



KISS LAJOS
ANDRÁS

filozófiai esszék, tanulmányok

PILLÉREK
TÖRMELÉKEIN

liget

Kiss Lajos András
PILLÉREK TÖRMELEKEIN

filozófiai esszék, tanulmányok

Kiadja a Liget Műhely Alapítvány, 2023.

Szerkesztette Levendel Júlia, Horgas Judit.

A borítót René Margit tervezte.

Tördelés: Károlyné Őr Erzsébet

ISBN 978-615-5419-74-4

TARTALOM

RAGÁLYOK KORA – TÖPRENGÉSEK RENDKÍVÜLI ÁLLAPOT IDEJÉN.....	4
ÉRZELEM ÉS POLITIKA – EGY EMPATIKUS TÁRSADALOM LEHETŐSÉGÉRŐL.....	58
JEREMY RIFKIN – AZ EMPATIKUS CIVILIZÁCIÓ PRÓFÉTÁJA	160
ARROBORI – TIZENÖT ÉV UTÁN.....	202
BÚCSÚ MINDENTŐL?	224
AZ ÖKOLÓGIA, A KULTÚRAKRITIKA ÉS A POLITIKA METSZÉSPONTJAI.....	237
A TECHNOFILIA ÉS A TECHNOFÓBIA KÖZÖTT Kommentárok Kovács Gábor esszéjéhez	256

RAGÁLYOK KORA – TÖPRENGÉSEK RENDKÍVÜLI ÁLLAPOT IDEJÉN

1.

A glóbusz egészét sújtó Covid-19 járvány feladta a leckét a „lét egészéről” és a „létezés értelméről” töprengő filozófusoknak is. Mi történik itt voltaképpen? És főképpen: mi lesz a világgal ezután? Talán előbb vagy utóbb – egy következő járványig? – az élet visszatér a régi kerékvágásba? Vagy nem, ahogy számos kortársunk látja: holnaptól mindent másképpen kellene csinálni?¹

Gerard Delanty hat reprezentatív filozófiai álláspontot foglal össze, amelyek mindegyike tartalmaz valamit az igazságból anélkül, hogy bármelyikük is igényt tarthatna a kizárólagosságra.

Európában a koronavírus járványra elsőként a brit kormányzat reagált, a szokott utilitarista közelítéssel. Képviselhető-e a közösség érdeke rengeteg embertársunk halála árán? Mégis talán a sokak által elátkozott (és meglehetősen kegyetlen) szociáldarwinista stratégiát kellene követnünk, hogy minél gyorsabban elérhető legyen a nyájimmunitás?² A

¹ Kovács Gábor 2020 áprilisában (azaz a járvány kezdeti szakaszában) reflektált a koronavírus-járvánnyal kapcsolatos filozófiai álláspontokra. Írásomban nagyban támaszkodtam gondolataira. Lásd Kovács Gábor: *Facebook és haláltánc*. Liget 2020/4. 4–23. <https://ligetmuhely.com/liget/facebook-es-halaltanc/>

² Lásd Delanty, Gerard: *Sechs politische Philosophien auf der Suche nach einem Virus*.

nyájimmunitás ötlete az első pillanatban nem tűnt rossz gondolatnak, és látszólag összeegyeztethető az utilitarista elvekkel is. Csakhogy a politika szereplőinek rövidesen szembesülniük kellett a ténnyel, hogy még a jól szervezett brit egészségügy sem tud megbirkózni a súlyosan megfertőzött embertömeggel, s az utilitarista pozíción radikálisan változtatni kell. Hamarosan az is világossá vált, hogy nem lehet a közjó realizálását az anyagi javak maximalizálásaként felfogni, és a „legfőbb jó” elérése a közérdek. Csakhogy ez a „cél szentesíti az eszközt” következménnyel jár, s alig különbözik a Peter Singer által megfogalmazott alapelvtől, hogy a saját érdeknek sohasem lehet nagyobb súlya, mint a többségi érdeknek. Az utilitarista felfogás alapján hozott döntések velejárója, hogy némelyek hátrányt szenvednek. Az elmélet eleve csak akkor működőképes, ha a kívánt célt pontosan meg lehet határozni, illetve a vesztesek száma elenyésző. Viszont ha csak kevés, ráadásul bizonytalan ismerettel rendelkezünk, és a vesztesek száma magas lehet, az egész fabatkát sem ér.

A brit politológus szerint az utilitarizmus egyik alternatívája Kant „rigorózus” erkölcsi felfogása, hogy az emberi élet abszolút érték, amely nem tekinthető eszköznek. A koronavírus-járvány kapcsán megfogalmazott filozófiai álláspontok közül Jürgen Habermasé áll a legközelebb a kanti szándék-etika normatív eszményéhez. „Az állam törekvésének, hogy minden ember életét megmentse, abszolút prioritása van. Ezért szakítani kell a ’nemkívánatos gazdasági költségek

<https://www.soziopolis.de/beobachten/gesellschaft/artikel/sechs-politische-philosophien-auf-der-suche-nach-einem-virus/> Számos gondolkodó, például Peter Sloterdijk sem tekinti valódi liberális (és egyben utilitarista) álláspontnak a „nyájimmunitás” elérésére irányuló víziókat. A német filozófus jó okkal mondja, hogy a liberálisok rendszerint az „individuális immunitás” elkötelezettjei, és gyanakodva tekintenek mindenféle „kollektivista” megoldásra.

elkerülését’ célzó utilitarista felfogással.”³ Vagyis az emberi életek értékét nem lehet pénzzel mérni. A kantianus érvelés ugyan jóval következetesebbnek tűnik, mint a haszonelvű, de nem számol azzal, hogy az államok mindig korlátozott erőforrásokkal rendelkeznek. A kanti álláspont megkövetelné az államtól, hogy próbálkozzon azok életének megmentésével is, akik túl betegek, hogy egyáltalán remény legyen a felgyógyulásukra. Akár azon az áron, hogy ez a „következetes elven nyugvó döntés” elvonja a szükséges erőforrásokat a megmenthetők kezelésétől.⁴ Noha napjaink utilitaristái kizárólag az orvostudomány „objektív” szempontjait tartják elfogadhatónak a beteglisták összeállításakor, álláspontjuk mégis rossz érzéseket kelt. Ha csak egyszer is elfogadjuk, hogy mérlegre tehető az emberi élet értéke, kaput nyitunk a szelekciós technikák előtt, és sejtelmünk sincs, mi lesz az egész vége...

A „megmenteni/nem megmenteni” dilemma mellett az emberi együttélés szabályozhatóságának más kérdéseit is felszínre hozta a világjárvány. A sokkoló halálozási adatok láttán az államok világszerte egyre több, a magánélet szférájába durván beavatkozó intézkedést hoztak (és hoznak). Elég csak a kötelező maszkviselésre, a társadalmi távolságtartásra, a kijárási korlátozásokra, az iskolabezárásokra és más, korábban szinte elképzelhetetlen előírásra és tiltásra gondolnunk. Ezeket az intézkedéseket a világ minden részén tiltakozások és bírálatok sora követte (és követi), amelyek gyakran erőszakos utcai zavargásokká fajulnak. De a spontán haragkitörések nem teljesen megalapozatlanok, ráadásul számos filozófus is próbálkozik, hogy elmélettel segítse a „passzióvandalizmus” különféle változatait. Az állami

³ Idézi Delanty, i. m. 2

⁴ I. m. 2.

beavatkozások radikális ellenfelei között egyaránt találhatók „libertárius individualisták” és radikális baloldalak. A liberálisok a magánélet szentségének megsértését nehezményezik, napjaink neomarxizmusának egyik legszínvonalasabb képviselője, Giorgio Agamben viszont az „állandósult rendkívüli állapot” rémét vetíti előre. Agamben helyzetértékelése logikusan következik korábban kidolgozott, a Michel Foucault-féle biopolitikánál „radikálisabb” teóriájából.⁵ Agamben szerint a biopolitika nem a modern nemzetállamok találmánya, a szuverén hatalom már a nyugati világ hajnalán is biopolitikai jelleget öltött. Ami Agamben számára igazán új és feletébb nyugtalanító a járvány állami „kezelésében”, hogy „ezekben az intézkedésekben világosan látható: a rendkívüli állapot a hatalomgyakorlás normális paradigmájává vált.”⁶ Vagyis a politikai döntések rávilágítottak a liberális államok eddig rejtőzködő „zsarnoki ösztönére”.⁷ A nyugati társadalmak militarizálása akár már rövid távon veszélyes: a politikai hatalom birtokosai egyre kevesebb hajlandóságot mutatnak visszatérni a „normális állapotokhoz”, s ezzel párhuzamosan

⁵ Erről lásd 'A kivétel mint norma – Giorgio Agamben biopolitikai koncepciójának vázlata' című tanulmányomat. In: Kiss Lajos András: *Haladásparadoxonok*. Liget, Budapest, 2009. 23–34.

⁶ Agamben, Giorgio: 'Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata', Coronavirus. *Il Manifesto*, 2020. 02. 26. Abban valószínűleg igaza lehet, hogy a „normális jogrend” felfüggesztése mindig kockázatos. Erdemes emlékezni Theodor W. Adorno csípős megjegyzésére 1968-ból. Így kommentálta az akkori NSZK-ban kihirdetett szükségállapotot: az ilyesmivel tanácsos nagyon óvatosnak lenni, mert rendszerint „evés közben jön meg az étvágy”. 'Gegen die Notstandsgesetze'. In. Adorno, Theodor W.: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973. 168. Hasonlóan fogalmaz Kovács Gábor is. I. m. 11.

⁷ Krastev, Ivan: *Ist heute schon morgen? Wie die Pandemie Europa verändert*. Ullstein Buchverlage GmbH, Hamburg, 2020. 67. Angolból fordította Karin Schuler.

a lakosság jelentős része is „hozzászokik” a rendeleti kormányzás gyakorlatához. „Az a társadalom, amely folyamatosan a rendkívüli állapot keretei között él, többé nem szabad társadalom. Mi most tényszerűen olyan társadalomban élünk, amely feláldozta a szabadságot az úgynevezett biztonság kedvéért, és arra ítélte önmagát, hogy szakadatlanul a szorongás és a bizonytalanság állapotában éljen.”⁸

Agamben eléggé magára maradt radikális nézeteivel, bírálói szerint azok még az összeesküvés-elméletek önkényes interpretációs technikáitól sem mentesek. Vajon az államnak, teszi fel a kérdést Gerard Delanty, valóban világjárványra van szüksége, hogy a rendkívüli állapotot a hatalomgyakorlás permanens formájává tegye? Aligha. „Éppen az olasz állam került nemegyszer olyan helyzetbe, hogy még az egészségügy alapvető feladatait is csak nehezen tudta megoldani, nemhogy az egészségügyi diktatúra bevezetését fontolgatta volna. Mégis egyértelmű a tendencia, hogy a hatalom kiépítse a felügyelet militarizált formáit, és az intézkedéseknek sokszor valóban nincs közük a világjárvány megfékezéséhez.”⁹ Noha a brit politológus szerint Agamben valószínűleg túl messzire megy a járvány politikai instrumentalizálásában, abban igazat ad neki, hogy jó néhány országban a rendkívüli állapot új normalitásként jelent meg a „hatalomgyakorlás művészetében”.¹⁰

⁸ Idézi Delanty, i. m. 4.

⁹ Delanty, i. m. 3.

¹⁰ Delanty Anglia mellett Magyarországot nevezi meg olyan államként, ahol dekrétumok útján kormányoznak. Persze az egészségügyi vészhelyzet (a rendkívüli jogrend egyik variánsa) kihirdetése és életbelépése nem azonos a „teljes értékű” rendkívüli állapot bevezetésével, de már ez is a megszokottnál jóval több eszközt ad a kormányzat kezébe, hogy akaratát közvetlenül érvényesítse.

A bolgár származású politológust, Ivan Krasztevet szintén nyugtalanítják a megszorodott rendkívüli állapotok (*Ez már a holnap? Hogyan változtatja meg a pandémia Európát*). Miután 2020 márciusában hazatért szülőhazájába, és átmenetileg barátja vidéki otthonában rendezkedett be, nem tudott szabadulni a kérdéstől, hogy a Covid-19 mennyire változtatja meg a világot. „Úgy véltem, bizonyos fejlődésirányok és konfliktusok már a vírus előtt is velünk voltak, határaik a poszt-koronavírus világában még pontosabban kirajzolódnak majd. Az volt a benyomásom, hogy zavaros, a globalizációs folyamatoknak véget vető évtized marad mögöttünk, és alapvetően átalakul politikánk, gazdaságunk és megszokott életmódunk.”¹¹ Krasztev már március végén valószínűsítette, hogy a politikusok egyre inkább a természettudósok tanácsaira hallgatva hozzák meg döntéseiket, illetve hogy a hagyományos nacionalizmus és a Big-Data-autoritarizmus bizarr szövetségre lép. Továbbá csökken az Egyesült Államok geopolitikai és gazdasági dominanciája (noha korántsem biztos, hogy ennek a változásnak Kína lesz az egyértelmű nyertese). Ha rosszul alakulnak a dolgok, középtávon akár az Európai Unió szétesésével is számolhatunk. Persze a jövőre vonatkozó kijelentéseink mindig bizonytalanok, s mint Alekszandr Herzen írta egykor: „a történelemnek nincs librettója”.¹² Mindenesetre a koronavírus megfékezésére irányuló erőfeszítéseknek többféle üzenete is lehet. Hiba lenne pusztán „járványügyi kérdésként” értelmezni. A „küzdelem” sikeressége vagy sikertelensége jelentősen befolyásolhatja a liberális demokráciák és az autoriter rendszerek között zajló verseny „végeredményét”. De valószínű, hogy a siker vagy a sikertelenség nem függ a politikai berendezkedés

¹¹ Krastev, i. m. 18.

¹² I. m. 19.

mikéntjétől. Kína, Szingapúr vagy Dél-Korea, noha eltérő politikai szisztémával rendelkeznek, a politikai vezetésbe vett bizalom tekintetében a világ top tíz országába tartoznak. Tehát a sikeres védekezés valószínűsíthető okát az állampolgárok „bizalmában” kell keresnünk, nem a politikai rendszer milyenségében.¹³

De – folytatja Krasztev – a járvány mégiscsak felerősítette a jövő kíváncsatos politikai berendezkedéséhez kapcsolódó vitákat. A társadalmi nyilvánosság civil szereplői számára a politikai képzelőerő felszabadulását hozta a járvány, a hivatásos politikusok viszont alig várják, hogy újra minden a régi kerékvágásban menjen. Pedig már ma is jól érzékelhető, hogy a világfolyamatok új irányt vesznek. „A koronavírus a szó szoros értelmében vett globális válság. Délen valószínűleg még súlyosabb gondokat okoz. Az ENSZ világelelmezési programja már korábban is figyelmeztetett, hogy a bizonytalanlanná váló élelmiszerellátás miatt 2020 végére megduplázódik, és 265 millióra nő éhező embertársaink száma. Nem zárható ki az sem, hogy helyi háborúk sora robban ki a világban, és újabb menekültáradat indul útnak. De a legvalószínűbb, hogy a Covid-19 miatt Európában lesznek a legradikálisabb politikai változások, mert a világjárvány éppen az európai projekt alapjait teszi kérdésessé, mindenekelőtt a meggyőződést, hogy a kölcsönös függés a biztonság és a jólét elengedhetetlen feltétele. Ezért úgy gondolom, az Európai Unió a jövőben nem maradhat olyan, mint eddig volt.”¹⁴ Akár szét is eshet, mint egykor a Római Birodalom. De jól is alakulhatnak a dolgok, mivel az Európai Unió mindig a „globalizáció

¹³ „(...) az autoriter berendezkedésű Iránnak vagy a demokratikus Olaszországnak egyaránt gondot okozott a társadalmi távolságtartás bevezetése, mert ezekben az országokban alacsony az állami intézményekbe vetett bizalom.” I. m. 21.

¹⁴ I. m. 27–28.

gyermeke” volt, a mostani „deglobalizációs” folyamatok akár új típusú integráció előhírnökei lehetnek. „Valamit azért világosan kell látnunk: ez olyan válság, amelyet az Európai Unió nem sumákolhat el.”¹⁵

2015-ben, a menekültválság csúcán Európa szinte minden országában ismételtették: „A migránsok nem, de a turisták igen!” Mára alapvetően megváltozott a helyzet. A menekültek jelentős része továbbra is ott toporog az Európai Unió határainál, a turisták meg eltűntek. Pedig, írja Krasztev, eddig éppen a turisták jelentették a Janus-arcú globalizáció szebbik arcát. A nacionalizmusok mindenfelé új erőre kaptak, ami nem csoda. Ha a világiárványok történetét nézzük: az idegenellenesség megerősödése általános jelenség volt. Most is mindenki a másikat hibáztatja, kiváltképp a kínaiakat. Ugyanakkor a jelenlegi „maradj otthon” nacionalizmus mégis más, mint a 2015-ös etnikai nacionalizmus. Mit jelent az otthon? Krasztev elsősorban a saját, jórészt Angliában munkát vállaló honfitársaira gondol, akiknek meglehetősen bizonytalan az otthon fogalma (mint a több milliónyi lengyel, magyar, ukrán stb. kelet-közép-európai sorstársuknak). De ugyanezt a kérdést fel lehet tenni a „törzsökös britek” nézőpontjából is: vajon a mi hazánk most már otthona a nálunk élő kelet-európaiaknak? „A Covid-19 a kulturális nacionalizmust az egészségügyi ellátáshoz kapcsolódó nacionalizmussal pótolta – olyan idegenellenességgel, amely lényege szerint territoriális és inkluzív. Az idegen többé nem az, aki nem itt született. Az aktuális lakhely fontosabb, mint az útlevelel. A fejlődés legszebb példája Portugália. Aznap, amikor a portugál kormányzat az egész országra kiterjedően elrendelte a kijárási tilalmat, arról is döntött, hogy minden külföldit, akinek a menedékjogi vagy az állampolgárság megszerzésére

¹⁵ I. m. 29.

vonatkozó kérelmét a hatóságok még nem intézték el, legkésőbb július 1-ig állandó tartózkodási engedéllyel rendelkező személyként kell kezelni.”¹⁶ A 2015-ös menekültválság idején, illetve a következő években szinte mindig azokról folyt a nyilvános vita, akik ugyan még nincsenek itt, de bármikor idejöhetnek. Ebben a vírusválságban viszont azok lettek érdekesekek, akik már itt vannak. A globalizáció kiteljesedése jó ideig azt a látszatot keltette, hogy a politikai döntések területi alapjai fokozatosan erodálódnak és elvesztik jelentőségüket. A vírusjárvány előidézte „maradj otthon” nacionalizmus újfent bevonta a territóriumot a döntési mechanizmusba. A nyugat-európai országokban munkát vállaló sok millió lengyel, bolgár, román és magyar állampolgárnak tudomásul kellett venni, hogy csak a korlátozások felfüggesztését vagy legalábbis az enyhítését követően látogathatnak haza.

Az európai országok tehető polgárai gyakran több saját lakással is rendelkeznek; a nagyvárosi állandó lakhelyük mellett vidéki, rendszerint kellemes hegyvidéki vagy tengerparti ingatlanok is rendelkezésükre állnak. Sokan közülük igyekeztek mihamarabb elhagyni a veszélyes nagyvárosi miliőt, és a biztonságosnak vélt vidéki izolációra rendezkedtek be, amivel persze kivívták a náluk jóval szerényebb életkörülményekhez szokott állandó lakosok haragját. „A helyzet különös ironiája, írja Krasztev, hogy Európában a kétlakásos életforma a középkori pestis hagyatéka. Miután a 14. századi Európában is felbukkant a fekete halál, a reneszánsz Itália tehető városlakói sok pénz fektettek vidéki ingatlanok vásárlásába, hogy a válságos időkben is megfelelő mennyiségi élelmiszer álljon rendelkezésükre. Főképpen azokban a nyári hónapokban töltöttek sok időt vidéken, amikor a pestis a

¹⁶ I. m. 35.

leginkább tombolt a városokban. A gazdag családok egyre jobban élvezték a vidéki nyugalmat. A második lakás a jelenlegi pandémia idején is biztos kikötőnek tűnik, csakhogy a helyiek nem nagyon örülnek nekik.”¹⁷

A pandémia másfajta „szelektációs mechanizmusokat” is felszínre hozott. A 20. század rémálma egy esetleges atomháború volt, amely a földi élet teljes megsemmisítésével fenyegetett. Igaz, a koronavírus-járványt ugyancsak globális fenyegetettségként éljük meg, de a fenyegetettség mértéke nem egyenletesen oszlik meg a különböző nemzedékek között. A fiatalok, akiknél a betegség általában nem okoz súlyos tüneteket, nehezen veszik tudomásul a korlátozásokat, míg a szüleik vagy a nagyszüleik okkal féltik az életüket. Ebben a tekintetben a pandémia a klímaváltozásra emlékeztet, amely ugyancsak globális katasztrófa, mégsem egyformán érinti a különböző embercsoportokat.¹⁸ A klímaváltozás alapvetően „geográfiai” szelektál, a koronavírus-járvány meg – az életkor mellett – inkább a már eddig is meglévő társadalmi/anyagi különbségeket teszi élesebbé. Például az Egyesült Államok fekete közösségeiben sokkal inkább terjed, mint a fehér középosztály soraiban. Az állásaikat is leginkább a rosszul fizetett és alacsony iskolai végzettséggel rendelkezők veszítették el, a diplomásoknak jóval több lehetőségük van táv- vagy részmunkaidősként dolgozni.

Ivan Krasztev ugyan korántsem annyira pesszimista, mint Agamben, de ő sem zárja ki a liberális demokráciák további erodálódását. Megemlíti a manapság sűrűn elhangzó „lassú tűzön felforralt béka” analógiáját: hogy a rendkívüli állapotra hivatkozva törvények és jogszabályok garmadája hozzászoktat bennünket az autoriter politikai rendszerekhez.

¹⁷ I. m. 38.

¹⁸ „Ha a terrorizmus aszimmetrikus fenyegetettséget jelent, a koronavírus aszimmetrikus szorongásokat kelt bennünk.” I. m. 42.

Žižekkel ellentétben, Krasztev a kötelező szociális távolságtartást is a demokráciadeficit jeleként értelmezi. Könyve utolsó fejezetében a járvány paradoxonjait sorolja. Az első, hogy láthatóvá teszi a globalizáció árnyékos oldalát, de az így feltárulkozó látvány maga is globális jelenség. A vírus ugyan izolál bennünket, de szinkronizál is: a Föld lakói eddig még sohasem tapasztalták meg, milyen szorosan egymáshoz láncoltak. A második, hogy korlátok közé szorítja a nemzeti bezárkózásra irányuló – és az utóbbi években megerősödő törekvéseket. Most a nemzetek nem egymás ellen harcolnak. A 2015-ös migránsválságtól is különbözik a mai helyzet, mert a láthatatlan ellenséggel szemben nem lehet a nacionalista szenvedélyeket felébreszteni. „A pandémia olyan válság, amely lehetővé teszi a földlakóknak, hogy megtapasztalják kölcsönös függésüket és egymásrautaltságukat. Talán még arról is gondoskodik a vírus, hogy újra higgyünk a tudományban és az észszerűségben. Így nem is a pandémia tölt el félelemmel, hanem hogy a világpolitika irányítói képtelenek kollektív választ adni a válságra. Ezért vagyok pesszimista.”¹⁹ Sajnos, a legtöbb ember emlékezete rövid, és ez újabb paradoxonra hívja fel a figyelmet. Amíg nagy a baj, összezárunk és ügyelünk egymás biztonságára. Mihelyt gyengül a vírus fertőzőképessége, hajlamosak vagyunk megfeledkezni az egésztől, és lassan már abban sem hiszünk, hogy a fenyegetés valóságos volt. A legfőbb paradoxon, hogy noha az Európai Unió országai rendre lezárják a határaikat, és a polgárok kénytelenek a négy fal között tölteni napjaikat, mégis: most sokkal inkább kozmopoliták vagyunk, mint valaha. „Talán ez az első alkalom a történelemben, hogy az emberek a világ minden szegletén ugyanarról beszélnek, és ugyanaz a szorongás vesz rajtuk erőt. Mindenütt órákon át a tévék és a

¹⁹ I. m. 74.

számítógépek képernyői előtt ülnek, s azt elemezgetik, mi történik náluk és a világ többi részén.”²⁰ Ritka pillanatai ezek az emberi történelemnek, mert most valóban úgy érezhetjük, hogy ugyanahhoz a világhoz tartozunk. Ez mégis némi optimizmusra ad okot. Eddig általában úgy vélekedtünk, hogy csak a mindig úton lévő, „szuper-mobil” embertársaink lehetnek kozmopoliták. Most az látjuk, hogy otthon, a fotelben ülve is univerzális perspektívából értelmezhetjük a világban zajló eseményeket. Kicsit mindenki „Immanuel Kanttá lényegült át”. A königsbergi bölcс ugyanis sohasem hagyta el szülővárosát, de élete során Königsberg több birodalomhoz is tartozott. „A globalizáció vagy a deglobalizáció paradoxonjai talán éppen vele kezdődtek. A Covid-19 a világra nyitottsággal oltotta be a glóbuszt, miközben az államok a globalizációval szemben foglalnak állást.”²¹

Úgy vélem, Krasztev helyzetértékelése és prognózisa leginkább „óvatosan optimista”. Hozzá képest Slavoj Žižek jóval radikálisabb, szinte „forradalmi”. A *Pandemic Covid-19 Shakes the World* című munkájában írja, hogy a pandémia egyértelművé tette számunkra: csak két választásunk maradt, „a barbárság vagy az új alapokra épülő kommunizmus”.²² Žižek meglehetősen iróniával kommentálja a gazdag nyugati országok járvány elleni védekezését. „Minket, hétköznapi embereket, akik kénytelenek a vírussal együtt élni, mostanában szakadatlanul azzal a retorikai fordulattal bombáznak, hogy 'Ne pánikoljatok!'... és aztán csupa olyan jelenséggel kell szembesülnünk, ami kizárólag pánikot eredményezhet. Ez a helyzet azokat az emlékeket idézi bennem, amelyeket fiatalon, egy hajdan volt kommunista országban szereztem. Amikor a kormányzat illetékes tisztviselői biztosították a

²⁰ I. m. 80.

