÁS: Barátok és riválisok (Előszó)	5
--	---

„Most aztán, ..., nevetségesek lettünk, ... Mert ... mi úgy véljük, barátok vagyunk, ..., de hogy mi a barát, azt nem voltunk képesek fölfedezni.”

MOGYORÓDI EMESE: Philia és philosophia: A „barátság” szerepe Platón filozófia-felfogásában.....	9
--	---

JOÓ MÁRIA: Erősz, philia és a szexus A nemek kutatása Foucault-tól Platónig.	29
---	----

DANKA ISTVÁN: Egy fogalmi analízis kudarcának okai. Barátság, vágy, okság Platón Lüsizséiben	39
---	----

BOROS ISTVÁN (SzHF): Isten barátsága. Nüsszai Gergely keresztény lábjegyzete a barátsághoz.....	49
--	----

VALASTYÁN TAMÁS : Függés nélküli viszony. Barátságkonceptiók a gondolkodásban.....	59
---	----

BOHÁR ANDRÁS: Az erények és a barátság alakváltozásairól: materiális/formális/materiális	67
---	----

GARACZI IMRE: „A barátság egy lélek két testbe szakadva”	79
--	----

„Semmi sem okozhat ... annyi gyönyörűséget lelkünknek, mint a hű és kellemes barátság.” „... a lelkek összevegyülnek és összeolvadnak egymással, olyan egyetemesen, hogy eltörlik és nem találják többé az őket egyesítő varratokat.”

WEISS JÁNOS: A romantikus barátság tündöklése és bukása.....	93
--	----

DÉKÁNY ANDRÁS: Én nélkül nem megy ... Montaigne a barátságról.....	105
--	-----

GAUSZ ANDRÁS: Barátság a pusztaság határain belül	116
---	-----

BALOGH BRIGITTA: „A tett nem az, ami nem múlik el.” A kölcsönös elismerés és a moralitás dialektikája A szellem fenomenológiájában	123
--	-----

VÁRADI PÉTER: Barátság és önteremtés Nietzschénél	132
---	-----

VERES ILDIKÓ: A barátság és a szeretet színfoltjai a magyarországi filozófia palettáján	142
--	-----

KELLER GYÖRGY: Érkezés és jelenlét	150
--	-----

*„jaj, annak, akinek nincsenek barátai, mert ellensége lesz az,
aki halála után ítéletet hoz felette...”*

LOSONCZ ALPÁR: Barátság és testvériség.....	157
EGYED PÉTER: A barátság mint beszély.....	175
MESTER BÉLA: Jó barátok – jó polgárok (?)	185
KORMOS JÓZSEF: „Die Gemeinsamkeit der philosophischen Atmosphäre.” Husserl Göttingen-i tanítványainak barátságáról Edith Stein írásai alapján	195
KISSNÉ NOVÁK ÉVA: A barátság szerepe a személyiség formálódásában	201
FARKAS HENRIK: A barátság mint a közös alkotás művészete. A barátság fenomenológiájához	208

*„...az vagyok, aminek engem mások jogosan tarthatnak ... nemcsak én
magam vagyok kötelezhető számadásra, hanem én is kérdések elé
állíthatok másokat.”*

UNGVÁRI ZRÍNYI IMRE: Az autenticitás interperszonális formája.....	217
VERESS KÁROLY: A barátság hermeneutikájáról	242
ALAN WATT: Is Friendship a Proper Topic for Ethics?	258
HÖRCHER FERENC: Az arisztotelianus barátság fogalom átalakulása MacIntyre-nél	274
KRÉMER SÁNDOR: Arisztotelész neopragmatikus aktualitása avagy beilleszthető-e Arisztotelész barátság fogalma Rorty etikájába?	283
NYÍRÓ MIKLÓS: Az igaz barátok bölcsességéről, s a bölcsesség barátairól. Humanizmus – két szólamban	297
ULLMANN TAMÁS: Interszubjektivitás, erosz, barátság.....	306
ZSUZSANNA KONDOR: Social Makeup and Solitary Reason.....	317
BERKOVITS BALÁZS: A nem viszonzott adomány – Georges Bataille.....	331
RÓNAI ANDRÁS: Perfekcionizmus, barátság, interszubjektivitás Stanley Cavellnél.....	338