²¹ I. m. 80.

²² Idézi Delanty, i. m. 5.

lakosságot, hogy nyugodjon meg, pánikra semmi ok, tudtuk, hogy éppen a vezetőink vannak a legnagyobb pánikban.”²³

Nem kétséges, a világjárvány magát a „kapitalista vírust” tette láthatóvá, és mint egy ébresztőcsengő arra figyelmeztet, hogy itt az ideje felébredni, és a piac zsarnokságától megszabadulni.²⁴ Az államok mindenütt jelentős pénzösszegeket felemésztő foglalkoztatási programokat hirdetnek, de a fogyasztás drámai visszafogása azt a benyomást kelti, mintha a kormányok hirtelen maguk fordultak volna a kapitalista logika ellen. „Az Egyesült Királyságban a Boris Johnson-féle kőkemény jobboldali kormányzás olyan mértékben emelte az állami kiadásokat, amely szinte elképzelhetetlen lett volna bármilyen baloldali kormány számára.”²⁵ Tehát a kapitalizmus az, amit elsőként padlóra küldött a járvány. Egyelőre nehéz megjósolni, meddig tart ez az egész, és a végén ki lesz a legnagyobb nyertes. Igaz, Žižek egy sor kérdésben osztja Agamben helyzetértékelését, de a lényegét tekintve másfajta következtetésre jut. Szerinte a túlélés vágya a kötelező szociális távolságtartás ellenére a szolidaritás újfajta szövetségeit teremtheti meg. Delanty azonban joggal kifogásolja, hogy Žižeknek nincsenek egyértelmű és a gyakorlatban is kivitelezhető javaslatai, miképpen lehetne ezeket az újfajta szolidaritás-közösségeket létrehozni.

Byung-Chul Han, koreai/német filozófus 2020 márciusában írta: a koronavírusnak éppen az a lényege, hogy

²³ Idézi Sfetcu, Nicolae: A travers la pandémie, vers un nouveau communisme?

https://philarchive.org/rec/NICATL?all_versions=1

²⁴ Később Latour ezzel pont ellentétes következtetésekre jut: a konzervatív elkötelezettségű kormányzatok rendszerint arra használják fel a koronavírus-járványt, hogy még inkább stabilizálják a legtehetősebb társadalmi csoportok privilegizált helyzetét.

²⁵ I. m. 5.

radikálisan elválasztja egymástól az embereket. Nehéz tagadni, hogy az izoláció nélkülözhetetlen eszköze a járvány „kontroll alatt tartásának”. És ebben az ázsiai országok sokkal jobbak, mint az európaiak. De miért jobbak az ázsiaiak, mint mi? Az ázsiai országokban már eleve létezik egyfajta autoriter mentalitás, amely jórészt a kulturális tradícióból ered. „Itt az emberek kevésbé vonakodóak és jóval tisztelettudóbbak, mint Európában. Az állam iránt is nagyobb bizalommal vannak. És nemcsak Kínában, hanem Koreában vagy Japánban is sokkal szigorúbb elvek mentén szervezett a mindennapi élet, mint Európában. Amikor szembesültek a vírus megjelenésével, az ázsiaiak rögvest rábízták magukat a digitális kontrollra. Úgy gondolkodnak, hogy a Big Data hatalmas lehetőség a vírus elleni védekezésben. Ázsiában nemcsak a virológusok és az epidemiológusok küzdenek a járvány ellen, hanem az informatikusok és makroadat-specialisták is. Ez a paradigmaváltás Európában még nem következett be.”²⁶ Az ázsiai országokban a digitális adatvédelemnek nem sok nyoma van. Még a liberálisnak mondott államokban, mint amilyen Japán vagy Dél-Korea sem igen beszélnek róla. Kínában pedig ma már olyan digitális kontroll-rendszerek működnek, amelyeneket az európaiak elképzelni sem tudnak. A kínaiaknak nagyon oda kell figyelniük, hogyan viselkednek és kommunikálnak a hétköznapiakban. „Minden polgár szociális viselkedését rendszeresen értékeli. Kínában egyetlen pillanata sincs az életnek, amelyet ne ellenőriznének a hatóságok. Minden klikkelést, minden vásárlást, minden személyes kontaktust felügyelnek a közösségi hálózatokon. Aki az utcán piros lámpánál megy át a másik oldalra, abban a

²⁶ Byung-Chul Han: *Der Virus-Notstand und die Welt von morgen*. <https://verein-agl.de/wp-content/uploads/2020/04/Byung-Chul-Han-deutsch.pdf> Az írás először a spanyol El País nevű hetilapban jelent meg 2020. március 22-én.

pillanatban összeütközésbe kerül a hatalmi szervekkel, vagy rögvest elítélő kommentárokat tesznek közzé róla a közösségi hálókön, amelyeket aztán pontlevonás követ.”²⁷ Aki viszont szabálykövető, és egészségesnek mondott ételeket vásárol az online felületeken, illetve rendszerbarát újságokat olvas, plusz pontokat kap. Ha megfelelő számú pontot gyűjt össze, utazhat külföldre, kedvezményes hitelt vehet fel, és más, ezekhez hasonló előnyökben részesül. Byung-Chul Han mindezt azzal egészíti ki, hogy a kínai nyelv sem ismeri a „privátszféra” fogalmát. Ezért a kínaiak többségét nem zavarja az a kétszáz millió térfigyelő kamera, amelyekkel mindenfelé találkozni az ország közterein, illetve újabban a lakóházak folyosóin is. Mindenesetre a digitális kontroll hatalmassá duzzadt infrastruktúrája hatékony eszköznek bizonyult a járvány féken tartására. „Ázsiában nem igazán hangsúlyos az individualizmus. Persze az individualizmus nem azonos az egoizmussal – az utóbbi magatartásforma Ázsiában is elterjedt. És a Big Data módszere jóval hatékonyabbnak bizonyult, mint az európai országok határlezárási máníája.”²⁸ Ha igaza van Peter Sloterdijknek, és a politika művészete bizonyos onto-ritmikai programok sikeres megvalósítása, akkor ebben az ázsiaiak valóban verhetetlenek.²⁹

²⁷ I. m. 2. „Ha az utas elhagyja Peking valamelyik pályaudvarát, valamelyik kamera rögvest felvételt készít róla, és automatikusan méri azt is, hogy az illető testhőmérséklete megfelelő-e vagy sem. Ha a testhőmérséklete aggodalomra ad okot, az utast erről rögtön értesítik a mobiltelefonján. A rendszer azt is pontosan tudja róla, hogy éppen hol ült a vonaton.” I. m. 2.

²⁸ I. m. 3.

²⁹ A Sloterdijk által gyakran használt politikai „onto-ritmika” kifejezés lényege: „Aki nem lép egyszerre, nem kap rétest estére.” A német filozófus az egyiptomiak piramis- és csatornaépítésein, a középkori keresztes háborúkban, a modern nacionalizmusokban, illetve a különféle totalitárius ideológiákban látja az összehangolt együttcselekvés tipikus példáit.

A koreai filozófus szerint azonban túlzó a pánik. Még az első világháború után kitört spanyolnáthának sem voltak olyan káros gazdasági következményei, mint a jelenlegi koronavírus-járványnak, noha az összehasonlíthatatlanul több áldozatot szedett. Mindenképpen új fejlemény, hogy a világ hirtelen tele lett ellenséggel. Korábban senki sem gondolta, hogy egy járvány ellen valóságos háborút kell folytatni. A nyugati világban élők feltételezhették, hogy a társadalomból eltűntek a valódi ellenségek. „A hidegháború a múlté, még az iszlám terrorizmus is Európától távol eső területekre tette székhelyét. Néhány évvel ezelőtt 'A kimerültség társadalma' címmel megjelentettem egy írást. Ennek alaptézise, hogy jelenleg olyan korszakban élünk, amelyben elveszítette érvényességét az ellenség negativitására épülő immunparadigma. A hidegháború idején az immunológiaiilag szervezett társadalomnak az volt az ismertetőjegye, hogy határokat és kerítéseket húzott maga köré, amelyek megakadályozták a felgyorsult tőke- és árumozgást. A globalizáció félresöpörte az összes védelmi gyűrűt, hogy a tőke végre szabad utat kapjon. A széles körben elterjedt promiszkuitás és permisszivitás (vagyis a büntetlen vágykielégítés), amelyek életünk minden területén jelen vannak, szintén kiiktatták az ismeretlen negativitását, illetve magát az ellenséget.”³⁰ Manapság az igazi veszély nem az ellenség negativitásában, hanem a mérhetetlenné duzzadt „pozitivitásokban”, a teljesítménykényszer, a fogyasztási kényszer és a kommunikációs kényszer maximalizálásában érhető tetten. A totális engedelkenység társadalmában a kizsákmányolás is a szabadon választott önkizsákmányolás és ön-optimalizálás formájában virágzik. A repressziót felváltotta a depresszió: a teljesítmény-maximalizáló társadalomban lényegében mindenki maga ellen

³⁰ I. m. 5.

harcol: saját immunrendszere határait teszteli. S miközben a globális kapitalizmus immunrendszere vészesen meggyengült, egyszer csak berobbant a koronavírus-járvány. Az ellenség visszatért, és vele együtt a kordonokra és határlezárássokra épülő hagyományos terápiák igénye is. Most újra nem önmagunkkal, hanem a „láthatatlan vírussal” csatázunk. „A vírusra adott erőszakos és túlzott pánikreakció éppen a hirtelen ránk tört valóság-sokkal magyarázható. A pénzügyi piacok pánikreakciója is ennek a tapasztalatnak a következménye.”³¹ A tőzsdék és a pénzügyi piacok pánikreakciója persze nem vezethető le közvetlenül a koronavírus-járványból. A járvány legfeljebb utolsó csepp a kockázatos hitel- és pénzügyi politikában. „A bukás ettől függetlenül is bekövetkezett volna. A vírus csak nyitánya egy jóval nagyobb összeomlásnak. Žižek azt állítja, hogy a vírus halálos csapást mért a kapitalizmusra, és egy homályosan körvonalazott kommunizmus eljövételében reménykedik. De téved. Abban is reménykedik, hogy a vírus megdönti a kínai rezsimet. De ez megint csak tévedés. Semmi ilyen nem fog történni. Kína egyszerűen olyan helyzetben van, hogy a maga digitális rendőrállamát a járvánnyal szembeni küzdelem sikeres modelljeként reklámozhatja. Kína valószínűleg még büszkébb lesz a maga politikai rendszerének állítólagos fölényére. A vírusjárványt követően pedig a kapitalista világ még jobban rátapos a gázpedálra.”³² A járvány után újra turisták százmilliói barangolják be a világ minden részét. A vírus nem pótolhatja az észt, írja a koreai filozófus. Talán még az is lehetséges, hogy idővel a nyugati világban a kínaihoz hasonló, digitális rendőrállam jut hatalomra. A filozófusok és a társadalomtudósok inkább csak tapogatóznak. Az egyik szerző inkább

³¹ I. m. 6.

³² I. m. 6.

pesszimista, a másik inkább optimista forgatókönyvvvel számol. Agamben az állandósult rendkívüli állapotot vizionálja. Ha ez valóban bekövetkezne, írja Byung-Chul Han, az iszlám terroristák legmerészebb álma valósulna meg. De a koronavírus a kapitalizmust sem fogja legyőzni. „Vírus-forradalom még sohasem győzött a világban. Egyetlen vírus sincs olyan helyzetben, hogy forradalmat robbantson ki. A vírus izolál és individualizál. Nem valószínű, hogy a vírus olyan közösségi érzést hoz létre, amely erőssé tesz minket. Így vagy úgy, de mindenkinek a saját életben maradásáért kell küzdenie. A szolidaritás mindössze abban áll, hogy lehetőleg nem megyünk egymás közelébe. De ez nem olyan szolidaritás, amelyről általában álmodni szoktunk...”³³

A francia tudományfilozófus, Bruno Latour szintén a környezetszennyezéssel hozza összefüggésbe a koronavírus járványt. Az *Intő megjegyzések arra nézve, hogy miért ne térjünk vissza a válság előtti gazdasághoz*³⁴ címmel megjelent esszéjében meggyőződéssel állítja: a koronavírus-járvány fölött aratott győzelem után nagy hiba lenne visszatérni a környezetpusztító gazdasági modellhez, ami ellen – legalábbis eddig – hiába küzdöttek a környezetvédő mozgalmak tagjai és az alternatív gazdasági rendszerek bevezetése mellett érvelő közgazdászok, társadalomtudósok. Bármilyen meglepő, a koronavírus megtanította, hogy akár néhány hét is elegendő a gazdaság jelentős részének leállítására vagy legalább lassítására. Az ökológiailag elkötelezett emberek érveit, amelyek

³³ I. m. 6.

³⁴ Latour, Bruno: *Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d'avant-crise*. <https://liege.attac.org/wp-content/uploads/2020/03/Covid19-Bruno-Latour-gestes-barrieres.pdf> Latour mellett a másik ismert francia filozófus, Jean-Luc Nancy is reflektált a koronavírus lehetséges társadalmi/politikai következményeire. Lásd Nancy, Jean-Luc: *Un trop humain virus*. Bayard Culture Éditions, Paris, 2020. Továbbá Kovács Gábor, i. m. 13.

megkérdőjelezték a korlátlan gazdasági növekedés kizárólagos érvényességét, a „fejlődésmániások” eddig rendre azzal utasították el, hogy a „haladás vonatát” senki sem képes fékezni vagy másik vágányra állítani, mert a profitmaximalizáló globalizációnak nincs alternatívája. „Csakhogy éppen globalizálódott jellege teszi ezt a híres-neves fejlődést annyira törekennyé, hogy rövid idő alatt akár az ellenkezőjére fordul: először lassít, aztán hirtelen fékez.”³⁵

A koronavírus-járvány azt is nyilvánvalóvá tette, hogy nemcsak a multinacionális vállalatok, kereskedelmi hálózatok és az internet „globalizálják” planétánkat: ezek a látszólag önálló elemek összekapcsolódnak más elemekkel, és egy adott pillanatban egységes „egésszé” állnak össze.³⁶ „A CO₂ a levegőben terjedve melegíti fel az atmoszférát; a vándormadarak mindenfelé elszállítják az influenza újabb variánsait; és az is igaz – bármennyire fájdalmas ezt tudomásul venni –, hogy éppen a koronavírus 'köt össze mindent, ami emberi', mégpedig a szánkból kiáramló és látszólag ártalmatlan folyadéksepppekkel.”³⁷ Mintha most a mikrobák tennék fel a kérdést: vajon újra szocializálható-e az emberi nem? Egyelőre a vírusjárvány „piros lámpája” szinte mindennek megálljt parancsolt. A szokatlan és kellemetlen állapotnak talán annyi előnye mégis van, hogy töprenghetünk a vírus utáni újraindulás irányairól. Illúzióink azért ne legyenek, mert nemcsak a globalizációkritikusok törik a fejüket, hanem a globalizáció elszánt hívei is. A globalisták ugyanúgy tisztában vannak a környezetszennyezés pusztító jelenlétével, mint az

³⁵ Latour, i. m. 1.

³⁶ Latour új, úgynevezett antropocén korszak eljövételéről ír, ahol a természet egésze, a Föld (Gaia) nem az emberi beavatkozás passzív tárgya, hanem önálló „cselekvő”. Latour, Bruno: *Ágencia az antropocén korban*. PRAE, 2017/1. 13. Ford.: Keresztes Balázs.

³⁷ Latour, *Imaginer...*, 1.

ökológusok. Ők azonban reménykednek, hogy klimatizált kristálypalotáikba rejtőzve megússzák a planetáris klímakatasztrófát.³⁸ De mire alapozzák túlélési reményeiket? A választ a szerző *Hol fogunk landolni?* című 2017-es munkájában találjuk.³⁹ Könyve bevezetőjében Latour idézi Donald Trump 2017 nyarán elhangzott beszédét, mikor az amerikai elnök a 2015-ös Párizsi Éghajlatvédelmi Egyezmény felmondását próbálta indokolni. „Mi, amerikaiak, nem ugyanahhoz a globushoz tartozunk, mint önök. Az önök glóbusza talán fenyegetve érzi magát, de a miénk nem.”⁴⁰ Rendben, de ha nem ezen a bolygón, akkor hol élnek Trump hívei? Ezek az emberek úgy gondolkodnak, válaszolja Bruno, mintha hatalmas befogadóképességű repülőgépen utaznának, amely szinte korlátlan üzemanyagkészlettel rendelkezik. Csakhogy nem kell túl sok fantázia annak belátásához, hogy ez öncsalás, hiszen mégsem körözhethetnek a végtelenségig, valamikor az ő gépüknek is le kell szállnia valahol. Amikor a repülőgép felemelkedik, vagy amikor landolni készül, az utastérben megszólal egy hang: „Hölgyeim és uraim, itt a kapitány beszél.”⁴¹ De ki most a kapitány, és mit mond az utasoknak? Hol fog a gép földet érni? A kapitány sehol, pedig az utasoknak igen-csak nagy szükségük lenne megnyugtató szavakra.

Latour nem új forradalmi mozgalom létrehozásában látja a megoldást. Azt sem javasolja, hogy a globális kapitalizmust

³⁸ „Számukra a vírusjárvány újabb jó ok, hogy megszabaduljanak a gondoskodó állam maradékától, azaz a szegényeket védő szociális hálótól, a környezetszennyezés csökkentésére irányuló törvényi szabályozás minden elemétől, és – a lehető legcinikusabban megszabaduljanak a Föld feleslegesnek ítélt népességétől is.” Latour, i. m. 2.

³⁹ Latour, Bruno: *Où atterrir? Comment s’orienter en politique*. Éditions La Découverte, Paris, 2017.

⁴⁰ I. m. 12.

⁴¹ I. m. 45.

hatalmas pörölycsapással kényszerítsük térdre. „Itt már nem a termelési rendszer újrakezdéséről vagy finom átszervezéséről van szó, hanem a termelés kényszerének mint a világban egyedül érvényes elvnek a megszüntetéséről. Nem forradalomról beszélek, hanem lassú szétporlasztásról vagy apró kockákra bontásról: egyik pixel a másik után.”⁴² A hagyományos szocialista elképzeléssel szemben, amely a gazdaság által előállított javak *újraelosztására* koncentrált, eljött az idő, hogy olyan szocializmust találjunk ki, amely a *termelés mint olyan* ellen protestál. Az igazságtalanságot nem lehet kizárólag a megtermelt javak szétosztására korlátozni, mert az igazságtalanság abban is megjelenik, hogy mi, emberek, éppen milyen módon tesszük *termékennyé* bolygónkat. A globalisták láthatóan nem hajlandóak tanulni a koronavírus-járványból sem: a járvány „legyőzése” után mindent ugyanott folytatnának, ahol abba kellett hagyniuk. Pedig a társadalmi távolságtartásnak azt a jelentést is tartalmaznia kellene, hogy ne csak egymástól, de lassanként távolodjunk el az eddig megszokott életformánktól is.

Michel Bounan, francia orvos/ökológus/filozófus a világjárványok és a környezetszennyezés összefüggéseiről írt az 1990-es *Az AIDS kora* című könyvében. A HIV-fertőzés terjedését ő is a civilizált ember „mindent megengedő” életmódjával, a világ szegényebb felén élők krónikus „alultápláltságával” és a megállíthatatlannak tűnő globális környezetszennyezés következményeivel magyarázta.⁴³ „Az ökológiai, gazdasági, epidemiológiai katasztrófák és a minden kötöttségtől megszabadulni igyekvő emberek lázadása civilizációnk pusztulásában fognak egymásra találni.”⁴⁴

⁴² Latour, *Imaginer...*, 3.

⁴³ Bounan, Michel: *Le temps du sida*. Éditions Allia, Paris, 2004 (1990).

⁴⁴ I. m. 134.

Bounan a modern, a kapitalista logika törvényeinek engedelmeskedő orvostudományt és gyógyszeripart is felelőssé teszi az egyre gyakoribbá váló világjárványok kitöréséért. Korunk orvostudománya valójában „marionettizálja” az embereket, olyan lényekként kezeli őket, akiknek (vagy inkább amiknek) az immunrendszerét kizárólag mesterséges eszközökkel lehet „karban tartani”. Könyvében kárhoztatja a globálissá terebélyesedő vakcinázási mániát is, amely roncsolja a harmadik világban élő emberek „természetes immunizáló” képességét, és amelynek súlyos természetkárosító következményei is vannak.

Bounant sok kollégája – meglehet, joggal – bírálta, de részigazság bőven akad érvelésében. Az biztos, hogy a járványok gyökerei mélyebbre nyúlnak, semhogy csak orvos-egészségügyi problémaként kezeljük a helyzetet. A nyugati ember életformájának egészét kell újragondolnunk.

2.

Eddig azt a meghökkentő (egyébként nagyon is természetes) jelenséget igyekeztem bemutatni, hogy mennyire eltérően vélekednek korunk meghatározó gondolkodói a koronavírus-világjárvány társadalmi, gazdasági, politikai és ökológiai hátteréről. De legalább ennyire fontos, hogy ezek a szerzők milyen egymásnak teljesen ellentmondó víziókat vetítenek az emberi nem jövőjéről. A tudomány világában megszokott gyakorlat, mi több, elvárt norma, hogy a résztvevők vitatkoznak, igazolják vagy éppen cáfolják egymás érveit és helyzetértékeléseit. Csakhogy most ennél többről van szó: szembesülnünk kell a ténnyel, hogy a pandémia következményeit illetően olykor az ugyanahhoz a politikai táborhoz soroltak is homlokegyenest ellentmondó következtetésekre jutnak. A radikális baloldalként ismert Giorgio Agamben a

„járványkezeléshez” kapcsolódó, jórészt a nemzetállamok kormányai által életbe léptetett intézkedésekben cáfolhatatlan bizonyítékát látja régóta hangoztatott meggyőződésének, hogy a nyugati demokráciákban a rendkívüli állapot végérvényesen normává vált. A világ minden táján meghozott rendeletek és szabályok leleplezték a liberálisnak mondott politikai rendszerek „naivitását”, ugyanis a jelen történései egyértelműen tanúsítják, hogy a biopolitika változatos eszköztárát mozgósítva a legelemibb szabadságjogoktól is könnyedén meg lehet fosztani a polgárokat. Agamben elsősorban az olaszországi rendkívüli intézkedéseket kifogásolja, amelyeket rendszerint „örültnek” és „abszolút indokolatlannak” nevez. Olyan totalitárius állam rémképét vetíti előre, amely alig különbözik napjaink Kínájának politikai berendezkedésétől.

De Agamben „baloldali” pesszimizmusa a „pandémia-interpretációnak” csak egyik lehetséges változata. Slavoj Žižek merőben másként ítéli meg a helyzetet. Žižek úgy véli, a koronavírus-világjárvány által keltett generális félelem és zavarodottság mögött valamiféle pozitív „emancipatorikus energia” rejtőzhet, ami a globális kapitalizmus elleni összefogásra és hatékony fellépésre ösztönözheti a rendszer nyilvánvaló veszteseit. A százmilliókat, akik most csendben vannak, és szinte láthatatlanok, mivel az újkonzervatívok kendőzetlen kapitalizmus-apológiája és a baloldalinak mondott értelmiség árulása bénultságra ítélte őket. Végző soron hiteles baloldali „politikai virológia” megteremtését sürgeti a szlovén filozófus. Szerinte a rendszerkritikát nem a racionális argumentációra és az egyszerű emberek számára nem túlságosan vonzó absztrakt teóriákra kell építeni, hanem a „forradalmi ragályra”.

A célként kitűzött „globális nyájimmunitás” elérése több annál, hogy csak hatékony járványkezelési technikát lássunk

benne. Végre reális esély nyílik egy újfajta „világméterű szolidaritásközösség” létrehozására. Vagyis kísérletet kell tenni olyan világ megteremtésére, amelyben a „szolidaritás-mémek” vagy „szolidaritás-vírusok” mintegy maguktól sokszorozódnak.

Eretneknek tűnő ötlete védelmében Žižek számos régi és új filozófust idéz meg tanúnak. Hivatkozik Schellingre, hogy lét és az élet nagy titkainak feltárása során mindig eljutunk valamilyen titkos alaphoz, egy teljesen soha meg nem ismerhető és nem megszüntethető maradékhoz, amit manapság vírusnak, génnek vagy legújabban mémnek szokás nevezni.

Az „elme vírusairól” és a „mémek ön-sokszorozódó képességeiről” olyan ismert amerikai elmefilozófusok írtak, mint Richard Dawkins és Daniel Dennett. És úgy látom, ellenében Žižek szinte felhőtlen optimizmusával, hogy Dawkins és Dennett jóval árnyaltabban fogalmaznak, amikor leírják a vírusok és a mémek „önsokszorozó” képességeinek fenomenológiáját. Dawkins szerint elég könnyen belátható, hogy a kisgyermek a vírusfertőzésre emlékeztetően sajátítja el az ismereteket, „(...) a gyerekek anyanyelvük alapvető eszközeit hónapok alatt képesek elsajátítani. A beszélt nyelv hatalmas szótára, a megbeszélni való témák enciklopédiája, a beszéd bonyolult szintaktikai és szemantikai szabályai tökéletesen átadódnak az idősebb agyakból a gyermek-agyba, még mielőtt elérné felnőtt méretének a felét.” A gyermekeket bombázó információtömegnek megvannak az árnyoldalai is, folytatja Dawkins. „Olyan sok 'elmebyte' kerül letöltésre, annyi 'gondolatkódon', hogy nincs mit csodálkozni azon, mennyire hiszékeny egy gyermek, milyen nyitott minden sugallatra, védtelen a rászedéssel szemben, könnyű préda az ámítók, szekta-próféták és kedvesnővérek számára. Mint az immunhiányban szenvedő betegek, a gyermekek teljesen nyitottak

az olyan elmefertőzések előtt is, amelyeket a felnőttek könnyedén képesek hárítani.”⁴⁵

A számítógép-vírusok ugyanúgy működnek, mint a betegség-vírusok: rövid, de rendkívül hatékony kódokat termelnek, „(...) amelyek beépítik magukat a létező, szándékosan futtatott programokba, és aláássák azok normális működését.”⁴⁶ Igaz, hogy Dawkins általában a pozitív forgatókönyvek megvalósulását vizionálja, vagyis feltételezi egy olyan „virologiai ökoszisztéma” kialakulását, amelyben rendkívül erős védelem formálódik ki a rosszindulatú vírusokkal szemben. Elsősorban a számítógép-vírusokról beszél, ugyanakkor össze is kapcsolja a biológiai és a mesterséges vírusok evolúcióját.⁴⁷ Ez szerencsés esetben azt jelentené, hogy a rendszer erőteljes önkorrekciós képességének köszönhetően a jó vírusok megmaradnak, talán meg is erősödnek, míg a rosszak kipusztulnak. De ugyanez a vírus-logika mutatható ki a kultúra szférájában is, amelyet a fiatalok divathóbortja jelez. Szembeötlő példa az olyan viselkedés, „(...) amelyben több a ragályoszerű elem, mint a megfontoltság. Jojó, hulahopp,

⁴⁵ Dawkins, Richard: *Az elme vírusai*. Prae, 2007/3. 5. Ford.: Palatinus Zsolt. Érdekes tekintetbe venni, hogy az interperszonális kapcsolatokban a fertőzés vagy a ragály kifejezések eltérő értelemben, illetve eltérő helyzetekben használatosak. A latin *contaminatio*, *contanimare* (szennyezés, fertőzés) eredendően magában foglalja a fizikai érintkezést (*cum tactus* vagy *cum tangere* = amikor valaki egy másik embert megérint), de azokban a szituációkban is használatos, amikor csak metaforikus értelmet tulajdonítunk a fogalomnak. Pl. öngyilkossági járvány vagy ragadós ásitás stb. Továbbá lehet szándékosan fertőzni, de történhet a fertőzés akaratlanul is. Egyébként a *contanimare* kifejezés a teológiából került az orvostudományba.

⁴⁶ I. m. 6.

⁴⁷ „A DNS vírusok és a számítógép-vírusok ugyanazon okból terjednek: létezik a környezet, gépekkel felszerelve, amelyek másolják és továbbadják őket, és odaadón engedelmesskednek a vírusokban rejlő utasításoknak.” I. m. 6.

pogózás a hozzájuk kapcsolt kötött viselkedésmintákkal végigsöpörnek a tanintézeteken, szórványosan terjedve iskoláról iskolára, olyan mintázatokban, amelyek nem sokban különböznek a kanyarójárványtól. Tíz évvel ezelőtt ezer és ezer mérföldet utazhattak volna az Egyesült Államokban, sehol sem láthattak volna olyan baseballsapkát, amelynek a hátulja van elől. Ma mindenütt a fordított baseballsapka a megszokott.”⁴⁸ Dawkins szellemes megfogalmazása szerint leginkább az epidemiológiai kutatásoktól remélhetünk segítséget, ha az egyébként nem veszélyes divathóbort-ragály okait szeretnénk feltárni.

Daniel Dennett a *Mémek, avagy a képzelet kizsákmányolása* című írása már kifejezetten a tudományos és művészi alkotótevékenységre fókuszálva vizsgálja a vírusok, a gének és a mémek önszokszorozó teljesítményeit. Szerinte „a mém lehet egy dallam, egy gondolat, egy jelszó, ruhadivat, edények készítésének vagy boltívek építésének módja (...). Ha egy tudós egy jó gondolatot hall vagy olvas, továbbadja kollégáinak és tanítványainak. Megemlíti a cikkeiben és az előadásában.”⁴⁹ A mém tehát olyasmi, mint a vírus: nem rendelkezik „önálló étellel”, parazita létre rendezkedik be. Ha a mémet hordozó biológiai vagy fizikai objektumok megsemmisülnek, a mém is eltűnik. „A mémek manapság a fény sebességével terjednek, úgy, hogy hozzájuk képest a legyek és az élesztőgombák szaporodása csigalassúnak tűnik. Hordozóról hordozóra, médiumról médiumra ugrálnak alkalmyszerűen, és gyakorlatilag megfoghatatlanok.”⁵⁰

⁴⁸ I. m. 11.

⁴⁹ Dennett Daniel: *Mémek, avagy a képzelet kizsákmányolása*. Prae, 2007/3. 20. Ford.: Seress Ákos.

⁵⁰ I. m. 24.

A „kulturális virológia” Žižek által megidézett szellemi nagyságai között nemcsak filozófusokat találunk, hanem művészeket is. Az első helyen Lev Tolsztojt.⁵¹

A Tolsztojra hivatkozás akár telitalálat is lehet, hiszen, a *Mi a művészet?* című nagy tanulmányában az orosz író figyelemre méltó megállapítást tesz: „A művészeti tevékenység abban áll, hogy felidézzük magunkban az egyszer átélt érzelmet, s miután felidéztiük, mozdulatokkal, vonalakkal, színekkel, hangokkal, szavak révén alkotott képekkel, úgy fejezzük ki, hogy mások ugyanazt érezzék. A művészet az az emberi tevékenység, amely abban áll, hogy valaki tudatosan, bizonyos külső jegyek révén másokkal közli az általa átélt érzelmeket, s ezek az érzelmek másokra is átragadnak, mások is átéliük.”⁵²

Bárhogy is értelmezzük a definíciót, Tolsztoj jótékony ragályként vagy járványként határozza meg a szerinte kívánatos művészetet, amely miként a bacilusok és a vírusok, spon-tán módon terjed át egyik emberről a másikra.⁵³ Persze, az író

⁵¹ A Tolsztojra utalás jelentőségére a német szlavista, Sylvia Sasse egyik írását olvasva figyeltem fel. Egyébként hozzám hasonlóan Sasse is szkeptikus a Žižek-féle politikai virológia eredményességét illetően. A továbbiakban erősen támaszkodom az írásban található gondolatokra. Lásd Sasse, Sylvia: *Tolstoi und die Ansteckung*. <https://geschichtedergegenwart.ch/tolstoj-und-die-ansteckung/>.

⁵² Tolsztoj, Lev: *Mi a művészet?* In: *Lev Tolsztoj művei. 9. kötet, Tanulmányok, cikkek, vallomások*. Magyar Helikon, Budapest, 1967. 451. Ford.: S. Nyíró József. Lásd Lepahin, Valerij: L. Tolsztoj: érzelem és gondolat a műalkotásban. In: *A Juhász Gyula Főiskola Tudományos Közleményei*, Szeged, 1978. 109–117.

⁵³ Érdekes, hogy a neokantiánus filozófus, Ernst Cassirer meny-nyire egyoldalúan értelmezi Tolsztojt, amikor azt írja, hogy „Tolsztoj a ragályos veszélyt látja a művészetben.” Lásd Cas-sirer, Ernst: *A művészet*. [https://btk.ppke.hu/uploads/ar-ticles/5991/file/cassirer_muveszet.pdf](https://btk.ppke.hu/uploads/articles/5991/file/cassirer_muveszet.pdf). Ford.: Ágoston Zoltán. A letöltés időpontja: 2021. 05. 22. Tolsztoj művészetfelfogásáról árnyaltabb képet ad Valerij Lepahin, aki azt írja, hogy Tolsztoj

a „művészi ragály” nem minden formáját tekinti kívánatosnak: a modern francia művészeket (pl. Baudelaire, Mallarmé) pusztító kórok terjesztőiként jellemzi, akik csak kárára vannak az emberiségnek. Tolsztoj elképzelése a „művészi ragály” működéséről nem áll távol azoktól a szociológiai és művészetfilozófiai elméletektől, amelyek a tizenkilencedik század utolsó évtizedeiben Európa-szerte nagy népszerűségnek örvendtek, hogy aztán többségük idővel – némileg méltatlanul – a feledés homályába tűnjenek. Egyikük a francia szociológus és kriminológus, Gabriel Tarde 1892-ben jelentette meg *Az utánzás törvényei* című munkáját, amelyben a társadalmiság legfontosabb kötőanyagát az *utánzásban*, a cselekvések, szokások, viselkedések és eszmék „egyik emberről a másik emberre történő átragadásában” vélte felfedezni.⁵⁴ A francia szociológia történetével foglalkozó munkák egyöntetű megállapítása szerint a tizenkilencedik század végén,

számára egyaránt fontos volt az olvasó „érzelmi és értelmi” befolyásolása. „Véleménye szerint az írónak magával kell ragadnia az olvasót, el kell érnie, hogy az olvasó a mű hőisével együtt legyen boldog, és végül mindezek eredményeképpen helyesebben értékelje, még jobban megszeresse az életet.” Lásd Lepahin, Valerij: L. Tolsztoj: érzelem és gondolat a műalkotásban. In: *A Juhász Gyula Főiskola Tudományos Közleményei*, Szeged, 1978. 110.

⁵⁴ A művészet mimetikus, azaz utánzó funkcióját már Arisztotelész is hangsúlyozta. Arisztotelész esztétikai nézeteit kommentálva Cassierer azt mondja, hogy „az utánzás alapösztné az emberi természet tovább nem magyarázható ténye.” Cassierer, i. m. 1. Gabriel Tarde mellett érdemes megemlíteni Jean-Marie Guyau nevét is, akinek kultúraszociológiai munkái Európa-szerte nagy hatást gyakoroltak a 19. század végén és a 20. század elején. Szerencsére akkoriban Guyau-nak több könyve is megjelent magyarul (Pl. *A modern esztétika problémái*. Révai Testvérek Kiadás, Budapest, év nélkül). Guyau is úgy vélte, hogy a művészet és minden más értelmes jelrendszer lényege, hogy indirekt módon érzelmeket visz át a befogadóra. „Olyan ideghullámokról és idegrángásokról beszél, amelyet végül az 'idegrendszer szolidaritásához' vezetnek”. Lásd Sylvia Sasse, i. m. 4.

illetve a huszadik század elején még vitatott volt, vajon az utókor számára ki lesz a modern francia szociológia „ősatya” – Gabriel Tarde vagy Émil Durkheim. Sokáig úgy tűnt, a versenyt Durkheim nyeri, aki Tarde pszichologizáló módszerével szemben a markánsabb társadalomtudományi szemléletet jobban érvényre juttató kategóriában, a *munkamegosztásban*, illetve annak fejlettségi fokában határozta meg a társadalmi kooperáció lényegét. Durkheim nem fukarkodott a kollégáját érintő kritikákkal. Egy ízben például „a majmolás szociológusának” nevezte Tarde-ot, aki képtelen eljutni a társadalmiság fundamentumáig. Az utóbbi két évtizedben változni látszik Tarde elméletének egyoldalú (rendszerint negatív) megítélése. Számos francia szociológus (például Eric Alliez és Bruno Latour), illetve a német Peter Sloterdijk újra felfedezték Tarde „imitációelméletének” értékeit.

A ragály-problematika esztétikai és művészetelméleti hátterének megvilágításához most mégsem Tarde fejtegetéseihez fordulok segítségül, hanem egy másik, ugyancsak méltatlanul feledésre ítélt gondolkodó, Max Nordau híres-hírhedt művészetfilozófiai értekezéséhez, az *Elfajzáshoz*, amelyben szintén központi szerepet kap a ragály és az utánzás (Nordau szerint rendkívül káros) működésének vizsgálata.

A lengyel zsidó felmenőkkel rendelkező Nordau (eredeti nevén Südfeld Miksa) Pesten született 1849-ben. Orvosi diplomát szerzett a pesti egyetemen, majd Párizsba költözött. Életének nagyobb részét Franciaországban töltötte, ahol sikeres orvosi praxisa mellett szépirodalmi és filozófiai műveket publikált az anyanyelvén – németül. Az 1890-es években csatlakozott a cionista mozgalomhoz, amelynek Herzl Tivadar halála után szellemi irányítója lett. Legfontosabb műve, az *Elfajzás* 1893-ben jelent meg. Napjainkból visszatekintve egészen meghökkentő fejlemény, de tény, hogy egy évvel

később már az első orosz fordítás is napvilágot látott. Akkoriban Nordau munkája számos orosz gondolkodót és írók lelkesített, többek között Lunacsarszkijt, Plehanovot és Gorkijt. Amikor az ezerkilencszázharmincas évek Szovjetuniójában kanonizálták a szocialista realizmus esztétikai és világnézeti normáit, nem kis részben Nordau munkájának szellemiségét követték. De talán még ennél is megdöbbentőbb, hogy a náci Németországban az „elfajzott művészetek” kigúnyolásának szánt „kiállítást” is jórészt a Nordau-tól „elcsent” gondolatokkal próbálták igazolni.

Noha számos ellentmondással terhes a könyv utóélete, Nordau minden elfogultságával együtt is figyelemre méltó művet alkotott.⁵⁵ Monográfusai rendre kiemelik, hogy az *Elfajzás* szerzője részben egy Benedicte Morel nevű pszichiáter elméletére támaszkodott, aki a degenerációt szellemi fogyatékoságként határozta meg, illetve felhasználta Charles Féré a kriminalitás és a degeneráltság összefüggéseivel foglalkozó tanulmányait. Féré meg a Nietzsche filozófiai munkáiból és Cesare Lombroso kriminál-antropológiai műveiből kölcsönzött gondolatokat „fejlesztette” tovább. Lombroso a pszichológiai atavizmusban vélte felfedezni az aszociális és kriminális viselkedésmódok mélyebb okait – az ő eszméit vitte át Nordau a művészi alkotótevékenység területeire. „Az elfajzottak nem mindig bűnözők, anarchisták és igazolt őrültek. Olykor írók és művészek is akadnak közöttük. De ezek is ugyanazokat a szellemi – és sok esetben testi – vonásokat mutatják fel, mint az imént említettek. Végso soron ugyanannak az antropológiai családnak a tagjai az elfajzott művészek is, legfeljebb beteges ösztöneiket nem orgyilkos késsel vagy

⁵⁵ Nordau vaskos munkáját nagyon sok nyelvre lefordították (angol, francia, olasz, spanyol stb.), sajnos, magyarul még nem jelent meg, én az egyik orosz fordítást használtam, ez az interneten is elérhető.

dinamitrudakkal elégtetik ki, hanem megelégszenek a tollal vagy az ecsettel. (...) Ez azért nem jelentéktelen különbség. A könyvek és a műalkotások hatalmas szuggesztiót gyakorolnak a tömegekre. Hiszen ezekből meríti a kor a maga erkölcsi és esztétikai eszményeit. S ha az eszmények értelmetlenek és nyíltan társadalomellenesek, a művek is romboló hatással lehetnek az egész emberi nem világszemléletére.”⁵⁶ A baj fő okát Nordau a *fin de siècle* enervált és apokaliptikus érzelmi hangoltságában látja, és elsősorban a francia művészeket állítja pellengérre. Az elfajzottságnak egyaránt megfigyelhető szellemi és testi jegyei: narcisztikus viselkedés, impulzivitás, beteges emocionalitás, szellemi/testi gyengeség, pesszimizmus, továbbá cselekvésképtelenség, akaratgyengeség, üres álmodozás, hisztérikus viselkedés stb. Ez az attitűd a művészeket és a befogadó közönséget is jellemzi. Nordau az elfajzottak műveit bizonyos fiziológiai adottságokra vezeti vissza. Az impresszionista festők, a mozaik- és zománckészítők kifejezésmódjai rögvést érthetők lesznek, mondja Nordau, ha megfigyeljük a látás- és hallászavarban, illetve szemteke-rezgésben szenvedő embertársainkat, akik mindig felfokozott izgalmi állapotban érzékelik a körülöttük zajló eseményeket.

Az elfajzás másik állandó jegye az atavizmus: „Az elfajzottak csak gagyognak és motyognak, ahelyett, hogy rendesen beszélnének. Rendszerint egyszótagú kiáltások törnek fel a torkukból, képtelenek szintaktikailag és nyelvtanilag megformált mondatokat mondani. Úgy rajzolnak és festenek, mint a gyerekek, akik mihaszna kezükkel csak az asztalokat és a falakat képesek bemocskolni. Úgy zenélnek, mint a sárga kelet-ázsiai emberek. Összekeverik a műfajokat, amelyeket

⁵⁶ Idézi Günther, i. m. 53. Oroszul: Nordau, Maszk: *Virozsgyenyije*. Szovromennije francuzi. Izdatyeltszvo „Reszpublika”, 1995. 21.

olyan ősformákra szándékoznak visszavezetni, mint amilyenekkel a műfaji differenciálódást megelőzően rendelkeztek.”⁵⁷

Kizárólag a felvilágosodás és a haladás eredményeinek népszerűsítése lehet a helyes válasz erre a perverz atavizmusra, mondja Nordau. A tudati értéket kell helyreállítani a zavaros tudattalannal szemben, és le kell rántani az álarcot a művészet és a tudomány eredményeit tagadó álművészekről. Ugyanakkor Nordau optimizmussal tekint a huszadik századra, mert úgy gondolja, nemsokára végleg bealkonyul az elfajzott művészeknek, mivel nem lesznek képesek alkalmazkodni a társadalom józan többsége által megteremtett egészséges kultúrához. Nordau munkáinak többségében a művészi elfajzottság változatos formáiról írt, kiváltképpen a misztikusokat és az egocentrikus-narcisztikus hajlamú művészeket ostorozta. A misztikus mindenben rejtett titkokat fedez fel, mondja, illetve átengedi magát a korlátokat nem ismerő szabad asszociációknak. Ebbe a körbe tartozik a francia szimbolisták többsége, első helyen Verlaine, Mallarmé vagy Rimbaud.

De a miszticizmus másfajta művészetekben is megjelenhet. Például az angol preraffaeliták vallásos szimbolizmusában, Wagner zenéjében és Tolsztoj tanaiban egyaránt kimutatható az elfajzottság. Rendszerint az én-függőségben szenvedő narcisztikus emberek csoportjából rekrutálódnak a

⁵⁷ Idézi Günther, i. m. 54. Nordau elfajzás fogalma nem tévesztendő össze ugyanennek a fogalomnak a náci fajelmélet által használt, rasszista jelentésével. Nordau megfogalmazásai természetesen nehezen felelnének meg az úgynevezett politikai korrektség normáinak. A fenti idézetből is látszik, hogy nincs nagy véleménynyel a „kelet-ázsiai sárgákról”, ellenben gyakran hangsúlyozza a zsidók antropológiai kiválóságait. A zsidók szerint rendkívül éles eszű és kiváló testfelépítésű emberek, akik éppen ezért képesek nagyszerű sportteljesítményeket elérni.

bűnözők, a diabolikusok, a dekadensek és mindenféle egyéb antiszociális figurák. Nordau szerint közéjük tartozik Théophile Gautier is, akinek felszínes és gyengécske művészetfilozófiája messze túlértékeli a formák jelentőségét, vagy Charles Baudelaire, akinek vonzódása a gonosz és visszataszító jelenségekhez közismert.

Ha végigfutjuk Nordau névsorát a „degenerált művészek”-ről, a legmeglepőbbnek Tolsztojt látjuk. Hiszen Tolsztoj jórészt ugyanazokat a francia szerzőket (és ugyanazokkal az érvekkel) ülteti a vádlottak padjára, mint Nordau. Tolsztoj is úgy véli, a francia szimbolista költők és impresszionista festők a feslett erkölcsöt és a kereszténység előtti világ bálványimádását népszerűsítik. Ráadásul Verlaine mesterkéltséggel és természetellenes költészetet művel. Mallarmé költészetében nincs értelem. Ugyanez a helyzet Manet, Monet és Renoir festészetével. Ezek a narcisztikus művészek a mindennapi tapasztalattal ellentétes képi világot produkálnak. De Tolsztoj Beethoven időskori műveivel sincs kibékülve. Szerinte a süket zeneszerző félig kész és gyakran teljesen érthetetlen zenéi műveket komponált, amelyek ideges és zavart érzelmekkel fertőzik meg a hallgatókat. A *Kreutzer szonátájának* fontos szerepe lesz elbeszélésében: „veszélyes dologként” jelenik meg a zenemű, amely gyilkosságba is képes „belehajszolni a „műélvezőt”. Tolsztoj szerint csak a népből jött ember adhat át erős és épületes érzelmeket, mert őt még nem rontotta meg a képmutató és hazug városi civilizáció hamis értékrendje.

A modern francia művészet iránt mutatott általános megvetésben szinte teljes az egyetértés Tolsztoj és Nordau között, tehát akkor fel kell tenni a kérdést: Nordau szerint miben áll a tolsztoji művészet és esztétika elfajzottsága.

A válasz nem nehéz: az *Elfajzás* külön fejezetet szentel Tolsztojnak és a tolsztojanizmusnak. Nordau jórészt a *Háború*

és béke esztétikai hiányosságait veti az író szemére. Szerinte Tolsztoj elvész a részletekben és önkényesen szelektál, a mű alapgondolata sohasem derül ki az olvasó számára. Világképe a preraffaeliták eljárását követi: a pontosan és aprólékosan kidolgozott jelenetek mögött zavaros és misztikus a háttér. A művész Tolsztoj mögött ott rejtőzik egy másik Tolsztoj is: a metafizikus vagy a „vallásalapító”. És az utóbbi talán még veszélyesebb és „elfajzottabb”. A filozófus/vallásalapító Tolsztoj, írja Nordau, a nép, az egyszerű emberek őszinte keresztény hitét szeretné a jobb világ felé vezető útra irányjelzőként kitenni. De Tolsztoj téved. A maga fabrikálta kereszténység inkább emlékeztet a buddhizmus és a spinozai panteizmus keverékére, mint a történeti kereszténységre. És abban is téved, hogy a nép természetes optimizmusát és megelégedettségét a vallásos hit erejének tulajdonítja. Az egyszerű emberek életöröme nem abból fakad, hogy „megértették az élet értelmét”, hanem hogy az „organikus életfunkcióik megfelelően működnek”. Mert sokat vannak szabad levegőn és sok fizikai munkát végeznek. „A 'naiv hit' csak esetleges kísérőjelensége ennek a természetes optimizmusnak.”⁵⁸ Nyilvánvalóan akkor is téved Tolsztoj, amikor a maga pesszimizmusát általánosan osztott életérzésnek próbálja beállítani. Pedig ez csak egy kiábrándult misztikus hipotézise, ami teljesen idegen a normális emberek „természetes optimizmusától”.

Tolsztoj másik gondolatát, hogy „ne állj ellent erőszakkal a gonosznak!”, ugyancsak ellenszenvesnek és alapjaiban elhibázottnak találja Nordau. Az egészséges emberi értelem számára elfogadhatatlan az effajta pseudo-erkölcs. „Ha a gyilkost nem rettentené vissza az akasztás, a tolvajt pedig a börtön, akkor a tolvajlás vagy a gyilkosság hamarosan bevett

⁵⁸ Nordau, i. m. 111.

mesterségnek számítana, hiszen sokkal egyszerűbb valakitől elcsórni a kenyerét és a csizmáját, mint egész héten izzadtan dolgozni a mezőn vagy a műhelyben.”⁵⁹ A társadalom harmonikus működése megköveteli, hogy a józan többség nyugalomnak és biztonságának érdekében védekezni kell a gyilkosok, a paraziták és más egyéb devianciában szenvedő emberek ellen. Tolsztoj etikájában a jó fogalma nemcsak negatív értelemben meghatározott (ne tégy rosszat senkinek!), de a pozitív meghatározás is megjelenik benne (szeresd embertársaidat!). Ez elvben rendben is lenne, mondja Nordau, de ezt sem lehet feltétlen parancsnak tekinteni. A szeretetet ugyanis ki kell érdemelni. Csak bizonyos feltételek megléte esetén lehet mások szeretetére és együttérzésére igényt tartani. A beteg, idős, magatehetetlen és munkaképtelen embertársainkkal szemben érvényes ez a parancs, de akik tudnának magukon segíteni, ám szimpla lustaságból vagy haszonlesésből nem teszik, azokra nem vonatkozhat. Az a baj Tolsztoj művészetével és etikájával, írja Nordau, hogy nem a racionalításra, hanem az ösztönökre és az érzelmekre épít. Pedig aki megreked az emocionalitás szintjén, foglya marad saját „ösztönös egoizmusának”. Csak az ész és a tudományos ismeretek méltók arra, hogy „ragályként” terjedjenek, és erre már nem is érdemes dehonesztáló kifejezést használni, mert nem ragályról, hanem racionális belátásról van szó.

Igaza van-e Nordau-nak?⁶⁰ Részigazságok biztosan vannak kritikus megjegyzéseiben. Kérlelhetetlen pozitívizmusa és gondolkodásának rideg racionalizmusa mégis elfogadhatatlan. Ugyan miféle versek, regények, festmények,

⁵⁹ I. m. 114.

⁶⁰ Tolsztoj még közel húsz évig élt Nordau könyvének megjelenése után. Mégis úgy vélem, Nordau az író később született munkáiról is hasonló véleménnyel lehetett, mint az 1890-es évek előtt írott műveiről.

zeneművek lennének azok, amelyeket a matematikai tételek levezetésének és bizonyításának mintájára alkotnának meg a művészek? Megbocsáthatatlan bűn volna az emocionalitást kimetszeni az emberi természet és kultúra bonyolult szövetéből.

3.

Sylvia Sasse⁶¹ írja, hogy Giorgio Agamben és Slavoj Žižek elemzéseit olvasva „eszébe jutott” Valerij Brjusov 1905-ös elbeszélése a különös és rendkívül ragályos betegségről. „Brjusov valójában nem az influenzára, a pestisre vagy a tífuszra gondolt, hanem Tolsztojra.”⁶² Az elbeszélésben Tolsztoj alakja és filozófiája csak az események háttérében sejlik fel, hiszen a mű fikció, remek disztópia.

A *Dél Keresztje Köztársaság* című elbeszélés a fővárost (Csillagváros) sújtó katasztrófa kiteljesedését, illetve a járvány racionálisan alig-alig magyarázható megszűntét írja le. Az elbeszélő Csillagvárost a modern ipari civilizáció csodájaként mutatja be, amelyben mindent geometriai pontossággal terveztek meg – kíméletlenül pusztítva a növény- és állatfajokban amúgy sem gazdag, rideg klímájú vidéket. A Déli-sarkkör környékén létrehozott állam fővárosában még az utcák is „(...) a délkörök mentén futottak szét a városházától, a délkörösöket pedig más utcák metszették, amelyek párhuzamos körökben haladtak. Minden építmény magassága és az épületek külseje – egyforma volt. Ablakok nem voltak a falakban,

⁶¹ Sasse, Sylvia: *Tolstoj und die Ansteckung*. <https://geschichteder-gegenwart.ch/tolstoj-und-die-ansteckung/> 1.

⁶² Sasse, i. m. 1. Brjusov, Valerij: *Dél Keresztje Köztársaság*. In: Uő: *Márványfejecske*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1990. 73–110. Ford.: Makai Imre

mert az építményeket belülről, villannyal világították.”⁶³ A Köztársaság alkotmánya látszólag igazodott a tudományos és műszaki precizitással tervezett hétköznapiakhoz, „külső ismérveit tekintve a legtökéletesebb népuralom megtestesülésének látszott.”⁶⁴ A gyári munkások szokatlanul magas élet-színvonalon éltek, kitűnően működött az orvosi ellátás és az oktatás, a dolgozók önművelésére színházak, könyvtárak és múzeumok tucatjai álltak rendelkezésre. A demokratikus külsőség máza azonban csak a politikai rendszer lényegének leplezésére szolgált, mert valójában „önkényuralom és tiranizmus” uralkodott. A választott parlamenti képviselők csak díszletelemek voltak, az igazi hatalom az igazgatók Tanácsának kezében összpontosult. „Ők vették föl a megrendeléseket, osztották szét a gyárak között (...). Milliárdokra rúgó, óriási pénzüsszegek mentek át a kezükön.”⁶⁵ A viszonylagos jólétnek hála, a lakosok többsége elfogadta a totalitárius rendszert, s az erősen cenzúrázott újságokban kizárólag a diktatúra áldásos működéséről lehetett olvasni. A város gyarrai hemzsegtak a Tanács ügynökeitől. Ha valaki hangot adott akár a legcsekélyebb elégedetlenségének, rögtön színre léptek az ügynökök, és a sebtiben összehívott „villámgyűlésen” rövid úton jobb belátásra térítették a kételkedőt. „Általános vonásokban ilyen volt a Dél Keresztje Köztársaság és fővárosa életének rendje. A jövő történésének feladata lesz megállapítani, mennyire hatott ez annak a végzetes járválynak a kitörésére és elterjedésére, amely Csillagváros, sőt talán az egész fiatal állam pusztulásához vezetett.”⁶⁶

A május elején kitört járványos kórnak – jobb híján – az „ellentmondásban való megbetegedés” nevet adták az

⁶³ Brjuszov, i. m. 74.

⁶⁴ I. m. 76.

⁶⁵ I. m. 77.

⁶⁶ I. m. 80.

orvosok. Mint minden rendes betegségnek, ennek is volt ropant tudományosan hangzó latin neve: *mania contradicens*. Rendszerint afáziás tünetekkel kezdődött a betegség: „a beteg 'igen' helyett azt mondja: 'nem'”; kedves szavakat akar mondani beszélgetőtársának, mégis szitkokkal halmozza el stb.”⁶⁷ A verbalításban megjelenő ellentmondást hamarosan tettek követték: szándéka szerint a beteg balra akart menni, mégis jobbra kanyarodott, le akarta venni a kalapját, de még inkább a szemére húzta. Fokozatosan felborult a szervezet fiziológiai működésének szokott rendje, ezért kétségeesésükben egyre többen öngyilkosságba menekültek. „A betegség majdnem mindig halálos kimenetelhez vezet; a kigyógyulás esetei rendkívül ritkák.”⁶⁸ A járványos kór újabb, ha lehet még félelmetesebb fokozatát az orvosok és az egészségügyi dolgozók megbetegedése hozta: „(...) egy 'ellentmondásban' szenvedő orvos olyan gyógyszert rendelt egy kislánynak, amely kétségtelenül halálos volt, így a páciens meg is halt.”⁶⁹ Az „önagresszió” idővel átment „idegen agresszióba”; az óvodákban a dadák átmetszették a rájuk bízott gyerekek torakát, s a megbetegedett rendőrök tüzet nyitottak a békés járókelőkre. A Városi Tanács, amely „normál viszonyok” közepette közben tartotta a dolgokat, most tehetetlennek bizonyult. A kihirdetett egészségügyi „vézhelyzet” nem járt szinte semmilyen „pozitív” következménnyel, az önkény és az általános anarchia uralta el a fővárost. A lakosság tömegeken menekült a világ minden irányába, elsőként persze a városvezetők és családtagjaik. Akik maradtak, azoknak az erőszak és a pusztítás fékezhetetlen kitöréseivel kellett együtt élniük. Miután a Városi Tanács által hozott intézkedések hatástalannak bizonyultak, a városatyák egy Oraz Diville nevű

⁶⁷ I. m. 81.

⁶⁸ I. m. 82.

⁶⁹ I. m. 84.

bátor és vállalkozó szellemű polgárt nevezték ki „diktátori hatalommal” felruházott Város Parancsnoknak. A további eseményekről jórészt a Diville által vezetett naplóból értesült az utókor. Divillének a „józan ész” nevében kiadott rendeletei csak lassították, de nem állították meg az apokaliptikus erőszakot, aminek végül ez a derék ember is áldozatává vált. A vandalizmus július 22-én kulminált, amikor a megvadult tömeg bevette a Városházát, a védőket lemészárolták. „Diville holttestét eddig még nem sikerült felkutatni”⁷⁰, rögzíti az elbeszélő.

Az erőszakkitörések legfurcsábbikát akár a „katartikus élmény” bizarr megnyilvánulásaként is értelmezhetjük. „A hirtelen megbetegedés esetei a színházakban és a gyűléseken igen gyakran tragikus kifejelethez vezettek. Az operában több száz néző, akin úrrá lett a tömegőrület, ahelyett, hogy elragadtatását fejezte volna ki az énekeseknek, felrohant a színpadra, és összevissza verte őket.” A Nagy Drámai Színházban egy hirtelen megbetegedett színész, akinek szerepe szerint öngyilkosságot kellett volna elkövetni, többször a nézőtérre lőtt. A revolver nem volt megtöltve, de a közönség közt az idegfeszültség hatására sok emberben kitört a már lappangó betegség. A zűrzavart még jobban fokozták az örültek „ellentmondásos” cselekedetei, több tucat embert vertek agyon. Oraz Diville ekkor rendelkezett úgy, hogy „szüntesse meg a városban minden színházi előadást és hangversenyt.”⁷¹ Sylvia Sasse jól látja, hogy Brjusov az „ellentmondásban való megbetegedés” e különös formájával igazából Tolsztojnak és a tolsztojánusoknak üzent, akik a krisztusi szeretet példáját és parancsát „ragályként” terjesztették volna embertársaik között. Tolsztoj – Nordauhoz hasonlóan

⁷⁰ I. m. 103.

⁷¹ I. m. 92–93.

- tiltakozott a modern művészet, főként a francia szimbolisták „beteges irracionalizmusa” ellen, de kitartott amellett, hogy létezik valamiféle „emancipatorikus energiát” magában hordozó „jótékony ragály”, amely képes egyszer s mindenkorra véget vetni a történelemben szüntelenül újjászülető erőszakspirálnak. Brjusov „Tolsztoj-ellenes” elbeszélése számomra azért is meghökkentő, mert egy szimbolista költő alkotása.

Irodalomtörténeti közhely, hogy az orosz szimbolisták francia társaikhoz képest is sokkal „elvarázsoltabb” művészek voltak. Andrej Belij, Alekszandr Blok és a legtöbb orosz szimbolista szoros kapcsolatot ápolott antropozófusokkal (Rudolf Steinerrel), teozófusokkal; rajongtak a miszticizmus és az okkultizmus mindenféle változatáért.⁷² De akkor mivel magyarázható a szimbolista Brjusov józan visszafogottsága, amely az esztétikai élmény „járványszerű” terjedését sem tolerálja? Az orosz irodalom szakavatott ismerői bizonyára megalapozottabb válaszokat adnak, de tény, hogy a 19. század végén és a 20. század első évtizedeiben Oroszországban elmélyült filozófiai és pszichológiai viták folytak a járvány-problematikáról, sokszor Tolsztoj és Nordau munkáihoz kapcsolódva. Sasse emlékezteti az olvasót, hogy például az ismert neurológus és pszichiáter, Vlagyimir Behtyerev a huszadik század elején különbséget tett a „fizikai fertőzések” és a fizikailag nem megragadható fertőzések között, amelyek az úgynevezett *contagium psychicum* által keletkeznek. „Behtyerev figyelmeztetett arra is, hogy nem lenne jó, ha a ragályról

⁷² Az orosz ezüstkori okkultizmusáról lásd Rosenthal, B. G. (szerk.): *Az okkult az orosz és a szovjet kultúrában*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004. Az orosz szimbolisták és a Rudolf Steiner-féle antropozófia kapcsolatáról lásd Gut, Taja (Hg.): *Andrej Belyj - Symbolismus - Anthroposophie - Ein Weg*. Rudolf Steiner Verlag, Dornach, 1997.

szóló diskurzus széles körben elterjedne, hiszen a 'pszichológiai járványok' története mindig olyan politikai vagy vallási ideológiával jár együtt, amely azt állítja, hogy maga a nyelv és a művészet a bűnök első számú közvetítője, és ebbe valamiképpen a betegséget szeretné belekeverni.”⁷³ Néhány év-tizeddel később Lev Vigotszkij, aki nemcsak a pszichológiában, de az irodalomtudományban is jelentős műveket alkotott, találó kommentárban foglalta össze a Tolsztoj-féle ragályelmélet kritikáját. „Ha egy költemény, amely a szomorúságról szól, semmi mást nem szeretne elérni, mint ránk ragasztani a költő szomorúságát, ez magára a művészetre nézve lenne a legszomorúbb.”⁷⁴

Valószínű, hogy Brjuszov az „elszabadult színházi erőszak” jelenettel a művészi élmény és általában a művészet „instrumentalizálásának” veszélyére figyelmeztet. Ha a befogadót csak a médium vagy a rezonátor szerepére redukáljuk, a legbiztosabb úton haladunk, hogy eljussunk az esztétikai élmény, illetve a művészet autonóm értékeinek végleges felszámolásához. Arisztotelész a katarzist a tragédia mimetikus működésén keresztül magyarázta, vagyis a tragédia, amely komoly és meghatározott terjedelmű cselekmény utánzása, „(..) a részvét és a félelem felkeltése által éri el az ilyen szenvedélyektől való megszabadulást.” Csakhogy Brjuszov elbeszélésében a drámai alkotás befogadóiban a „katarzis” éppen fordítva működik: nem megtisztítja a nézőket, hanem szabadjára engedi a bennük rejtőzködő gonosz szenvedélyeket, és bűnös cselekedetek elkövetésére sarkall.

Brjuszov előérzete hamar valóság lett: a huszadik század totalitárius rendszerei mindent megtettek, hogy a „kollektív

⁷³ Sasse, Sylvia I. m. 4–5.

⁷⁴ I. m. 5.

esztétikai hipnózisban” megjelenő energiákat a maguk primer politikai céljaira használhassák.

Camus *A pestis* című regényében egy villanásnyira szintén megjelenik a színház valósága és metaforája. Az algériai Oranban a pestisjárvány miatt általános vesztegzárat rendelnek el, és az éppen Oranban tartózkodó színtársulat is karanténba kényszerül. Nem lévén jobb lehetőség, a Városi Operában hetente játsszák Gluck *Orpheuszát*. (Aztán az Orpheuszt alakító énekes is a járvány áldozata lesz.) Camus regényében a nézők „csendes figyelemmel” követik az erőszakos jelenetekkel tarkított előadást, de a nézőteret elhagyó közönség viselkedése hirtelen megváltozik: „A nők összefogták szoknyájukat, és lehajtott fővel távoztak, nehogy beleütközzenek a pótszékekbe. A mozgás mindinkább sietőssé vált, a suttogás kiáltozássá, s a tömeg özönlött a kijáratok felé, összetorlódott, s a végén már lökdösődött és ordítózott.”⁷⁵ A színházi történés még csak figyelmeztetés – a félelem szülte normaszegés és erőszak rövidesen Camus regényében is a város hétköznapijainak részévé válik, és „(...) a betegség, mely a lakosságot látszólag az ostromlottak érdekközösségébe kényszerítette, egyúttal megtörte a hagyományos összetartozást, s az egyént a maga magányába utalta.”⁷⁶

A magánynak ez az új fajtája a teljes belső kiüresedéssel párosul, „szó sem lehetett már egyéni sorsokról, csak egyetlen kollektív történetről, vagyis a pestisről, és oly érzelmekről, amelyben egyaránt osztozott mindenki.”⁷⁷ A bezártság és a gyakori halál radikálisan átalakítják az emberek viselkedését. Hamarosan fegyveresek rohamozzák meg a katonákkal őrzött városkapukat, mindenfelé gyújtogatnak és rabolnak.

⁷⁵ Camus, Albert: *A pestis*. In: Uő.: *Regények és elbeszélések*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983. 411. Ford.: Győry János.

⁷⁶ I. m. 386–387.

⁷⁷ I. m. 383.

„A legtöbb esetben váratlan alkalom vitt rá mindaddig derék embereket helytelen cselekedetekre, melyek tüstént követőkre találtak. Így akadtak olyan örültek is, akik egy még lángban álló házba rohantak be, magának a tulajdonosnak a jelenlétében, kit elkábított a fájdalom. Közönye láttán az első támadók példája *átragadt* egy csomó nézőre (...)”.⁷⁸ A lelkekbe és a szívekbe hatoló sötétség lassan elvezet az emberemlékezet óta létező kulturális normák széteséséhez. Az egészségügyi vészhelyzetből fakadó intézkedéseket, mint a tengeri fürdőzés tiltását, még csak-csak el lehet viselni, írja az elbeszélő. De miként lehet elfogadtatni a gyászolókkal, hogy tilos számukra halott rokonaik tisztességes eltemetése? A gyászszertartásokat felgyorsították, „így aztán minden valóban a legnagyobb sebességgel és a legkevesebb kockázattal történt. A családok természetes érzését, legalábbis eleinte, nyilvánvalóan sértette ez. Ám pestis idején oly szempontok ezek, amelyekre lehetetlen tekintettel lenni: a hatékonyság érdekében mindent feláldoztak.”⁷⁹ Megszűnt a postaszolgálat, egyedül a táviratokból lehetett megtudni, mi történik a lezárt városon kívül. A pestis megfosztja az embereket a távlatokban gondolkodás lehetőségétől és értelmétől. Minden az adott pillanat uralma alá kerül. Olyan érzelmek, mint a szerelem és a barátság, a jövőbe vetett hit nélkül értelmüket veszítik.

A narrátor úgy véli, következményeit tekintve az erőszakkitöréseknél is több kárt okoz a közösségnek a tenni és küzdeni akarás fokozatos eróziója. „Mi sem kevésbé látványos ugyanis, mint egy csapás, s a nagy szerencsétlenségek már tartalmuknál fogva is egyhangúak. Azoknak az emlékezetében, akik átélték, a pestis iszonyatos napjai nem úgy jelentek meg, mint holmi nagy lángok, végeláthatatlanok és

⁷⁸ I. m. 387. Az én kiemelésem (K. L. A.).

⁷⁹ I. m. 390.

kegyetlenek, hanem inkább mint végeláthatatlan topogás, mely mindent ledöngöl, amit útjában talál.”⁸⁰ Noha Camus regényében a pestis tombolása monoton és prózai hangulatot sugall (a betegek kezelése, a halottak számbavétele és elszállítása, szérumbeszerzések stb.), a történet „pozitív” szereplői, elsősorban Bernard Rieux doktor és Jean Tarrou, a járvány elleni küzdelem valódi „hőseivé” válnak. Talán éppen azért, mert Camus „antiheroikus” vonásokkal ruházza fel őket. A fiatal Rieux doktor, a regény központi alakja ugyan „belefáradt abba a világba, amelyben él”, mégsem tekinti üresnek és értelmetlennek az életét.⁸¹

Amikor nyilvánvalóvá lesz számára, hogy a ragályos betegség terjedése elől nincs menekvés (ő mondja ki először a sokkoló szót: „úgy látszik, mégiscsak pestis”), csak a feladattára összpontosít: „Itt volt a bizonyosság, a mindennapi munkában. Minden egyéb fonalakon függ, jelentéktelen mozzanatokon nyugszik, nincs mire támaszkodni. Ellátni jól a mesterséget, ez a lényeg.”⁸² Az adott pillanatban csak betegek vannak, akiket gyógyítani kell, mondja Rieux. Most nincs idő reflexióra és elmélkedésre; a tanulságok levonásának ideje csak a ragály megszűnése után jön el.⁸³ A szenegáli

⁸⁰ I. m. 395.

⁸¹ A regény értelmezéséhez felhasználtam Bodnár Dániel: *A pusztító erők ellen együtt kell küzdenie a hívőnek és a nem hívőnek* – Albert Camus: *A pestis* című írását. Magyar Kurir, 2019. november 3. [⁸² Camus, i. m. 275.](https://www.magyarKurir.hu/hirek/a-pusztito-erok-ellen-egyutt-kell-kuzdenie-hivonek-es-nem-hivonek-albert-camus-i-pestis-i, valamint Diop, Mbaye: La peste et le coronavirus: une interrogation pour notre monde; comment vivre face à des problématiques nouvelles? Akofea, Octobre 2020. 183–196.</p></div><div data-bbox=)

⁸³ Más helyütt így foglalja össze Rieux doktor az életfilozófiáját: „(...) én úgy érzem, inkább a legyőzöttekhez tartozom, mint a szentekhez. Nincs hajlamom, azt hiszem, a hősiességhez meg a szentséghez. Embernek lenni, ez érdekelt engem.” I. m. 461.

Mbaye Diop úgy látja, Rieux doktor életfilozófiája erősen emlékeztet a sztoikus erkölcs tanítására. Epiktétosz mondta: „Bizonyos dolgok hatalmunkban vannak, mások nincsenek.” Az Oranban kitört pestis – mint napjainkban a Covid-19 pandémia – szinte az előzmény nélküli semmiből tört fel, s azonnali választ követelt.

A bezártság és küzdelem hosszú hónapjait jórészt Bernard Rieux doktor, illetve Jean Tarrou nézőpontjából ismerjük meg. Jean Tarrou csak néhány héttel a járvány kitörése előtt érkezett a városba. Titokzatos figura, nem tudni, honnan jött és pontosan kicsoda. Valószínűleg jó módú ember, mindig mosolyog, szereti az életet anélkül, hogy az élvezetek rab-szolgájává válna. „Egyetlen feltűnő szokása az volt, hogy szorgosan látogatta a spanyol táncosokat és muzsikusokat, akik elég nagy számban éltek városunkban.”⁸⁴ Tarrou felajánlja segítségét Rieux-nek a járvány elleni küzdelem megszervezésében. Közreműködik az egészségügyi alakulatok létrehozásában, így maga is cselekvő részes lesz – egészen haláláig. Fontos szerepe van Paneloux atyának – „művelt és harcos jezsuita (...), aki városunkban nagy becsben állott, még azok szemében is, akik vallási dolgokban közömbösek.”⁸⁵ Népszerű előadásokat tart a modern individualizmus káros hatásairól, elmélyült munkákat készül közzé tenni Szent Ágostonról és az afrikai egyház történetéről.

Camus regénye persze sokkal árnyaltabban és cselekménygazdagabban mutatja be a járvány kitörését és közel egy évig tartó lefolyását, mint Brjusov elbeszélése, de talán megengedhetem magamnak, hogy itt csak „ragályfilozófiai” rétegeiről írjak.

⁸⁴ I. m. 259–260.

⁸⁵ I. m. 253–254.

Bodnár Dániel meghatározásából indulok ki: „A regény két alapkérdése, hogy az emberiség történetében miért történnek időről időre katasztrófák, amelyek emberek százezreinek, millióinak életét oltják ki, és mit tehet az egyén a rombolás erői ellen.”⁸⁶ Az egyik lehetséges megközelítés Paneloux atya első prédikációjában fogalmazódik meg, amelynek vezérgondolata alig-alig különbözik a középkori pestisjárványok idején kialakított „hivatalos” katolikus állásponttól.⁸⁷ Az atya ekkor még Isten büntetéseként értelmezi a pestist, amely valójában csak a gonoszokat sújtja. „Ha most odajutottunk, hogy a pestis veletek néz farkasszemet, az annak a jele, hogy elérkezett a pillanat, amikor magatokba kell szállnotok. Az igazaknak nincs mit félniök tőle, de a gonoszak méltán reszketnek. A mindenség hatalmas csűrében a kérlelhetetlen cséphadaró addig csépli az embergabonát, amíg a szalmát elválasztja a magjától. Több lesz a szalma, mint a mag, sokan vannak az elhivatottak, de kevesen a választottak, hanem hát nem az Isten akarta ezt a szerencsétlenséget (...) Isten, aki oly sokáig fordította e város felé könyörületes arcát, belefáradt a várakozásba, csalatkozott örök reménykedésében, s egyszerre elfordította tekintetét. Isten világossága elhagyott bennünket, s íme, most jó időre a pestis sötétsége vesz körül!”⁸⁸

⁸⁶ Bodnár, i. m. 2.

⁸⁷ Paneloux atya prédikációjából hiányzik a középkori járványértelmezések szokásos kelléke, az antiszemitizmus. Az egész középkor során feltételezték, hogy a zsidók okozzák a pestisjárványokat. „Ráadásul sok zsidó volt az orvosok között, akik természetesen hivatásszerűen dolgoztak méreggel (vagyis gyógyszerrel). Gyakran vádolták őket kútmérgezéssel, ugyanakkor – paradox módon – azt is feltételezték róluk, ha akarják, különleges ismereteik birtokában meg is fékezhetik a pestist.” Kiss Lajos András: *Nagy tér vagy nagy gondolat - Az európai identitás dilemmái*. Liget, Budapest, 2018. 180–181.

⁸⁸ Camus, i. m. 321–322.

Amikor az atya szeme láttára, szörnyű kínok közepette hal meg Othon vizsgálóbíró kisfia, a pap korábbi magabiztossága eltűnik, mert az talán igazolható, hogy a „(...) kicsapongót agyon kell sújtani, de egy gyermek szenvedése már érthetetlen.”⁸⁹ Az atya csatlakozik az önkéntesekhez. Második prédikációjában már „(...) szelídebb és megfontoltabb hangon beszélt, mint az első alkalommal, s a jelenlévők több ízben észrevettek bizonyos tétozást az előadásában. Még különösebb volt, hogy már nem azt mondta, hogy 'ti', hanem azt, hogy 'mi'.”⁹⁰ Elismeri, hogy a pestis elől nem lehet sem fizikai, sem pedig „meta-fizikai” értelemben elmenekülni. „Testvéreim, maradni, ez a kötelesség.”⁹¹ Mindez nem jelenti, hogy Paneloux atyának kétséges volna Isten létezése és jósága. Sőt, a második prédikáció még erősebb hitet közvetít. „A szerzetes ezúttal bevallja, hogy vannak az életben olyan dolgok, amelynek megértése túl van az emberi mércével felfogható tartományon. Ezek az isteni misztériumhoz tartoznak, amely megfejtethetlen titok.”⁹² Ilyen misztérium lehet az ártatlanok szenvedése is. Hinni az olyan evidenciákban, minthogy „ma reggelre megint fordult egyet a Föld a Nap körül”, nem követel különösebb bátorságot az embertől, de a józan ész számára oktalannak tűnő szenvedéssel más a helyzet. Paneloux atya szerint éppen a „hiszem, mert lehetetlen” elfogadása az istenhit valódi bizonyítéka. „A gyermekek szenvedése, a mi keserű kenyerünk, de e nélkül a kenyér nélkül szellemi éhségtől pusztulna el a lelkünk.”⁹³

Camus „etikai szinkretizmusa” leginkább abban az írói leleményben érthető tetten, hogy a regény főszereplő, Rieux

⁸⁹ I. m. 432.

⁹⁰ I. m. 431.

⁹¹ I. m. 435.

⁹² Bodnár, i. m. 3.

⁹³ Camus, i. m. 434.

doktor, Paneloux atya és Jean Tarrou – merőben különböző világnézetű emberek – képesek összefogni, hogy csapatot alkotva küzdjenek a várost sújtó ragályos kór ellen. Az elhivatott orvos, a Krisztus-követő pap, illetve az istentagadó egykori kommunista egyaránt a szenvedők fájdalmának enyhítését tekinti „legfőbb feladatának”.⁹⁴

Camus regénye tehát paradoxonra épül: a látványos hősiességtől megfosztott heroizmusra. Mind úgy gondolják, „a rossz, mely a világon van, csaknem mindig a tudatlanságból ered, s a jóindulat, ha nem felvilágosult, ugyanannyi kárt okozhat, mint a gonoszság”.⁹⁵ A legborzasztóbb bűn az a fajta tudatlanság, amely a mindentudás álcáját ölti magára. Az ilyen ember mindenre képes, mondja Tarrou. „A gyilkosnak vak a lelke, pedig nincs igazi jóság és valódi szeretet a lehető legteljesebb tisztánlátás nélkül.”⁹⁶

Rieux doktor és társai „beváltják korábban tett ígéretüket”, hogy „nemcsak cselekszenek”, de a ragály legyőzése után megpróbálják levonni a tanulságokat. A regény utolsó mondatai a városban történtek „filozófiai szintézisének” is tekinthetők. „Miközben Rieux a városból felszálló örömjongást hallgatta, arra gondolt, hogy az öröm mindig veszélyben van. Mert ő tudta azt, amit nem tud ez a vidám tömeg, de a könyvekben olvasható, hogy a pestis bacilusa sohasem pusztul el, sem el nem tűnik, mert évtizedeken át szunnyad a bútorokban, a fehérneműben, türelmesen várakozik a szobákban, a pincékben, a bőröndökben, a zsebkendőkben és a limlomokban, s hogy eljő tán a nap, amikor a pestis, az emberek szerencsétlenségére és okulására, felébreszti majd

⁹⁴ Lásd Bodnár, i. m. 4.

⁹⁵ Camus, i. m. 353.

⁹⁶ I. m. 353.

patkányait, és elküldi őket, hogy egy boldog városban leljék halálukat.”⁹⁷

Mbaye Diop őszintén hiszi, hogy Camus regényének tanulságai a mostanság tomboló Covid-19 járványra is érvényesek. A koronavírus naponként nyilvánosságra hozott halál-
ozási adatai túlmutatnak a pusztá „statisztikai értékeken”, és az egész emberiség sebezhetőségére irányítják a figyelmet. Tagadhatatlan tény, hogy a glóbusz minden lakója egyetlen és oszthatatlan „kockázatközösséget” alkot. A koronavírus gyors terjedése is bizonyítja, hogy ez az „univerzális egymásba fonódottság” a nem kalkulálható kockázatok tömegét rejtí magában. Egyúttal feladatul rója ránk, földlakókra, hogy újratanuljuk a kölcsönös függés szabályait, mert le kell számolnunk az illúzióval, hogy ebben a világban bárki izolálhatja magát. Az olyan hamarjában meghozott járványügyi intézkedések, mint a szociális távolságtartás, a kötelező maszkviselés stb., egészségügyi vészhelyzetekben elkerülhetetlenek. S bár paradoxonnak tűnik, még a társadalmi távolságtartásra felszólító utasítások követésében is felismerhetjük az összetartozottság érzésének bizonyítékát. Egyébként *A pestisben* – hosszú monológja vége felé – Tarrou is hasonló következtetésre jut: „Ezért van az, hogy még ettől a ragálytól sem tanulok semmit, ha csak azt nem, hogy harcolnom kell ellene az ön oldalán. Pontosan tudom (...), hogy mindenki magában hordja a pestist, mert senki a világon nem érintetlen tőle. És hogy szakadatlanul figyelniünk kell magunkra, nehogy egy önfeledt pillanatban másnak az arcába leheljük, és ráragasszuk a fertőzést. A baktérium a természetes. A többi, az egészség, a tisztesség, vagy ha tetszik, a tisztaság, az akarat következménye, méghozzá a lankadatlan akaraté. A becsületes ember, az, aki úgyszólván senkit sem fertőz, nem más,

⁹⁷ I. m. 506.

mint az, akinek a lehető legkevesebb az önfeledt pillanata. Ahhoz pedig akarat és feszült lelkiállapot kell, hogy sohase legyünk önfeledtek.”⁹⁸ Amit Jean Tarrou mond, az egyszerre önvallomás és „életfilozófiai program”, és egyúttal mintha azt sugallná, hogy – Brjusovhoz hasonlóan – Camus sem igen hiszi, hogy léteznének a ragálynak pozitív változatai. Egyébként a Covid kapcsán tapasztalt vészhelyzeti intézkedések (szociális távolságtartás, izoláció, kötelező maszkviselés stb.) a regényben is megjelennek, s ezek itt is ellentmondásosak: elkerülhetetlenek, de a páni félelemig fokozzák az emberek bizalmatlanságát. „Tudják ők jól, hogy senki sem bízhat szomszédjában, mert észre sem veszed, s máris elkapod tőle a pestist. Elhagyod magad, ő meglep téged, és már meg is fertőzött.”⁹⁹

Korábban írtam, hogy Giorgio Agamben és Slavoj Žižek mennyire ellentétes álláspontot képviselnek az egészségügyi vészhelyzet kapcsán hozott intézkedések lehetséges következményeivel kapcsolatban. Žižek a korlátozó intézkedések szükségessége mellett érvel, és a maga módján következetes is, hiszen tavaly tavasszal hosszú ideig bezárkózva élt Ljubljana-i otthonában. De bízik abban, hogy a gondolkodó emberek végre feleszmélnek, és felismerik, hogy a pandémia mögött még nagyobb kór rejtőzik: a piaczgazdaság terjesztette „kapitalista vírus”. Nagyon is lehetséges, véli Žižek, hogy ezt a „megvilágosodást” újfajta szolidaritásközösségek megteremtése követi, amelyek képesek lesznek a piac (és ezzel együtt a ragályos kórok) zsarnokságától megszabadítani a világot. Kérdés persze, már amennyiben valóban bekövetkezik a Žižek által remélt „kollektív eszmélődés”, hogy érdemes-e ezt a kétségtelenül kívánatos folyamatot a „ragályos

⁹⁸ I. m. 458–459.

⁹⁹ I. m. 409.

terjedés” fogalmával leírni? Korábban számos példával igyekeztem illusztrálni: a történelmi emlékezet arról tanúskodik, hogy a „vírus-logika” mindig is szorosan tapadt a kultúra szférájához. Ugyanakkor, s ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni, az ember sohasem mondhat le az értelem „kontroll-funkciójáról”. A „szellemi-lelki ragály” csak a kezdet, amelyet a megtörtént események racionális feldolgozásának és megvitatásának kell követnie.

Agamben teljesen másképp értelmezi a járványt és a politikai/egészségügyi intézkedéseket. A *Hol vagyunk most? Az epidémia mint politika* című könyve a múlt év februárjától októberig követi az Olaszországban, illetve a világ többi részén zajló eseményeket.¹⁰⁰ Szerinte az egészségügyi vészhelyzetek kihirdetését követően olyan világban találtuk magunkat, ahol a hazugság és a politikai elnyomás normáljelenségnek számít. Az olasz filozófus azt írja, hogy napjainkban a tudomány (kiváltképpen az orvostudomány) egyfajta új vallásként hirdeti a maga vélt vagy valós igazságait, és nem tűri, hogy bárki kételkedjen a kinyilatkoztatott dogmákban. Agamben szerint a modern világban három nagy vallásrendszer létezik egymás mellett: a kereszténység, a kapitalizmus és a tudomány vallása. A modern történelemben ezek időről időre konfliktusba kerültek egymással, de napjainkra megtanultak békében együttélni, és felismerték, hogy akkor járnak a legjobban, ha egymás kölcsönös támogatására rendezkednek be. A háttérben természetesen könyörtelen és elkeseredett konfliktusok alakultak és alakulnak ki közöttük, amit a kívülálló nemigen érzékel. Mára világosan látható, hogy a tudomány szinte kiütéses győzelmet aratott, és döntő szerepe

¹⁰⁰ Agamben, Giorgio: *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*. Turia + Kant, Wien–Berlin, 2021. Ford.: Frederica Romanini. Eredetileg: *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Quodlibet, Macerata, 2020.

van annak meghatározásában, mit tehetünk és mit nem tehetünk az élet szinte minden területén. Ha olykor még vannak is konfliktusok a vallás, a kapitalizmus és a tudomány között, ezek már nem az elméletet és az általános elveket érintik, csak a kultikus gyakorlatot. „Valójában a tudomány, mint minden vallás, különböző szinteket és formákat ismer, mégpedig azért, hogy megfelelően alakíthassa ki és rendezhesse a struktúráját. Az általa kidolgozott finom és rigorózus dogmatika a gyakorlatban hihetetlenül szerteágazó kultikus szférának felel meg, amit a legcélszerűbb technológiának nevezni.”¹⁰¹ Nincs mit csodálkoznunk azon, írja Agamben, hogy a koronavírus-járvány kapcsán létrejött új vallásháborúban a medicina küzd az első sorokban. A kapitalizmushoz hasonlóan a medicinának sincs saját dogmatikája: egyszerűen az élet és a halál fölötti döntés kizárólagos jogát vindikálja magának. Az orvostudomány ugyan a biológiától kölcsönzi alapfogalmait, de gnosztikus-manicheus értelmet ad a biológiai fogalmaknak. Ezeket dualisztikus ellentétpárba rendezi: az egyik oldalon áll Isten, vele szemben pedig egy gonosz elv, azaz maga a koronavírus. „A betegség, amelynek hatóerejét a baktériumokban és a vírusokban ismerhetjük fel, áll az egyik oldalon. A másik oldalon Isten található, illetve egy jóságos princípium, ami már nem is az egészség, hanem maga a gyógy mód. És ott vannak a terápiát végző orvosok, vagyis a kultuszszo­l­gák.”¹⁰²

Persze napjaink medicinájának kultikus gyakorlata különbözik a korábbi vallási és orvosi liturgiáktól. Régen ezek a liturgiák átmenetiek és időben korlátozottak voltak (a misének, a körmeneteknek megvolt a maguk ideje; csak az előírt gyógyszeradagot kellett bevenni stb.), ma a kultusz soha nem

¹⁰¹ Agamben, i. m. 78.

¹⁰² I. m. 79.

akar véget érni. A fő ellenség, a vírus, mindig jelen van, és szakadatlanul harcolnunk kell ellene. További jellemzője ennek az újfajta kultusznak, hogy kiveszett belőle minden ünnepélyesség.

A medicina, szövetségre lépve a politikai hatalommal, jó-részt a szankciókat kilátásba helyező jogszabályokra támaszkodva végzi munkáját. Noha Olaszországban a szív- és érrendszeri megbetegedések következtében hal meg a legtöbb ember, mégsem jut egyetlen orvosnak sem eszébe, hogy jogi következményekkel fenyegetse a betegeket, akik nem tartják be a gyógyuláshoz szükséges életmódbeli és étrendi előírásokat. A szinte korlátlan orvosi hatalom másik látványos megnyilvánulása, Agamben szerint, hogy a katolikus egyház egy szóval sem bírálja a medicina és a politika diktálta jogkorlátozó intézkedéseket. Pedig Ferenc pápának tudnia kellene, hogy Assisi Szent Ferenc korántsem volt a „szociális távolságtartás” apostola, hiszen magához ölelte a leprásokat is.¹⁰³

Agamben nem fukarkodik az egyetemi szférát érintő bírálatokkal sem. A tavalyi év tavaszi szemeszterében elsőként az olasz egyetemeken rendelték el a távoktatást. A rend kedvéért a hatalom képviselői megkérték a professzorokat, hogy írásban nyilatkozzanak arról, elfogadják-e az intézkedést. A sok ezer egyetemi oktató közül csak pár tucatnyian nyilatkoztak úgy, hogy nem hajlandók a diákokat „távoktatni”. Agamben emlékezteti az olvasót, hogy 1931-ben az olasz egyetemi professzoroknak ugyancsak írásos hűségesküt kellett tenniük Mussolininek, és akkor is nagyjából annyian tagadták meg az aláírást, mint most. „Eljön az a nap, amikor ezt a két névsort együtt emlegetik.”¹⁰⁴

¹⁰³ 2013-ban Ferenc pápa a római Szent Péter téren megcsókolt egy ritka bőrbetegségben szenvedő embert.

¹⁰⁴ I. m. 117.

Úgy vélem, Agamben érvelésében van némi igazság. Valóban szörnyű lenne, ha a kivételes állapotok megszorodnának, és innentől a hatalomgyakorlás „normális paradigmájaként” kellene rájuk tekinteni. De tulajdonképpen mivel lehetne helyettesíteni a „hivatalos orvostudományt” és kapcsolt részeit (virológiát, epidemiológiát, gyógyszeripart stb.)? Talán térjünk vissza a sámánokhoz és a javasasszonyokhoz? Ezt valószínűleg Agamben sem szeretné. Más kérdés, hogy egy valódi demokráciában a medicinát sem lehet valamiféle „szakrális térbe” helyezni, és „immunizálni” minden külső kritikával szemben. A modern világban a racionális bírálat alól nem vonhatja ki magát senki és semmi.

A *pestis*ben Rieux mindvégig hiszi, hogy a várost hosszú ideig sújtó járvány „(...) egyszerre csak abba marad, minden ok nélkül.”¹⁰⁵ És amikor a számok egyértelműen a járvány hanyatlásáról tanúskodnak, Cottard megkérdezi Tarrou-tól, vajon a *pestis* megváltoztatta-e a város lakóinak életét, avagy minden a régi mederben folyik tovább. „Tarrou úgy vélekedett, hogy a *pestis* meg is változtatta meg nem is a várost. Polgártársaink leghőbb vágya persze az volt, és az is lesz, hogy úgy cselekedhessenek, mintha mi sem változott volna, és így bizonyos értelemben semmi sem változik meg, viszont más értelemben nem múlik el minden nyomtalanul, bármennyire szeretnénk is, mert nyomot fog hagyni a *pestis*, ha más hol nem, hát a szívekben.”¹⁰⁶ A koronavírus-járvány is véget ér egyszer, és szinte biztos, hogy ez sem tűnik el nyomtalanul.

¹⁰⁵ Camus, i. m. 420.

¹⁰⁶ I. m. 480.

ÉRZELEM ÉS POLITIKA – EGY EMPATIKUS TÁRSADALOM LEHETŐSÉGÉRŐL

1.

Fogalomtörténeti bevezető

Aki figyelemmel kíséri az utóbbi évtizedek politikafilozófiai irodalmát, valószínűleg ugyanazt tapasztalja, mint én: szinte exponenciálisan nő az érzelmek és affektusok szerepét, jelentőségét vizsgáló és értékelő publikációk száma. Az írások többsége már az elemzés elején hangsúlyozza, hogy a modern demokratikus társadalmak ambivalensen viszonyulnak a politikai érzelmekhez.¹⁰⁷

Mi az ellentmondásos hozzáállás lényege? A politikusoknak állandóan számolniuk kell a veszéllyel, hogy „érzelemtelített” megnyilatkozásaik irracionális, rosszabb esetben „hisztérikus” reakciókat váltanak ki a hallgatóságból. De az „érzelemellenesség” mögött egyéb okok is rejtőznek. És nemcsak a szűkebb értelemben vett politikai élet szereplőit jellemzi az emóciókkal szembeni szkepszis: a bizalmatlanság megjelenik mindenütt, ahol normaként várják el a döntések tárgyi megalapozottságát, és a racionálisan kidolgozott stratégiák statisztikai adatokkal igazolt objektivitását. A német politikai újságírásban a kétezres évek elején jött divatba a „haragpolgár” kifejezés: a dühtől elvakult emberek jó részét

¹⁰⁷ Schaal, Gary, S. / Heidenreich, Felix: Politik der Gefühle. Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*. 32–33/2013. August, 3.
<https://www.bpb.de/apuz/165744/zur-rolle-von-emotionen-in-der-demokratie>

többé nem lehet racionális érvekkel megszólítani, mert érzelmeik és ösztöneik irányítják őket. Az emóciók befolyásolta döntések és viselkedések mindig kiszámíthatatlan, kaotikus következményekkel járnak – jobb elkerülni az érzelmek diktatúráját.

Igaz, sokak számára továbbra is a politikai kommunikációban megjelenő, „érzelemtelített megnyilatkozások” tekinthetők az őszinteség és hitelesség egyértelmű jelének. Egyetlen politikus sem engedheti meg magának, hogy teljesen elrejtse lényé „emberi oldalát”, és – ahogy mondani szokás – „fapofával” szóljon hallgatóságához. Az állampolgárok politikai aktivitását elemző szakirodalomban rendre felbukkanó tézis szerint az „(...) érzelmek a politikai szerepvállalás szükséges feltételei és kiindulópontjai. A haragot és a felháborodást immáron a demokratikus polgári erények közé sorolhatjuk, és a politikai témájú bestsellerek borítóin mindenképpen meg kell jelennie valamilyen erős érzelemre utaló kifejezésnek.”¹⁰⁸ Ez azt jelenti, mondják a felfogás hívei, hogy manapság nem is annyira az érzelmileg felheccelt csöcselékben kell látnunk a demokrácia első számú ellenségét, hanem a fogyasztói társadalom érzelmi kiüresedésében és az általános letargiában, amely még a legvisszataszítóbb igazságtalanságon sem képes felháborodni.

Az imént idézett Gary S. Schaal és Felix Heidenreich mellett érvel, hogy az „érzelemellenesség” és az „érzelemmellettség” nem új találmány. Voltaképpen már az újkor hajnalán kialakultak olyan szekértáborok, amelyek anélkül viaskodnak egymással, hogy bármelyiküknek esélye lenne a végső győzelemre. Szerintem az érzelemfilozófia gyökerei sokkal mélyebbre nyúlnak: az antik görög gondolkodóknak is

¹⁰⁸ I. m. 3. A szerzők Stéphane Hessel 2012-ben megjelent *Háborodjatok fel!* (Empört Euch!) című könyvét hozzák példának.

komoly fejtörést okozott, hogy az emberi indulatokat áldásnak vagy átoknak tekintsék. Platón szellemes megoldást eszelt ki a dilemma megoldására: a racionális gondolkodást helyezte az emberi képességek csúcsára (szerinte az ideális államot irányító filozófus-politikusok elsősorban észlelőnyek), ugyanakkor elismerte, hogy érzelmek nélkül az ember nem élhet teljes életet. Például erős érzelmi involváltság hiányában elképzelhetetlen lenne művészi alkotásokat létrehozni. A *Phaidrosz*-ban elismeri, hogy „(...) legnagyobb javaink őrlőngésből (mániából) – de persze isteni adományból ránk szálló őrlőngésből – származnak.” A szent örület (mánia) sokszor többet ér, mint a józanság, mert „(...) az egyik az istennőtől, a másik az emberi erőttől függ.”¹⁰⁹ Ez persze csak az érem egyik oldala, mert Platón ideális államában nincs szerepe a művészetnek.

Arisztotelész filozófiai rendszerében már részletesen kidolgozott erény- és érzelemelmélettel találkozunk, amelyet az utóbbi évtizedekben Martha C. Nussbaum emelt a politikafilozófiai viták centrumába.

A modern érzelemelméletek úttörője, Heller Ágnes már a hetvenes években hangsúlyozta, hogy a klasszikus ókorban az érzelmek szerepét és funkcióját az erények elemzéséhez kapcsolták, vagyis a görögök számára az *érzelmi* kérdések egyúttal *erkölcsi* kérdések voltak. A középkori kereszténység szintén az erkölcsi jó szempontjából ítélte meg az érzelme-
ket, ami leginkább az érzelmek háttérbe szorítását követelte meg. „A test és lélek (szellem) dualizmusában ezért csak a lélek (a szellem) érzései vonatkozhatnak a Jóra; a testhez 'tartozó' érzések a negatív póluson helyezkednek el; lehetőség

¹⁰⁹ Platón *Phaidrosz*, 244a. Ford.: Kövendi Dénes.

szerint el kell nyomni, vagy legalábbis korlátozni kell őket.”¹¹⁰

Az újkor hajnalán Spinoza *Etikája* nyitott új fejezetet. Szerinte a természetben semmi sem történik véletlenül, így az érzelmek és az indulatok sem. Nincs igazuk azoknak, akik „(...) az emberi indulatokat és cselekedeteket inkább elátkozni és kinevetni akarják, mint megérteni.” „A gyűlölet, harag, irigység stb. indulatai [...] a természetnek ugyanazon szükségszerűségéből és hatalmából következnek, mint a többi egyes dolog...”¹¹¹ Az *Etikához* írott utószavában Heller Ágnes megjegyzi, hogy Spinozánál az értelmes ember nem megtagadja érzelmeit és indulatait, hanem megpróbálja felismerni ezek természetét, hogy a racionális cselekvés szolgálatába állíthassa a benne rejlő természeti „determinációkat”. Mindez persze fordítva is igaz: az ész követelményei ugyancsak a természetből fakadnak, és elsődlegesen azt várják el az embertől, hogy „mindenki szeresse önmagát, keresse a maga hasznát”. Mielőtt szélsőséges individualizmussal vádolnánk Spinozát, olvassuk tovább, mit is ért a „maga haszna” kifejezésen. „Az ember számára tehát semmi sem hasznosabb az embernél; az emberek, mondom, nem kívánhatnak becselebbet létük fenntartására, mint azt, hogy mindnyájan úgy meg egyezzenek minden dologra nézve, hogy valamennyinek lelke és teste szinte egy lelket és egy testet alkosson (...) s mindannyian együtt keressék mindnyájuk közös hasznát.”¹¹²

Spinoza „közösségelvű érzelemfilozófiájának” antropológiai alapeszméi megjelennek a brit felvilágosodás gondolkodóinak etikai műveiben. Hume az ember heterogén

¹¹⁰ Heller Ágnes: Az érzelmek elmélete. In: Uő.: *Az ösztönök. Az érzelmek elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978.133.

¹¹¹ Benedictus de Spinoza: *Etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 150. Ford.: Szemere Samu

¹¹² I. m. 276–277.

természetéről ír: az értelem (ész) és az érzelem egyaránt megtalálható benne. Erkölcsi ítéleteink sohasem alapulhatnak tisztán racionális döntéseken, a jót – ahogy a szépet is – inkább „csak” érezzük, nem matematikai vagy logikai törvényekből vezetjük le. Az érzelmek emancipatorikus erejét rehabilitáló Martha Nussbaum számos ötletet merített ezekből a munkákból.

A 18. századi nagy hatású mechanikus materialista filozófia feleslegesnek tekintette az érzelmekről és a szenvedélyekről szóló diskurzust. La Mettrie szerint az érzelmek voltaképpen azonosak az emberi testben végbemenő anyagi folyamatokkal. Jól példázza ezt a bizarr történet, amelyet August Strindberg *Történeti miniatűrök* című könyvében mesél el, amely éppen a test/lélek-problematika legelszántabb felszámolójának tekinthető francia orvos-filozófus és a korszak abszolút filozófus-tekintélyének számító Voltaire közötti párbeszédhez kapcsolódik. A történet idején mindketten Berlinben tartózkodtak, Nagy Frigyes vendégeként. A valóságos besúgóhálózatot működtető Voltaire éppen akkoriban értesült arról, hogy ellenségei rendre eláztatják a porosz király előtt, s előbb-utóbb el kell menekülnie Poroszországból. A nagyon rossz idegállapotba került Voltaire, miután szobájában elégette az összes kompromittáló levelet, ágynak dőlt, csengetett inasának, és utasította: „Kérem, hívassa gyorsan La Mettrie urat, mert nagyon beteg vagyok”. Köztudott volt, hogy Voltaire nem kedvelte La Mettrie-t, de mert jó orvos hírében állt és honfitársa volt, rendben lévőnek tűnt, hogy éppen őt hívhatja. La Mettrie (noha meggyőződéses ateista és materialista volt, Frigyes rendkívüli módon kedvelte) hamarosan meg is jelent Voltaire házában. Valószínűleg nem az orvosi kötelességtől vagy emberbaráti szándéktól, inkább a „kíváncsiságtól és a kárörömtől” vezérelve. A szobába lépve feltette az ilyenkor szokásos kérdést: „Mi a panasza,

Monsieur Voltaire?” „Drága barátom”, mondta az öregedő Voltaire, „testileg, lelkileg le vagyok robbanva”. Mire La Mettrie erőlesen rászólt: „de hát Uram, Önnek nincs is lelke!” „Na, jó, de a szívem!” „Szív, szív”, válaszolta La Mettrie, „mi az a szív? Cor, cordis. Ez a szív.” Majd hozzátette: „Biztosan teleette magát, Monsieur. Igyon sok vizet, és könnyebb lesz, mint maga a könnyelműség.” És egy ideig még ebben a stílusban folytatódott a két filozófus párbeszéde.¹¹³

A 19. század végén komoly befolyásra szert tett pozitivistá filozófia és pszichológia a La Mettrie által kitaposott úton haladt, és az érzelmekben (olykor az értelemben is) pusztán a fiziológiai és biológiai folyamatok „kvantifikálható funkcióit” látta.

A klasszikus német filozófiában az ész és az értelem szembeállítására számos példa kínálkozik, érdemes itt is Heller Ágnesre hivatkozni: „Az érzések elméleti megközelítésének szempontjai között [...] utat tör érzés – értelem (ész) konfrontációja. Ez ismét Kantnál válik teoretikusan egyértelművé, aki az érzésekre vonatkozóan elfogadja az egoista redukcionizmus elméletét, de ezekkel az érzésekkel a tiszta észet állítja szembe, mely gyakorlati használatában egyúttal a tiszta akarat is, a morál forrása és egyúttal letéteményese.”¹¹⁴ Annnyival árnyalnám a kategorikus ítéletet, hogy Kant első érvét – „(...) minden szenvedély, már csak mert szenvedély, feddést érdemel (...)” – mégis felfüggeszti, például a francia forradalom történéseire utalva mintha rehabilitálná az érzelmek némely fajtáját. A Franciaországban zajló események a kívülálló megfigyelőt nem hagyhatják hidegen, mert „(...) kedélyében a részvételnek oly vágyára lel, amely majdhogynem az elragadtatottsággal határos, minthogy kinyilvánítása veszéllyel

¹¹³ Vö. Strindberg, August: *Historische Miniaturen*. Insel-Verlag Leipzig, 1989. 175–176. Svédből fordította Hans-Jürgen Hube.

¹¹⁴ Heller, i. m. 134.

jár, más oka, mint az emberi nemnek valami morális adottsága, nem lehet.”¹¹⁵ Kant számára elsősorban nem a történelem színpadán fellépő forradalmárok az igazán érdekesek, hiszen ők (mint egyébként mindenki) hajlamaik és érdekeik szerint cselekszenek: becsvágyuk, uralomvágyuk és bírvágyuk a mozgató. Kant nem a *színpadon lévőkről*, hanem a *publikumról* beszél, ebben az esetben a forrongó világot árgus szemekkel figyelő német „interpretációs közösség”-ről. És Kant meglátja, hogy az érzelmek – legalábbis bizonyos határok között – pozitív szerepet is játszhatnak az emberi történelemben.¹¹⁶

Hegel már a világtörténelem *alakítóinak* nézőpontjából értelmezi és értékeli a francia forradalom és a napóleoni kor eseményeit. Őt is magával ragadja a *lelkesedés*, amit az egy szerre felemelő és elborzasztó történések számos európai entellektüelben kiváltottak. Az is nyilvánvaló számára, hogy az egyes embert többé nem lehet elválasztani környező világától, sem a nevelést a történelemtől. A világszellem a látható és érzékelhető valóságon keresztül realizálja önmagát. Az „érdekek”, a „heroikus tettek”, a „lelkesedések” elengedhetetlen feltételei a hatékony és időtálló emberi cselekedeteknek. Hegel *Az ész a történelemben* című értekezésében összeköti az érzelmek és a szenvedélyek szubjektív – sok esetben egyenesen irracionálisnak tűnő – aspektusait az „objektív ész” általánosságával. Akik nem kiemelkedő személyiségek, gyakran úgy vélik, hogy a nagy emberek cselekedeteit a bennük rejlő *szubjektív szenvedélyek* mozgatják. Valójában a

¹¹⁵ Kant, Immanuel: *Történelemtörténelmi írások*. ICTUS Kiadó, Budapest, 1997. 422–423. Ford.: Mesterházi Miklós.

¹¹⁶ Lásd még a ’„Mit remélhetünk?” A remény fogalma Kant történelemtörténelmi írásában’ című írásomat. In: Kiss Lajos András: *Teóriák hálójában*. L’Harmattan, Budapest, 2006. 147–158. Továbbá Lyotard, Jean-François: *Enthousiasme. La critique kantienne de l’histoire*. Éditions Galilée, Paris, 1986.

kiemelkedő tettekben mindig megjelenik a pátosz formáját magára öltő *objektív általános* is. A szenvedély azonos azzal a nagy emberek „énjeiben” megjelenő különös energiával, ami nélkül eredeti dolgokat nem tudnának „kihozni” magukból. „Ilyenképpen a szenvedély és az eszmei célja egy és ugyanaz; a szenvedély az egyéni jellem és az általános abszolút egysége. Van benne valamilyen állatias, csakúgy, mint ahogyan a szubjektív különösben megjelenő szellem is megtalálható benne, ami végső soron az eszmeivel azonos.”¹¹⁷ Ahhoz, hogy az ember komoly dolgot hozzon létre, minden energiáját mozgósítania kell. Ilyenkor nem a megoldásra váró feladatokat sorba rendező megfontoltság és józanság munkál benne, nem darabolja fel magát azért, hogy először ezt, aztán a másik részfeladatot valósítsa meg, hanem úgyszólván „megfontoltság nélkül” ugrik a „nagy cél” megvalósításának. A szenvedély tehát egyfajta ösztön, belülről fakadó késztetés. „Ezt a szenvedélyt lelkesültségnek vagy entuziazmusnak nevezzük. Az entuziazmus kifejezést inkább csak azokban az esetekben kell használnunk, ahol a célokban valamilyen eszmei és általános természet jelenik meg. A politikai ember nem entuziaszta. A politikusnak világos célokat kell maga elé tűznie, ami az entuziasztákra nemigen jellemző. A szenvedély annak feltétele, hogy az emberben valamilyen jó dolog szülessen meg, ami semmiképpen sem erkölcstelen. Ha ez a lelkesültség valódi természetű, akkor egyúttal a hideg józanságot is tartalmaznia kell (...).”¹¹⁸ Hegel itt arra céloz, hogy a politikus lelkesültsége rendszerint nem egészen őszinte és nem is feltétlenül erkölcsös: inkább mesterkélt entuziazmus ez, amelynek gyakorta az emberek manipulálása a célja.

¹¹⁷ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Vernunft in der Geschichte*. Akademie Verlag, Berlin, 1996. 101.

¹¹⁸ I. m. 101.

Hegel más írásaiban is vizsgálat alá veti az érzelem és az ész összetett kapcsolatát, többek között az *Esztétikában*. Azt írja, a művészi alkotás létrehozásához nélkülözhetetlen, hogy a művész személyében egyesüljön a fantázia tevékeny ereje és a technikai tudás. De ezeken túl a *lelkesültségre* is szükség van. A könyv fordítója, Zoltai Dénes *ihletnek* magyarosította a fogalmat. „Ha a fantázia és a technikai kidolgozás tevékenységét mármint a művész állapotaként, magáértvéve vizsgáljuk, akkor ez az, amit harmadszor *ihletnek* szoktak nevezni.”¹¹⁹ Az ihlet keletkezésével kapcsolatban számos széles körben elterjedt elképzeléssel találkozhatunk, véli Hegel. Némelyek szerint a zseniális alkotókban az ihlet *érzéki* ösztönzés révén születik meg. Csakhogy: „(...) a vér forrósága egyedül nem segít; a pezsgő még nem hoz létre költszetet, Marmontel meséli, hogy Champagne-ban egy pincében hat-ezer üveg pezsgőt látott maga előtt, mégsem keletkeztek költői érzései. Ugyanígy a legnagyobb zseni is reggeltől estig heverhet a zöld pázsiton, míg a lengő szellő fújdogál, s nézheti az eget, mégsem érinti meg az ihlet enyhe fuvallata.”¹²⁰ De a tisztán szellemi-intellektuális szándék is kevés az igazi műalkotáshoz. A valódi ihlet létrejöttéhez önmagában nem elegendő sem az érzéki ösztönzés, sem az akarat és az elhatározás. Az ihlet csak „(...) valamely meghatározott tartalmon lobban lánggra, amelyet a fantázia művészi kifejezés végett megragad; az ihlet ennek a tevékeny kialakításnak állapota, mind a szubjektív bensőben, mind a műalkotás objektív kidolgozásában; mert mindkét tevékenység számára szükséges

¹¹⁹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Esztétikai előadások*. I. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980. 291. Németül: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Ästhetik* 1. Aufbau-Verlag, Berlin und Weimar, 1984. 280.

¹²⁰ Hegel, i. m. 291., illetve 280.

az ihlet.”¹²¹ A hegeli esztétikával foglalkozó szakirodalomban általános a meggyőződés, hogy a német filozófus elsősorban a romantikus iskola (Schelling, Schlegel-fivérek) eltúlzott szubjektivitásával és irracionálisával vitázva fejtette ki a maga mérsékelt és „realista” felfogását. Hogy a jelentős alkotókban szerencsésen találkozik és szorosan együttműködik a *szellemi* és a *természeti* meghatározottság. De ez még nem elég, mert a művésznek – olykor közvetlenül, máskor csak áttételesen – az adott korszak kihívásaira is válaszolnia kell. A *Jog-filozófiában* már máshová tette a hangsúlyt. Jó előre megjegyezte, hogy a polgári társadalomban az egyén egy sor absztrakt intézményen keresztül kapcsolódik az államhoz. Ezért olyan – alapvetően racionalista – államelméletet dolgozott ki, amelyben az emóciók lassan felszívódnak és eltűnnek az állam „érzéketlen architektúrájában”. A változás azt is érthetővé teszi, hogyan lehet a politikában „(...) a lelkesedést ’kasztrálni’, megmerevedett rituálévá vagy éppen banális ceremóniává redukálni.”¹²²

A 18. század végétől a szépirodalomban is egyre gyakoribb téma értelem és érzelem szembenállása (olykor sikeres kooperációja). Jane Austen *Értelem és érzelem* című regényét az 1790-es években fejezte be, de csak 1811-ben jelentette meg. A regény két nővér, Elinor és Marianne életét meséli el. Mindketten a korszak uralkodó életfilozófiájának egy-egy változatát képviselik: Elinor „észember”, Marianne jellemében az érzelmek dominálnak. Elinorban erős a felelősségérzet, amivel kordában tartja – veszélyesnek ítélt – érzelmeit. Mindig eleget tesz a társadalmi helyzetéből fakadó kötelezettségeknek: megbízható, kiszámítható. Húga a könnyelműségig spontán, gyógyíthatatlanul romantikus. Jeremy Rifkin

¹²¹ I. m. 292., illetve 281.

¹²² Ruby, Christian: *L'enthousiasme. Essai sur le sentiment politique*. Hatier, Paris, 1996. 45.

írja: „Jóllehet a regényt a korszak szatírájának is lehet tekinteni, ugyanakkor nagyon szellemesen mutatja be a két különböző életutat bejáró nő jellemének gyengéit és erősségeit. A regény végén a két testvér helyet cserél: az 'eszes' Elinor igaz szerelmével kel egybe, miután kemény munkával legyőzi a szerelme kiteljesedése előtt álló akadályokat. Marinne viszont olyan férfinál találja meg a boldogságot, akit kezdetben nem szeretett, de aki mégis érzékeny és becsületes férjnek bizonyul.”¹²³ A végén mindketten boldogok lesznek: Elinor felfedezi a személyisége mélyén rejlő finom érzelmeket, Marianne meg az élet fontos döntéseiben egyre inkább az ész szavára hallgat. Jeremy Rifkin szerint Jane Austen ügyesen, egyszersmind meggyőzően egyensúlyoz ész és érzelm, értelem és érzékiség között. Idővel ennek az egyensúlynak a megtalálása lett a modernitás fontos követelménye. A racionális kalkuláció elsősorban matematikai modellekkel és mechanikus törvényszerűségek feltárásával biztosított jól hasznosítható tudást az univerzum egészéről – s erre a feltörekvő ipari társadalomnak égető szüksége volt –, a szabadon kibontakozó emocionalitás pedig lehetővé tette a folyamatosan differenciáló és individualizálódó ember számára, hogy empátiáját a kulturális mező minden részvevőjére kiterjessze, és ennek révén a társadalmi integráció új formáit teremtsen meg.¹²⁴

Max Scheler *A szimpátia lényege és formái* című munkájában a szeretetnek nemcsak emocionális funkciója van, ismeretelméleti jelentősége sem elhanyagolható. A szeretettel átítatott megismeréssel az ember mindig többet lát, mint az „érdeknélküli” megfigyelő, „(...) a szeretet az a mozgás, amely az

¹²³ Rifkin, Jeremy: *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*. Campus Verlag, Frankfurt /New York. 2010. 239–240. Ford.: Waltraud Götting und Xenia Osthelder.

¹²⁴ Lásd i. m. 240.

alacsonyabbtól a magasabb érték felé halad, és ebben a mozgásban egy tárgynak vagy egy személynek felvillan a magasabb értéke (...).”¹²⁵ A gyűlölet mozgása ezzel éppen ellentétes: a másik emberben lévő értékek tagadására irányul.

A huszadik századi pragmatizmus képviselője, John Dewey több írásában is kifogásolta a liberalizmus „hiperracionalizmusát”.¹²⁶ A pozitív kivételek ugyan fontosak, de nem változtatták meg az egyre erősödő alaptendenciát: a folyamatosan radikalizálódó érzelmellenességet. Heller Ágnes írja, hogy az érzelmek megítélésével kapcsolatos álláspontok változásában a pozitivizmus hozta az igazi fordulatot. A pozitivistá pszichológiában, amely a célracionalitásra teszi a hangsúlyt, „Az érzés a célracionális tevékenység pusztja 'zavaró tényezőjévé' válik vagy egyenesen epifenomenonná.”¹²⁷ Heller persze szemben áll a meglehetősen egyoldalú és elfogult értékeléssel, ahogy Martha Nussbaum is. Az amerikai filozófus azonban a feminizmus – amúgy „mérsékelt” és dialógusbarát változatának – védelmében rehabilitálja a politikai érzelmeket.

2.

A huszadik század második felének szellemtudományi életében továbbra is kitüntetett szerep jut az ember értelmi és/vagy érzelmi orientációit elemző vitáknak. Ezek többsége ugyan nem kínál „megrázón eredeti” felismeréseket, hiszen

¹²⁵ Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*. Verlag Friedrich Cohen, Bonn, 1931. 176.

¹²⁶ Lásd Zask, Joëlle: *Introduction à John Dewey*. Éditions La Découverte, Paris, 2015.

¹²⁷ Heller, i. m. 135. Heller Ágnes, mint Martha Nussbaum, azt mondja, hogy az érzelmek irracionalitásának tézise nem zárja ki, hogy valaki az érzelmet mégis előnyben részesítse az ész „racionalizmusával” szemben.

a korábbi jól ismert álláspontok és érvelési módok születnek újjá. Az egzisztencialista irányzatok továbbra is e két emberi képesség kiegyensúlyozására törekednek. Velük ellentétben a kognitív-analitikus irányzatok jobbra az értelem elsőségét hangsúlyozzák, és olykor egyenesen a tudományosan igazolható megismerés útjában álló „zavaró tényezőként” határozzák meg az emóciókat. Az érzelmek ismeretelméleti szerepét kutató fiatal jenai filozófus, Benjamin C. Seyd is úgy látja, hogy a modernitás klasszikusainál az érzelmek – legalábbis mint az értelem riválisai – még fontos szerepet játszanak. Idővel azért változik a helyzet, hiszen az érzelmek fokozatosan erősödő „ellenségszerepbe” kényszerítése nem maradhatott következmények nélkül. A folyamat során leértékelődött az érzelmek erkölcsi jelentősége (a teljes marginalizálódásig). A leépülési/leépítési törekvések legszebb példáját a „racionális döntésemélet alaptételeiben” érhetjük tetten, állítja Seyd.¹²⁸

A szigorú ítéletet csak pontosításokkal fogadnám el. Tény, hogy az érzelmek bagatellizálása, illetve perifériára szorítása korunk egyik uralkodó szellemtudományi tendenciája, de arról sem feledkezhetünk meg, hogy mindkét „irányzatcsaládban” előfordulnak kivételek. Például a racionális döntésemélet egyik vezető teoretikusa, Jon Elster, kifejezetten pozitívan nyilatkozik az érzelmek ismeretelméleti és politikai szerepéről. A *társadalom fogaskerekei* című könyve egész fejezetet szentel az „érzelmi racionalitás” igazolásának. „Érzelmekből áll az élet. A harag, a szégyen, a rettegetés, az öröm vagy a szerelem roppant erejű lelki állapot.”¹²⁹ Úgy éljük át

¹²⁸ Seyd, Benjamin C.: „How does it feel?” Zur sozial- und gefühlstheoretischen Problematik einer heiklen Frage. *Berliner Debatte Initial*, 2013/3. 79.

¹²⁹ Elster, Jon. *A társadalom fogaskerekei*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 67. Ford.: Helmich Zoltán és Szántó Zoltán.

ezeket, mint amivel nem tudunk szembeszállni. Egyiket sem mi választjuk, ezek tartanak bennünket hatalmukban. Az ember számára az érzelmileg semleges tapasztalatoknak – ha lennének egyáltalán ilyenek – nem volna értelmük. A filozófusok és társadalomtudósok többsége mégsem fordított elegendő figyelmet az érzelmekre, mondja Elster. „Az érzelmeket gyakran az irracionalitás forrásának és a jól elrendezett élet akadályának tekintették, megfedkezve arról, hogy érzelmek nélkül az élet rideg és – mint mondtam – értelmetlen lenne. Az érzelmek megértésében nem a társadalomtudományok segítenek, hanem a világirodalom vagy saját magunk.”¹³⁰ (Lényegében Martha Nussbaum is erre építi a maga érzelm- és politikaelméletét.)

Ugyanakkor számos példát találhatunk mindennek az ellenkezőjére: olykor pozitívista irányultsággal a legkevésbé sem vádolható egzisztencialista életfilozófiai szemléletet képviselő társadalomtudósok fordulnak szembe az emberi döntések érzelmi meghatározottságával, és érvelnek a racionalizmus (szűkebb értelemben a *politikai* racionalizmus) kizárólagos értéke mellett. Így Hannah Arendt is.

Arendt álláspontjának megvilágításában sokat segíthet Judith Mohrmann *Az affektus és forradalom* című munkája, mert Arendtet folytatva erős kritikát fogalmaz meg minden olyan elképzeléssel szemben, amely megkísérli az érzelmeket és a politikát összekapcsolni.¹³¹ „Leginkább Arendt téziséhez kívánok visszatérni, amely szerint a politika és az érzelmek kölcsönösen megsemmisítik egymást. Arendt szerint a forradalom idején épp az erőteljes emóciók okozzák az események eszkalálódását. Az érzelmek destabilizálják az

¹³⁰ I. m. 67.

¹³¹ Mohrmann, Judith: *Affekt und Revolution*. Politisches Handeln nach Arendt und Kant. Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 2015.

aktuális helyzetet, s ez végül a forradalom bukásához vezet. A francia forradalom arendti analízise kimutatja, hogy a forradalomban a részvét döntő – és ezzel együtt fatális – szerepet játszik.”¹³² Arendt valóban úgy látja, hogy a részvét erősen szubjektív érzelem, és ebből következően esetleges történeti tartalmakkal rendelkezik. Elsőként világosan kell látnunk, hogy az érzelmek eredendően „politikátlanok”, hiszen mindig egy-egy konkrét szituációhoz kötődnek, és közvetlenül irányítják a cselekedeteket. Viszont a politikum legfontosabb ismertetőjegye, hogy a közérdek „szabályozott egyezkedéseken” keresztül realizálódik benne – ez eleve kizárja az érzelmeket ebből a szférából. Ha az emóciók mégis láthatóvá válnak a politika világában, akkor csak egy nem-demokratikus legitimációs stratégia részeként jelenhetnek meg.

Arendt történelmi példákkal igazolja a tézis igazságát. Szembeállítja az *amerikai függetlenségi háború* és a *nagy francia forradalom* eseményeit, illetve a történéseket mozgató szereplők eszmei-ideológiai elkötelezettségét. Az amerikai függetlenségi háború vezetőit és a mögöttük álló nagy politikai gondolkodókat a szabadságvágy, a jogállam megteremtése iránti elkötelezettség és erős gyakorlatiasság jellemezte, így minden cselekedetük leírható a politikai racionalitás fogalmaival. Amerikában a „nép” szó nem veszítette el a „sokaság” jelentését, „(...) azt a végtelenül változatos tömeget, amelynek méltósága éppen sokféleségében van.”¹³³ Velük szemben a francia forradalmárokat a „közszabadság iránti szenvedély” mozgatta, ami végül a jakobinus diktatúra terrorjában a homogenizált nép, a *nyomorultak* nevében elkövetett erőszak igazolására szolgált. Mivel a francia forradalmárok

¹³² I. m. 15.

¹³³ Arendt, Hannah *A forradalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991. 120. Ford.: Pap Mária.

számára az igazi tét a „(...) szenvedő tömegek felszabadítása és nem a nép egyenrangúvá tétele volt, nem lehetett kétséges, hogy a forradalom menete a szenvedésben rejlő erő felszabadításától, a hagymázás düh erejétől függ.”¹³⁴ A nép nyomorára alapozó politika legnagyobb problémája, hogy a sokaság idővel képes magára öltetni az „egység álarcát”, és a „(...) szenvedés valójában olyan hangulatokat, érzéseket és magatartásokat alakít ki, amelyek megtevesztően hasonlítanak a szolidaritásra (...)”¹³⁵

Persze Arendt is elismeri, hogy az amerikai politikusoknak is voltak „személyes érzelmeik”, de ezek csak addig működtek, amíg a szereplők átléptek a privát szférából a közszférába, mert ott már a racionális érdekegyeztetés szabályainak betartásán volt a hangsúly. „A lényeg az, hogy az amerikaiak tudták: a köz szabadsága abban áll, hogy az emberek részt vesznek a közügyekben, és hogy az ezekkel összefüggő tennivalók egyáltalában nem terhesek, hanem olyan boldogságérzéssel töltik el vállalóikat, amilyen sehol másutt nem jutna osztályrészükül.”¹³⁶

Az érzelempolitika lényege, mondja Arendt, hogy az emóciók, noha kapcsolatban vannak a gondolkodással, igazi lakóhelyük mégis a szív mélyén található. Az érzelmeket csak hiányosan lehet nyelviileg kifejezni, és a kívülálló nem győződhet meg igazságtartalmukról.

Lényegében ugyanezt írja Ludwig Wittgenstein is a *Filozófiai vizsgálódások* 93. paragrafusában: „Ha önmagamról azt mondom, hogy csak a saját példamból tudom, hogy mit jelent a 'fájdalom' szó – nem kell-e azt mondanom másokról is? És hogyan általánosíthatom ezt az *egyetlen* esetet ilyen

¹³⁴ I. m. 144.

¹³⁵ I. m. 122.

¹³⁶ I. m. 156.

felelőtlenül?”¹³⁷ Ha a saját fájdalomról beszélek, az érzést kifejező hangsor a másik ember számára nem rendelkezik megfelelő „referenciával”. Úgy kell elképzelnünk, mondja Wittgenstein, mintha egy doboz vagy skatulya lenne a fejünk, s a benne lévő „érzelem-valamiket” csak mi látnánk, a többiek meg csak azt, ami éppen az ő fejükben van. „A skatulyában lévő dolog egyáltalán nem tartozik a nyelvjátékhoz; még csak úgy sem, mint *valami*: hiszen a doboz akár üres is lehetne. (...) Ez azt jelenti: ha az érzet kifejezés grammatikáját a ’tárgy és megjelölés’ mintájára konstruáljuk, akkor a tárgy mint irreleváns kihullik a vizsgálódásból.”¹³⁸ Az érzelmeket nem lehet adekvát nyelvi formában sem kifejezni, sem pedig a velük kapcsolatos „kijelentéseket” ellenőrizni. „Mert az a tézis, hogy az érzelmeik igazságértéke nem ellenőrizhető, épp a karteziánus tétel logikai fordítottja, hogy az érzelmeket nem lehet megcáfolni, következésképpen nem is lehet kételkedni bennük. Annak a kijelentésnek a logikai fordítottja, hogy az érzelme nem lehetnek hamisak, ez egyúttal azt az állítást is magában foglalja, hogy nem is ellenőrizhetők. De ha valamivel kapcsolatban egyszerűen nem tévedhetek, akkor ez azt jelenti, hogy az igazságot sem mondhatom ki róla.”¹³⁹

Tehát ha valami kivonja magát az igaz/hamis kijelentések diszkurzív játéka alól, akkor az szükségképpen a társadalmi nyilvánosság sféráján kívül reked. Ha elfogadjuk ezt az állítást – írja Arendt –, világosan láthatjuk, hogy a politika világában az érzelmeknek nem vesszük semmi hasznát. Ha az érzelmeket a „nyilvánosság elé tárják”, az inkább visszatetszést kelt a kívülálló megfigyelőkben. „Bármilyen mélyen

¹³⁷ Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. 150. Ford.: Neumer Katalin.

¹³⁸ I. m. 150.

¹³⁹ Mohrmann, i. m. 55.

átérezzenek is egy indítékot, ha közzéteszik és nyilvános szemlére bocsátják, nem a megértést ösztönzi, hanem gyanakvást kelt; ha ráhull a nyilvánosság fénye, megjelenik, sőt ragyog is, de ellentétben a szavakkal és tettekkel, amelyeknek már a léte is a megjelenésen múlik, a szavak és a tettek mögött húzódó indítékok lényege megsemmisül a megjelenés révén; ha az indítékok megjelennek, 'puszta látszatokká' válnak, melyek mögött megint más, végső indítékok bújhatnak meg, például a képmutatás és a megtévesztés vágya."¹⁴⁰

Mint Arendt, Judith Mohrmann sem rejti véka alá szkepticizmusát, noha annyit elismer, hogy hiba a politikai filozófiában végbement „affektív fordulat” jelentőségét alábecsülni. Könyve első fejezetében – részben Arendt nyomán – kísérletet tesz az emócióelméletekben rendre felbukkanó „terminológiai zűrzavar” tisztázására. Idézi, illetve kommentálja Ronald de Sousa *Az érzelmek racionalitása* című munkájában található fontos szövegrészletet, amely az „alapérzelmek lehetséges osztályozásait” mutatja be. A legtöbb gondolkodó egyfajta „atomisztikus eljárást” követ, azaz változó számú (négy, hat, tíz stb.) alapérzelmet gyűjt egy csoportba. Például Descartes a csodálatot, a szeretetet, a gyűlöletet, a vágyakozást, az örömet és a szomorúságot sorolta az alapérzelmek közé, noha – mondja de Sousa – Descartes ezeket a meglehetősen diffúz érzelmeket csak nagyon nehezen tudta „koherens érzelemelétté” összegyűjteni. Szerinte az effajta listák általában egy kategória alá sorolják a félelmet és a dühöt vagy a haragot, pedig az említett érzelmek tartalma korántsem tekinthető azonosnak.¹⁴¹ Hogy az éppen szóban forgó elmélet *mit* tekint érzelemnek, az jobbára az elmélet megalkotójának kritériumrendszerétől függ. Még

¹⁴⁰ Arendt, i. m. 124.

¹⁴¹ Vö. Mohrmann, i. m. 18–19.

zavarosabb a kép, ha nemcsak egy-egy konkrét érzelem tartalmára kérdezzük, hanem arra vagyunk kíváncsiak, hogy – általában az érzelem szinonimájának tekintett – *affektus*, *emóció*, *atmoszféra*, *hangulat*, *hangoltság* fogalmait ki éppen milyen kritériumok alapján próbálja elkülöníteni. Ugyancsak érdekes kérdés, hogy miképpen keletkeznek az emóciók. Az agykutatók a fiziológiai-neurológiai meghatározottságot emelik ki, a pszichiáterek és a pszichológusok meg az emóciókat a fiziológiai és a tudatalatti folyamatok korrelációjának tekintik. Egy harmadik, leginkább a filozófiai munkákban megjelenő nézőpont az érzelmeket a *megtapasztalhatóság* felől értelmezi. Az emócióelméleti munkákban gyakran szembesülünk az *affektus* és az *emóció* megkülönböztetésével. „Jelenleg az affektusokon jobbra a nyers, kulturális, kognitív és személyes értelemben nem megfelelően feldolgozott intenzitásformát értik, míg az emóciót egy érzés nyelven is egyértelműen megfogalmazott formájával szokás azonosítani.”¹⁴² Abban magam is egyetértek Judith Mohrmann következtetésével, hogy nem érdemes precíz különbségeket tenni az affektív jelenségek körébe sorolható emóciók, hangulatok, érzelmek és szenvedélyek között. Amikor emóciókról vagy affektív jelenségekről beszélünk, ezek mind beletartoznak a fogalomkörbe. (Ugyanakkor vitatom, hogy a racionalitást és az érzelmeket pontosan el lehet határolni, és egymás ellenfogalmaiként kezelhetők. Sokkal inkább osztom Martha Nussbaum álláspontját, hogy az érzelmek és a ráció – szerencsés esetben – nem kizárják, hanem erősítik egymást.)

¹⁴² Mohrmann, i. m. 19. Joseph DeLeroux, a híres amerikai agykutató az emóciókat alapvetően testi megnyilvánulásoknak, illetve az agyban lejátszódó fiziológiai folyamatok eredményeinek tekinti. A tudatosított érzelmek pedig „az emocionális sütemény cukordíszai”. Lásd LeDoux, Joseph: *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*. Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1998. 325. Ford.: Friedrich Griesse.

A *forradalom* című könyvében Hannah Arendt is megkísérli az érzelmekhez kapcsolódó terminológia pontosítását. Az érzelem és az emóció fogalmait rendszerint ő is egymás szinonimájának tekinti, ugyanakkor különbséget tesz a sajnálat, az együttérzés, illetve a szolidaritás között. „(...) Rousseau emócióként vagy érzelmeként fedezte fel az együttérzést, s az együttérzés szenvedélyének megfelelő érzelem pedig természetesen a sajnálat.” Majd így folytatja: „Lehet, hogy az együttérzés a sajnálat elferdülése, de alternatívája a szolidaritás.”¹⁴³ A gyengék és az elesettek iránt érzett sajnálat csak az egyes ember személyes „érzelme”, ezzel szemben a szolidaritás már túllép a privát szférán, és kollektív cselekvőerővé válik: „Mert a szolidaritás, mivel részesül az értelemben és ezért az általánosságban, képes fogalmilag értelmezni a sokaságot, s nemcsak egy osztály, egy nemzet vagy egy nép, hanem az egész emberiség sokaságát is.”¹⁴⁴ Kétségtelen, rendszerint a többi ember szenvedésének megtapasztalása „hozza mozgásba” a szolidaritást, de a kivitelezés feladatát már az értelem végzi el. A sajnálat, ellentétben a szolidaritással, szelektív: nem egyformán tekint a szerencsésre és a szerencsétlenre, az erőse és a gyengére, a gazdagra és a szegényre. Ráadásul sokak számára a sajnálat egyfajta identitásfenntartó erő, mert „(...) ha nincs szerencsétlenség, a sajnálat sem létezhet, s ezért a sajnálat éppannyira érdekelt a boldogtalanság létezésében, mint a hatalomvágy a gyengeségben.”¹⁴⁵ Arendt tehát határozottan állítja, hogy a sajnálat érzése nem nélkülözi a paradox megnyilvánulásokat. Tetten érhető benne a másik ember szenvedésének fájdalmas megtapasztalása, ugyanakkor „(...) mivel érzés, élvezhető önmagáért, s ez szinte automatikusan kiváltó okának: mások

¹⁴³ Arendt, i. m. 114–115.

¹⁴⁴ I. m. 115.

¹⁴⁵ I. m. 115.

szenvedésének dicsőítéséhez vezet.”¹⁴⁶ Úgy véli, hogy különösebb nehézség nélkül elvégezhető egyfajta terminológiai pontosítás, vagyis a szolidaritás, az együttérzés és a sajnálat megfelelőképpen elhatárolható: „Terminológiai szempontból azt mondhatnánk, hogy a szolidaritás elv, amely inspirálja és irányítja a cselekvést, az együttérzés a szenvedélyek közé tartozik, a sajnálat pedig érzés.”¹⁴⁷ Arendt francia monográfusa, Jean-Claude Poizat is kitüntetett figyelmet szentel a sajnálat, az együttérzés és a szolidaritás Arendt-féle megkülönböztetésének. „Az együttérzés benyomulása a politika területére szükségképpen azt eredményezi, hogy egyszer csak olyan idegen elv jut be a közösségi térbe, amelynek valódi értelme rendszerint homályban marad. Mivel a sajnálat intim érzése közvetítés nélkül került át a közügyek világába, ott már nem képes megtalálni a maga helyét. S a zűrzavar, amit ez a nyilvánosság szférájába nem való elem okoz, minden későbbi katasztrófa első számú okozója lesz.”¹⁴⁸

Néhány évvel *A forradalom* című könyvének megjelenése előtt Arendt elnyerte „Hamburg szabad város Lessing-díját”, és a díj átvételekor *Embernek lenni sötét időben – Gondolatok Lessingről* címmel nagy hatású előadást tartott a városban.¹⁴⁹ Arendt a hallgatóság emlékezetébe idézte Rousseau gondolatait, aki a modernitás hajnalán elsőként érvelt amellett, hogy az emberi természet lényege nem az észben, hanem az érzelemben rejlik. Az érzelmek között pedig a velünk született részvétet illeti meg az első hely. A részvét lényege abban a belső ellenkezésben érhető tetten, amellyel „embertársaink

¹⁴⁶ I. m. 115.

¹⁴⁷ I. m. 115–116.

¹⁴⁸ Poizat, Jean-Claude: *Hannah Arendt. Une introduction*, Pocket/La Découverte, Paris, 2003. 133.

¹⁴⁹ Magyarul: Arendt, Hannah: *Embernek lenni sötét időben. Gondolatok Lessingről*. Holmi, 2007. április, 407–424. Ford.: Veres Máté.

szenvedését” szemléljük. „Figyelemre méltó párhuzam, hogy Lessing leginkább az együttérző embert tartotta a legjobb embernek. Lessingnek azonban gondot okoz az együttérzés egalitárius karaktere – az a tény, mint maga is kiemelte, hogy ’*valami részvéthez hasonló*’ támad bennünk a gonosztevő iránt is. Rousseau-t ez nem zavarta. Az ő gondolataira támaszkodott a francia forradalom szelleme: a *fraternitét* az emberiség beteljesülésének tekintette. Másrészt Lessing a barátságot – amely éppolyan válogatós, mint amilyen egalitárius a szenvedély – az igaz emberiség megnyilvánulására alkalmas középponti és kizárólagos jelenségnek tartotta.”¹⁵⁰ Arendt elfogadja, hogy a *részvétnak*, az *emberbaráti érzésnek* vagy más néven *testvériségnek* a „sötét időkben” (például a holokauszt idején) pozitív értéke is lehet. Ez azonban inkább a kivételek közé tartozik, hiszen az emberiség érzése „(...) nem vihető át olyanokra és nem sajátítható el olyanok által, akik nem tartoznak maguk is a páriák közé. Sem a részvét, sem a szenvedésben való tényleges osztozás nem elegendő.”¹⁵¹ A Lessing által oly sokra értékelt barátság, a részvétell ellentétben, szimmetrikus, és ebből következően demokratikus/közösségi kapcsolat. A barátsághoz nem elegendő az azonos szituációhoz tartozás – legyen ez jó vagy éppen rossz –, mert barátokat tudatosan választ az ember, mégpedig elsődlegesen az érintettek emberi minősége alapján. Arendt arra is utal, hogy az antik filozófusok – ellentétben a modernekkel – nem becsülték sokra a részvétet, és a félelemmel rokonították. Az együttérző ember rendszerint hajlamos a félelemre is. Ugyanis „(...) passzív jellege miatt mindkét érzelm lehetetlenné teszi a cselekvést.”¹⁵² Arendt ugyan nem ért egyet ezzel, ahogy Cicero megjegyzésével

¹⁵⁰ I. m. 412–413.

¹⁵¹ I. m. 414.

¹⁵² I. m. 414.

sem: „Mert aki sajnálkozik valakinek a balszerencsájén, az mások jó szerencsáját is sajnálja tőlük.” (*Tusculumi eszmecserék*, III. 10). Viszont egy másik helyen, írja Arendt, Cicero nagyon közel kerül a lényeghez: „De miért szánakozol inkább, ahelyett, hogy segítséget nyújtanál, ha módodban áll? Szánakozás nélkül nem lehetünk nagylelkűek?” (i. m. IV. 26).¹⁵³ Az ember nem lehet annyira „alantas”, szól Arendt Cicero-kommentárja, hogy csak akkor segítsen a másikon, ha a szenvedés látványa fájdalmat okoz neki. Avital Ronell az idézett arendti gondolatok érdekes interpretációs lehetőségét kínálja: Arendt számára a sajnálat és a részvétel egyfajta bensővé tett „ökonómiai eszköz”, hogy ne a bonyolult, sok erőfeszítést és együttműködést megkövetelő politikai-kormányzati struktúrák kiépítése érdekében tegyünk lépéseket, hanem elégedjünk meg a lélek „ellustult belső igazságérzetével”.¹⁵⁴ Igaza lehet Ronellnek, mert Arendt valóban ragaszkodik ahhoz a meggyőződéséhez, hogy az élvezet, a fájdalom ösztönszerű megnyilvánulások, és minden, ami ösztönszerű, „(...) a némaság felé irányít, s hangot kiválthat ugyan, de beszédet nem, párbeszédet pedig semmiképp.”¹⁵⁵ A testvériségen alapuló humanizmus rendszerint már nem terjed ki azokra, akik nem tartoznak a „sértek és a sérültek” közé. Ugyanakkor Arendt a felvilágosult racionalizmus „előkelő” hangnemével sem elégedett. „(...) a XVIII. század racionalizmusa és szentimentalizmusa csupán két aspektusa ugyanannak: egyaránt elvezethet ahhoz a túlzó lelkesültséghez, amelyben az egyén testvéri köteléket érez minden emberrel. Ez a racionalizmus és szentimentalizmus minden esetben pusztán lélektani pótlék, a

¹⁵³ Marcus Tullius Cicero: *Tusculumi eszmecserék*. Allprint, Budapest, 2004. Ford.: Vekerdi József.

¹⁵⁴ Ronell, Avital: *Burnout der Autorität. Kojève, Kofman, Arendt*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 2021. 118.

¹⁵⁵ Arendt, *Embernek lenni...*, 415.

láthatatlanság terére korlátozva és a közös, látható világ kárára.”¹⁵⁶ Számomra fontos kérdés, hogy tulajdonképpen hogyan értsük ezt a talányos mondatot. Ezek szerint Arendt nemcsak az érzelmekkel, de az ésszel sincs kibékülve? Az egyik lehetséges magyarázat talán az lehetne, hogy a szinte „vallásos érzületté” stilizált racionalizmus veszélyeire figyelmeztet. Valóban léteznek az ész „kilengései”, amelyek távlataikban legalább annyi veszélyt hordoznak magukban, mint az érzelem hisztérikus megnyilvánulásai. Szerinte sem az „emberi természet csodájára”, sem a testvériség érzéseire hivatkozás nem segít a világ gondjainak megoldásában. Sőt, ezek az érzelmek „(...) a láthatóság feltételei között ábrándképként foszlanak semmivé. A sértettek és a sérültek embe-riessége soha egy perccel nem élte túl a megszabadulás óráját. Ez nem azt jelenti, hogy jelentéktelen volna, hanem tény, hogy a sérelmet és a sérülést elviselhetővé teszi; azt azonban igenis jelenti, hogy politikai értelemben tökéletesen irreleváns.”¹⁵⁷

Arendt szerint tehát az ember érzelmi életének két, dichotóm szférája van. Ezek egyike a szűkre szabott, közvetlen és intim kapcsolatokat foglalja magában. A magánélet bensőséges világa ez, ahol az érzelmek jobbra szükségesek és hasznosak. Ezzel ellentétben a retorikai/politikai céloknak alárendelt, túláltalánosított érzelmek haszonnélküliek, sőt, kifejezetten veszélyesek. Arendt ugyanezt az álláspontot képviseli a „természetességgel” kapcsolatban is. Ami természetes, az szükségképpen a biológiai meghatározottságnak alávetett, tehát hiányzik belőle a szabadság. „A politikai folyamatok pedig csak akkor tekinthetőek a szabadság

¹⁵⁶ I. m. 415.

¹⁵⁷ I. m. 415.

manifesztációjának, ha bennük nem a természeti szükségse-
rűség, hanem a tudatos emberi kooperáció valósul meg.”¹⁵⁸

3.

Eddig elsősorban szkeptikus filozófusok érveit igyekeztem bemutatni, azokét, akik kételkednek az emberi természetben rejlő érzelmi és értelmi irányultságok sikeres kooperációjában – különösen, ha a „megbékülési folyamatnak” a politikai élet küzdelmekkel teli színpadán kellene megvalósulnia. Ezúttal viszont a „mérésékeltlen optimisták” elképzeléseit foglalom össze – nem tagadva, hogy ízlésem és hitem hozzájuk áll közelebb. Martha C. Nussbaum könyvei erősen hatottak rám, őt a kortárs amerikai politikai filozófia egyik legkitűnőbb alakjaként tartják számon. Nussbaum munkássága a szellem-tudományok széles körére terjed ki, a klasszika-filológiától az erkölccstanon, a politikai filozófián, a nevelés- és az irodalomtudományon át a feminista tanulmányokig.¹⁵⁹

Gazdag életművéből az érzelmek és a politika összefüggéseit vizsgáló írásokra koncentrálok – négy, többé-kevésbé önálló kérdéskörre bontva az elemzést. Először az

¹⁵⁸ Mohrmann, i. m. 69–70.

¹⁵⁹ Tudomásom szerint magyar nyelven eddig csak egy könyve jelent meg Nussbaumnak, és a munkáira reflektáló hazai irodalom is meglehetősen szűkös. Lásd Nussbaum Martha C.: *Költői igazságszolgáltatás*. MMA Kiadó, Budapest, 2021. Ford.: Pápay György. Továbbá Joó Mária: *Feminista liberalizmus – liberális feminizmus ma: Martha Nussbaum*. Társadalmi Nemek Tudománya, 7. évf. 2. szám (2017), 106–122. A *Félelem és politika*. Rossz közérzet a demokráciában című írásomban már érintettem Nussbaum politikafilozófiájának néhány lényeges aspektusát, elsősorban a félelem és az elvakult vallási intolerancia kérdéseit boncolgató munkájára támaszkodva. Lásd Kiss Lajos András: *A képzelőerő hatalma*. Liget, Budapest, 2021. <https://konyv.ligetmuhely.com/konyv/a-kepzelero-hatalma-e-konyv/> 4–105.

„arisztotelészi szociáldemokratizmus”-ról írok, amely lényegében „moderált” – a „közösségelvű gondolkodás” iránt elkötelezett embertársaink számára is méltányolható – liberalizmus-felfogásra épül. Másodszor a „racionális érzelmek” szükségessége melletti érveit vázolom fel. Ezt követi a racionális érzelmek és a patriotizmus összebékíthetőségéről szóló rész. Végül az alkotói és befogadói képzelőerő emancipatorikus erejét méltató munkájának alaptéziseit foglalom össze.

Nussbaum elsősorban Charles Dickens regényeinek elemzésével mutatja be az ember sebezhetőségének és autonómiaigényének bonyolult összefüggéseit. Hogy ez csak az értelem/érzelem „szinoptikus” teljesítményében tárulhat fel. A politika és az irodalom „felszabadító képességének” párhuzamba állításával Nussbaum nincs egyedül a kortárs politikai gondolkodók között. Hozzá hasonlóan írja le a sikeres politikai cselekvések „artistikus hátterét” a radikális baloldali Jacques Rancière is. Csak egyetlen idézet tőle: „Az ember politikai állat, mivel irodalmi állat, aki a szavak hatalma révén hajlandó eltéríteni magát 'természetes' céljaitól.”¹⁶⁰

Először tehát: összeegyeztethető-e a jó és boldog élet a liberális filozófia formai kritériumokra épülő szabadságeszményével? Persze, a liberalizmust nem szabad homogén irányzatnak tekinteni, és tisztáznunk kell, milyen jelentéstartalmakkal ruházza fel Martha Nussbaum az „arisztotelészi szociáldemokrácia” fogalmát, illetve hogy a liberalizmus milyen változata mellett kötelezte el magát. Kommentátorai a filozófus elméleti pozícióját rendszerint így határozzák meg:

¹⁶⁰ Rancière, Jacques: *Esztétika és politika*. Műcsarnok Nonprofit Kft, Budapest, 2009. 33. Ford.: Jancsó Júlia és Jean-Louis Pierson.

„Nussbaum természetesen liberális filozófus, de valahogy mégsem a megszokott módon az...”¹⁶¹

Szerencsénkre Az arisztotelészi szociáldemokrácia című írásának bevezetőjében Nussbaum röviden megindokolja, miért tarja szükségesnek (és egyúttal lehetségesnek) az Arisztotelész-féle „ős-szociáldemokrata” világkép társadalmi-politikai eszményének és a modern liberalizmus értékfelfogásának összekapcsolását. Idézi az arisztotelészi etika és politikai filozófia alaptézisét, hogy az emberek legfontosabb törekvése a jó és boldog élet. De ehhez bizonyos „transz-individuális feltételek” szükségesek. Ezeket pedig csak a szervezett emberi közösség, eredendően a városállam (polisz) biztosíthatja, hiszen a törvényalkotás, az oktatás és a védelem feladatait a polgárok egyénileg nem tudják teljesíteni, azaz mindenképpen kell az állami szerepvállalás. Ugyanakkor, ez az antikvitásban megszületett, a közösségiségnek központi szerepet tulajdonító társadalomeszmény nem feltétlenül mond ellent a nyitott szellemű, modern liberalizmusnak. „Mint írásom címe is utal rá, őszintén hiszem, hogy ez a felfogás megadhatja a filozófiai alapot a szociáldemokrácia egy bizonyos változatához – olyan változathoz, amely közös jegeket mutat a liberalizmusnak az utóbbi idők vitáiban kikristályosodott formájával, amely – lényeges kérdésekben – szakít is a liberalizmussal.”¹⁶² Az Arisztotelészre hivatkozás

¹⁶¹ Érdekes adalék lehet Nussbaum nézeteinek „besorolhatatlanságához”, hogy Walter Reese-Schäfer a kortárs kommunitarizmus politikafilozófiáját elemző munkájában Nussbaumot inkább kommunitárius, mint liberális gondolkodóként jellemzi. Lásd Reese-Schäfer: *Was ist Kommunitarismus?* Campus Verlag, Frankfurt/New York. 1994.

¹⁶² Nussbaum, Martha C.: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, In: Uő.: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999. Ford.: Ilse Utz. Magyarul saját fordításom.

csak kiindulópont, írja Nussbaum, mert nem spórolható meg az eszmetörténeti háttér rekonstruálása sem, amely hitelessé és megvalósíthatóvá teszi számunkra a „liberális szociáldemokrácia” vízióját. További feladatot jelent annak belátása/beláttatása, hogy az erkölcsöt és a politikát nem tekinthetjük az emberi lét diszkrét szféráinak: az igazi politika egyben erkölcsös politika.

Erkölcs és politika összekapcsolásának lényegét így határozza meg: „Feladatunk nagyobb részét annak a kérdésnek a vizsgálata teszi ki, hogy miképpen határozta meg Arisztotelész a jó emberi életet, és mennyire volt sikeres ez a meghatározás. Tehát azt mutatom meg, hogy a *jó ember* definíciójának alapjául végső soron a *jó emberi élettel* kapcsolatos felfogás szolgál. Ezt 'erősen bizonytalan vagy homályos emberfelfogásnak', míg a jó élet hozzá kapcsolódó értelmezését 'a jó erősen bizonytalan felfogásának' nevezem, hogy megkülönböztethessük a jó olyan felfogásaitól, amelyeket egyes liberális elméletek alkalmaznak.”¹⁶³ Amikor Nussbaum írását olvasva először találkoztam az „erősen homályos felfogás” kifejezéssel, magát a jelzős szerkezetet is „erősen homályosnak” találtam. De ahogy előrehaladtam a szövegben, és végigkövettem a szerző kifinomult érvrendszerét (amely ugyanúgy támaszkodik a modernitást megelőző politikafilozófiai elméletekre, mint a huszadik század jelentős liberális gondolkodóira), eloszlott bennem a kezdeti homály.

Arisztotelész antropológiai és erkölcsfilozófiai pozíciója a jó és boldog élet „erős felfogásán” alapul, hogy léteznek általánosan érvényes kritériumai a jó és boldog életnek. Ezek a kritériumok, állítja Nussbaum, univerzális érvényűek, noha a jó élet konkrét tartalma a különböző kultúrákban és történelmi korokban specifikus alakzatokat vesz fel. A görög

¹⁶³ I. m. 28. Az én kiemelésem.

bölcseleő szerint minden jól szervezett emberi közösségnek legalább három ilyen minimális feltételt kell teljesítenie. Biztosítani kell az emberek alapvető testi szükségleteit (táplálkozás, tiszta ivóvíz, ruházkodás stb.); olyan politikai rendszert kell létrehozni, amely alkotmányos garanciákkal is megerősíti, hogy a jó élet feltételei tartósan fennmaradnak (szabadság); és olyan intézményi alapstruktúrát kell létrehozni, amely a magántulajdon fenntartása mellett két fontos korlátozást is elrendel. „Az egyik korlátozás a köztulajdon létrehozásával, a másik a magántulajdon újfajta felfogásával kapcsolatos: a magántulajdon jogát korlátozni lehet, ha ezt szükségessé teszi a rászorultakon segítség követelménye. Nem könnyű persze ezeket a szabályokat a maguk konkrét részleteiben megjeleníteni. De a gondolkodó ember számára világos, hogy voltaképpen miről lehet itt szó.”¹⁶⁴

Viszont a liberális politikafilozófia manapság is uralkodónak számító változata (kiváltképpen John Rawls és Ronald Dworkin nézeteire kell gondolnunk), amelyet Nussbaum a liberálisizmus „gyenge felfogásának” nevez, lényegét tekintve szemben áll az arisztotelészi erényetikával és igazságosság-felfogással, valamint a modern szociáldemokrácia jó és igazságos társadalomról alkotott elképzeléseivel. Amíg például az antik erkölcsfilozófia számára a boldogság központi kategória, a modern liberálisok szemében csak a *formális jogegyenlőség* megléte vagy hiánya jelentős. Ronald Dworkin írja: „A liberális egyenlőségelmélet kizárja a jó életre mint valamiféle belső tartalmi értékre hivatkozást.”¹⁶⁵

Nussbaum felettébb szűkkeblűnek tekinti a szabadság ilyesféle liberális értelmezését, és szükségesnek tartja „erős korrekcióját”. A kiigazító feladatban elsősorban Arisztotelész

¹⁶⁴ I. m. 27.

¹⁶⁵ Idézi Goldstein, Pierre: *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*. PUF, Paris, 2011. 100.

erkölcs- és politikafilozófiája, illetve a skandináv szociáldemokrácia társadalomszervezési modellje lehet segítségünkre, jelenti ki „erős határozottsággal”. De Nussbaum még ennél is messzebbre megy, mert amíg John Rawls a maga igazságosság-felfogását csak a nyugati nemzetállamok jog- és szokásrendszerébe véli beilleszthetőnek, Nussbaum olyan univerzális modell kidolgozására vállalkozik, amely a globusz bármely pontján – a lokális kultúrák és vallások sajátosságaihoz alkalmazkodva – kivitelezhető.

Hogy megértsük Nussbaum nagyvonalú ambícióját, induljunk ki Arisztotelész *Politika* című munkájából, amelyben a görög bölcseleő így határozza meg az emberi létezés alapszükségleteit: „Amire leginkább és legtöbbször van szüksége testünknek, az a leglényegesebb az egészség szempontjából; márpedig az ivóvíz és a levegő hatása éppen ilyen természetű. Ezért a jól igazgatott városállamokban – ha azokban nem minden víz egyforma, és az egészséges vízben nem nagy a bőség, az ivóvizet külön kell választani az egyéb használatra szolgálótól.”¹⁶⁶ Az ilyen komplex feladat megoldása az erőforrások magas szintű koncentrációját követeli meg, amire csak a letelepült életformára vállalkozó közösségek képesek. A hagyomány szerint, írja Arisztotelész, Itália egy bizonyos Italosz nevű királyról kapta a nevét, aki rávette az uralma alatt élő és addig jórész állattenyésztéssel foglalkozó embe-
reket, hogy térjenek át a földművelésre, „(...) s egyéb alkotásán kívül ő volt az első, aki a közös étkezést megszervezte; ezért utódai közül még napjainkban is többen alkalmazzák a közös étkezést s egyéb más törvényét is”¹⁶⁷. A legelső államok történetének tanulmányozása annak belátására késztet minket, „kései utódokat”, mondja Arisztotelész, hogy a közös

¹⁶⁶ Arisztotelész: *Politika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. (1330b), 295. Ford.: Szabó Miklós.

¹⁶⁷ I. m. (1329b), 292.

étkezés intézménye az egyik legrégebbi állami „találmány”, és egyúttal világosan jelzi azt is, hogy az élet alapszükségeire a tapasztalat tanítja meg az embereket. „(...) minden azonban, ami a tetszetős látszatra és a fényűző életmódra vonatkozik, természetesen csak akkor indul fejlődésnek, mikor a szükségletek már megvannak ahhoz, és így kell ezt elképzelnünk az alkotmány fejlődésében is.”¹⁶⁸

Arisztotelész szerint nagyon „előnyös dolog” a közös étkezés intézménye, amire amúgy a görög városállamok többségében az alkotmányos fejlődés „motorjaként” tekintenek a polgárok, és amelyen az általános gyakorlat szerint mindenkinek kötelező részt vennie. A közös étkezéseknek tehát szimbolikus szerepük is van, hiszen lakomázás közben meg lehet vitatni a városállam ügyes-bajos dolgait, így protokollok és előírások nélkül, úgyszólván az „intimitás szférájában” is lehet eredményesen politizálni. Vagyis a közös étkezéseken a *fizikai részvételt* az egymás örömei, bánatai és vágyai iránt megnyilvánuló kölcsönös *részvétel* és *együttérzés* morális értéke egészíti ki. A modern liberalizmustól általában idegen a szabadság, a közjó és a személyes boldogság direkt összekapcsolása, viszont Nussbaum számára ezek a „diszkrét értékvilágok” igenis képesek egymást hatékonyan támogatni, illetve kiegészíteni.

Visszatérve a közös étkezés antik görög gyakorlatához, felmerül a kérdés: ki biztosítja a közös étkezésekhez szükséges alapanyagot? Arisztotelész jól érzékeli, hogy a gazdagoknak nem jelent gondot a „kötelező illetmény” beszolgáltatása, de a szegény polgárok olykor még családtagjaik élelmezésének feladatával is csak nehezen birkóznak meg, ezért aztán nincs mit magukkal vinniük a „nagy közös asztalra”. A spártaiak úgy gondolkodnak, hogy „aki szegény, az

¹⁶⁸ I. m. (1329b), 292–293.

maga tehet róla”, ezért az államnak nem kötelessége rajtuk segíteni. Ez persze azt is jelenti, hogy a szegényeknek nemcsak a gyomruk marad üres, de a politikai életből is ki vannak rekesztve. Csakhogy Arisztotelész szerint ez így nincs rendben. Kitér a bajok forrására is: az első számú probléma a korlátlan magántulajdon intézményének elismeréséből fakad. Kifogásolja a magántulajdon intézményét abszolutizáló spártai rendszert, és szembeállítja vele a krétaiai eljárását, amely döntően „közösségelvű” vonásokat mutat. Ez pedig azt jelenti, hogy a városállam földjét célszerűnek tűnik két részre osztani. Az „(...) egyik közös, a másik magántulajdon legyen; s ezek mindegyikét megint két részre kell fölosztani: a közös földbirtok egyik része menjen az isteneknek nyújtandó szolgáltatásokra, a másik pedig a közös étkezés költségeire; a magán földbirtok egyik része pedig kint legyen a külső határban, a másik a város felé eső részen, hogy így, minthogy két telek jut mindenkinek, mindenki mind a két földrészből kapjon. Ez megfelel az egyenlőségnek és az igazságnak, és a szomszédos háborúk esetén is nagyobb lesz az egyetértés.”¹⁶⁹ Nussbaumhoz hasonlóan én is úgy vélem, hogy egyáltalán nem felesleges az Arisztotelész által megfogalmazott „középerős” igazságosság-felfogást továbbgondolni, és alapötletét beépíteni a társadalmi igazságosság körül zajló kortárs filozófiai viták érvrendszerébe. Úgy tűnik, Arisztotelész a „feltétel nélküli alapjövedelem” olyan ősi változata mellett érvel, amelynek korszerűsített formájáról vitatkoznak napjainkban. A szövegből az is világosan látszik, hogy Arisztotelész nem a magántulajdon eltörléséről és valamiféle „kommunisztikus egyenlőség” bevezetéséről beszél, csak a mértéktelen vagyoni különbségek veszélyeire figyelmeztet. És a legfőbb baj nem is az, hogy a szegények kénytelenek „az állandósult

¹⁶⁹ I. m. (1330 a), 293–294.

anyagi szűkösség” állapotára berendezkedni, nagyobb gond a kirekesztettség a közösségi életből, vagyis a periférián tengődő emberek számára végképp eltűnik a remény, hogy megtanulják a többiektől, miként tudnának önmagukon segíteni. Egyébként kétezer évvel később, radikális baloldalinak aligha nevezhető filozófus, Georg Friedrich Hegel hasonló dilemmákkal szembesítette olvasóit. A *Jogfilozófiában* arról ír, hogy a modern polgári társadalom egyenlőségeszményét sokan hajlamosak félreérteni. Gyakran hallani-olvasni manapság is: „Ha X-nek joga van, hogy kétszintes, úszómedencés villában éljen, nekem mért kell egy másfél szobás lakótelepi lakásban vegetálnom? Hát nem vagyunk mindnyájan egyenlők?” Hegel azt válaszolta az ilyesféle kérdésekre, hogy a polgári társadalomban az *egyenlőség* alapvetően a *jog előtti egyenlőséget* jelenti, nem a jövedelmi és vagyoni egyenlőséget. A kommunisztikus egyenlőségeszmény hegeli bírálatát azóta is gyakran idézik a filozófiai, politikatudományi munkákban. De egy másik gondolatára, amely ugyancsak a *Jogfilozófiában* olvasható, jóval kevesebben figyelnek fel. Hogy a modern világban bizony súlyos következményekkel járhat, ha az emberek között hatalmas anyagi különbségek alakulnak ki. Egy demokratikus társadalomban a piaci kapitalizmus veszteseit már nem vigasztalja a vallás, hogy majd a túlvilágon kárpótlást nyernek e világi szenvedéseikért. A középkor erősen hierarchikus társadalmaiban ez még működött valahogy, de a modern világban nem. És ha a vesztesek száma eléri a kritikus tömeget, írja Hegel, létrejön a *csőcselék*, és az elkeseredett, mindenre elszánt emberek bármire képesek lehetnek...

Az igazságosságról és a jó élet feltételeiről szóló elképzeléseiben Arisztotelész ugyan nem árulja el, miként képes a törvényhozó elérni a célt, de a polgárok alapvető létszükségleteit ki kell elégíteni. Még azokban a városállamokban is, ahol a magántulajdon megengedett, ha a szükség úgy

kívánja, esetleg csak ideiglenes jelleggel is, de korlátozni kell a magántulajdont. „Ezt a komplex megoldást azzal az érveléssel lehet megvédeni, hogy az igazságosságot és az egyenlőséget is szolgálja.”¹⁷⁰ Arisztotelész „szigorúsága” tehát abból a meggyőződéséből fakad, hogy az állam csak akkor tudja a maga törvényhozói feladatát megfelelően teljesíteni, ha átfogó elképzelése van arról, mit jelent a boldog és jó élet a közösség számára. „Aki az alkotmány legtökéletesebb formájáról a tárgyhoz méltó kutatást akar végezni, először is azt kell meghatároznia, hogy melyik életmód a legkívánatosabb. Ha ugyanis ez bizonytalan, akkor az is bizonytalan, hogy melyik a legjobb alkotmány (...).”¹⁷¹ Arisztotelész elképzelése szerint az állam által megoldandó feladatoknak egyszerre van *szélessége* és *mélysége*. A szélesség fogalma itt azt jelenti, hogy az államnak a jó élet lehetőségét nemcsak egy szűk elit számára kell biztosítani, hanem minden állampolgár érdekét szem előtt kell tartania. Vagyis az államnak mindenki számára biztosítani kell az életkörülményeket, amelyek lehetővé teszik, hogy a polgárok jó és értelmes életet választhassanak maguknak, illetve hogy az általuk preferált életformát tartósan fenn is tudják tartani. A mélység pedig azt jelenti, hogy a polgároknak nemcsak pénzre, földterületre, jövedelmező hivatali tisztségekre és más egyéb materiális javakra van szükségük, melyekre az állam felosztó munkája eredményképpen tehetnek szert, hanem „(...) a képességek és a tevékenységek olyan totalitására is, amelyek elengedhetetlenül szükségesek a jó élet kialakításához”¹⁷². A liberális filozófusok többsége nem fogadja el a jó élet ilyen „esszencialista” felfogását. Pedig, mondja Nussbaum, a görög bölcselek érveinek többsége még a modern, úgynevezett ipari társadalom keretei között is

¹⁷⁰ Nussbaum, i. m. 27.

¹⁷¹ Arisztotelész, i. m. (1323a), 274.

¹⁷² Nussbaum, i. m. 33.

megállja a helyét. (Például az az érve, hogy egy terhes nőnek az egészsége megőrzéséhez másfajta táplálékra van szüksége, mint egy férfinak vagy egy nem terhes nőnek.) A külső értékeknek (más néven: anyagi javaknak) kétségkívül fontos szerepük van a boldog élet megteremtésében és fenntartásában, de ha ezek mértéktelenné és öncélúvá válnak, inkább csak a bajokat szaporítják. Arisztotelész szerint az anyagi javak értékét nem lehet a hozzájuk kapcsolódó „funkcionális szereptől” elválasztani. Könnyen belátható, hogy az éhhalál szélén álló ember számára sokkal nagyobb értéke van egy tányér levesnek, mint egy méregdrága aranyórának. A jobbára ülmunkára berendezkedő filozófusnak nem kell annyi étel, mint egy bányásznak.

Egy másik arisztotelészi érv: ha valaminek önértéke van (ilyen például egy erényes cselekedet), valószínűleg annál értékesebb, minél „több” van belőle. De ha valami csak eszköz-funkcióval rendelkezik, mint például az ingatlanvagyon és a pénz, a szabály korántsem érvényes. Viszont „akik a liberális kapitalizmus világában nőttek fel – írja Nussbaum –, meglehetősen eretnek ötletnek találják az efféle gondolatokat. Ugyanis ebben a világrendben az a felfogás uralkodik, hogy a *több* egyúttal a *jobb* is. Csakhogy Arisztotelész semmi furcsát nem talál az effajta észjárásban, sőt, kifejezetten ezt tekinti természetesnek.”¹⁷³

John Rawls igazságosság-felfogása az úgynevezett „normális kooperációra képes” embertársaink feltételezett szempontjaira van tekintettel. Ez „kirekesztő”, mondja Nussbaum, és ezer sebből vérzik. Hiszen élnek közöttünk súlyosan mozgáskorlátozott emberek, akiknek többlet-javakra van szükségük, hogy versenyképesek legyenek. Továbbá: itt vannak az árvák, a születési rendellenességgel és egyéb

¹⁷³ I. m. 36.

hátrányokkal küzdő emberek. Ezekre a dilemmákra már Arisztotelész is felfigyelt, és azt is világosan látta, hogy nemcsak az a kérdés, „kinek mennyije van”, hanem hogy a szóban forgó személy „milyen képességekkel rendelkezik” és ezeket a képességeket „mire tudja használni”. Hasonlóan vitatja Rawls elképzelését arról, hogy meg lehet határozni az embertársaink számára biztosítandó alapvető javak milyenségét és mennyiségét *ex ante*, tehát a születés pillanatában. Ez nagyon rövidlátó gondolkodásmód, ugyanis egy *ex post*, azaz felnőttként elszenvedett és maradandó sérülésekkel járó közúti balesettel nehéz lenne eleve kalkulálni.

A hidegháború utolsó évtizedében a Ronald Reagan-féle adminisztráció folyamatosan a „gonosz birodalmaként” emlegetett Szovjetunióval riogatta a nyugati világ polgárait. Aztán jött Gorbacsov, és az egykor valóban félelmetes Szovjetunió a szétesés szélére sodródott. Többé nem sok értelme volt a döglött oroszlánt rugdosni. Viszont a neoliberális propaganda hamarosan új ellenségre lelt: a skandináv jóléti államok, kiváltképpen a szociáldemokraták irányította Svédország került a támadások célkeresztjébe. Elsősorban a kiemelkedő jövedelmeket sújtó magas adókulcs (amely akkor még a kilencven százalékot is elérte), illetve a munkajövedelemmel szinte megegyező táppénz háborította fel a neoliberálisokat. Igaz, akkoriban olyan ötletek is felmerültek Svédországban, hogy a táppénz legyen egy kicsit magasabb, mint a fizetés, mert a beteg embernek nemcsak ahhoz van joga, hogy úgy éljen, mint az egészséges, de betegsége okán nyilván többletkiadásai is lehetnek, amit az államnak illene kompenzálni. „Ezeknek a svédeknek fogalmuk sincs arról, hogy mi a kapitalizmus!”, kiáltottak. Aztán hogy „a bőkezű állami támogatások lustává és potyalesővé teszik a svédek, ami rövidesen a gazdaság hanyatlásához vezet”. Mit lehetett ezekre a vádakra felelni? Talán a régi igazságot, hogy akinek

folyamatosan rossz hírért keltik, azon előbb-utóbb megragad valami a vádaskodásokból.

Másik példám a cseh, úgynevezett „kuponos privatizáció”. A múlt század kilencvenes éveinek Csehszlovákiában úgy döntött a politikai vezetés, hogy a privatizált állami tulajdon (gyárak, bányák stb.) ellenértékének egy részét, bizonyos arányossági elv alapján, szétosztja a cseh munkavállalók között. Korábban, a szocialista Csehszlovákiában, csakúgy, mint a keleti blokk többi államában, a politikai propaganda folyton azt harsogta a dolgozóknak: „Tiétek a gyár, magatoknak építitek a szocializmust”. Ha pedig ez így volt, most, a privatizáció idején, nagyon is helyénvaló tiszteletben tartani a „tulajdonosok jogait”.

Hogyan vélekedtek erről akkoriban nálunk a liberális gazdasági szakemberek, illetve a mögéjük felsorakozó, úgynevezett „reformközgazdászok”? „Ezek a csehek nem tudják, mit csinálnak. Fogalmuk sincs arról, mit jelent a piacgazdaság!” Némelyek, a kötelező politikai korrektség normáira fittyet hányva, egyenesen csökött agyúaknak nevezték a cseheket, akik a Gustáv Husák-féle rendpárti szocializmusban jóvátehetetlenül „eltunyultak”, és képtelenek az állami paternalizmus béklyójából szabadulni. Mi, magyarok azonban, akik már a nyolcvanas években megtanultuk, mit jelent az igazi vállalkozói szellem és ethosz (itt rendre az akkoriban létrejött vállalati gazdasági munkaközösségekre hivatkoztak), nem is követhetünk el ilyen ostobaságot. Mi tagadás, fogalmam sincs arról, hogy tisztán ökonómiai szempontból hatékony volt-e a cseh kuponos privatizáció. Talán igen, talán nem. De sokkal fontosabb, hogy a kuponos privatizáció ötlete és gyakorlata mögött a cseh nemzet kollektív összetartozását kifejező szolidaritáskereső húzódott meg, amely képes volt a materiális javak újrafelosztásában is érvényesülni. A rendszerváltást követő évtizedek tudományos kutatásai, de a mindennapi

tapasztalat is azt igazolja, hogy a cseh nemzet „mentális köz-érzete” a legjobb Közép-Európában. Noha köztudott, hogy az Európai Unióban a csehek a legkevésbé vallásosak, a „keresztényi szeretet normatív eszményével” nagyon is harmonizáló részvét, együttérzés és szolidaritás „szekuláris” értékei mégis a cseh polgárok között a legerősebbek Európa középső részén. Némi anakronizmusmal megkockáztathatjuk: ha Arisztotelészt megkérdezték volna, érdemes-e belevágni a kuponos privatizációba, valószínűleg igent mond.

Nussbaum tehát számos kritikát fogalmaz meg a John Rawls-féle liberalizmus-felfogásról. Ez nem jelenti, hogy ne tisztelné Rawls elméleti teljesítményét. Sőt, több alkalommal is „mint az egyik legfontosabb mesterét” emlegeti. Az idősebb kolléga iránt érzett ősinte tisztelet mégsem akadályozza meg, hogy akár fundamentális kérdésekben ellentmondjon Rawlsnak. Például tévedésnek tartja a liberális felfogást, hogy az emberi döntésekben csak „punktuális” teljesítményeket kell látnunk, és el kell tekintenünk a kontextustól, amelyben ezek a döntések megszülettek. Pedig hogy az egyén a „jó” éppen milyen változatát választja, nagyban függ az őt körülvevő társadalmi környezet szokás- és preferenciarendszerétől.¹⁷⁴ Nussbaum két extrém példával illusztrál. Vannak embertársaink, akik rendkívüli jólétben élnek és hatalmas tartalékokkal rendelkeznek. Mégis elégedetlenek, ha úgy érzik, hogy akárcsak a legcsekélyebb apróságot nélkülözniük kell megszokott életvitelük folytatásához. „De léteznek másfajta szélsőségek is. Azok az emberek, akik anyagi nélkülözések közepette tengetik életüket, gyakran semmilyen szükségét nem érzik, hogy másképp éljenek, mert elégedettek azzal, amijük van. Az emberek rendszerint megszokják

¹⁷⁴ Lásd Didier Eribon *A társadalom mint ítélet* című könyvét, amely az utóbbi évtized egyik legizgalmasabb szociológiai munkája: *La société comme verdict*. Fayard, Paris, 2013.

azt az életet, ami a rendelkezésükre áll. Némelykor akadnak, akik meggyőzik őket, hogy a dolgok úgy a legjobbak, ahogy éppen vannak; máskor meg nem rendelkeznek semmiféle információval a lehetséges alternatívákról. Az eleve adott körülmények korlátozzák a fantáziájukat.”¹⁷⁵ Azaz, ha csak az éppen aktuális emberi döntésekre koncentrálunk – talán szándékunk ellenére –, végső soron a status quo megőrzését segítjük elő.

A hatalomnak leginkább úgy kell segítenie a polgárokat, hogy a segítségre szorulókkal idővel tanuljanak meg *önmagukon segíteni*. Ezért a hangsúly nem is annyira a materiális javakon, hanem az önmegvalósításhoz elengedhetetlenül szükséges *képességek* támogatásán van. Mert például hiába biztosít az éppen aktuális hatalom megfelelő intézményeket a szabadidő értelmes eltöltésére, ha az emberek nem akarnak élni a lehetőséggel. Persze, a liberálisok és az arisztoteliánusok álláspontja közötti távolságot lehet szűkíteni, de nem lehet teljesen megszüntetni. Különös figyelmet érdemel az is, hogy az amerikai filozófus éppen Marx elidegenedés-elméletére utal, amikor a liberalizmus politikai és erkölcsi formalizmusával szemben fogalmaz meg újabb érveket. A „jó élet” liberálisok által képviselt „gyenge elmélete” csak az instrumentális javak (például a munkajövedelem) iránt mutat érdeklődést. Az arisztotelészi szemlélet követője arra is kíváncsi, hogy a munkás látja-e értelmét a rábízott feladatoknak, illetve, hogy milyen kapcsolatokat tud kialakítani munkatársaival és feletteseivel.

Egy liberális úgy gondolkodik, hogy a polgárokat akkor tekinthetjük szabadnak és egyenlőnek, ha egyenlő mennyiségű és sokoldalú erőforrásokkal rendelkeznek (Dworkin), illetve, ha léteznek is közöttük egyenlőtlenségek, ezek csak akkor

¹⁷⁵ Nussbaum, i. m. 40.

igazolhatók, ha az egyenlőtlenségek a leghátrányosabb helyzetben lévők érdekeit szolgálják (Rawls). Aki az arisztotelészi elveket vallja, ebben akár egyet is érthet egy liberális gondolkodóval, hiszen a politikai uralom legitimitására ő is úgy tekint, mint szabad és egyenrangú polgárok fölött gyakorolt uralomra. Csakhogy: „az állampolgárokat akkor tekinthetjük valóban szabadnak, ha a regnáló hatalom egyúttal biztosítja számukra a döntési szabadsághoz és a gyakorlati ész használatához szükséges feltételeket is, mint az oktatást, a politikai életben való aktív részvétel lehetőségét, és a mentességet az embertelen munkafeltételektől”¹⁷⁶. Az emberi és állampolgári egyenlőségnek az is feltétele, hogy részvétellel és empátikus képzelőerővel tekintsünk egymásra. Hogy lehetőség szerint minden ember minél több segítséget kapjon a neki megfelelő és emberhez méltó élet kialakításához.

A jó élet „erősen bizonytalan elmélete” tehát azt vallja, hogy léteznek alapvető szükségletek és képességek, amelyek olyan nehezen definiálható lény számára, mint az ember (aki a görögök szerint valahol az „istenek és az állatok” között található), univerzálisan érvényesek. Ezek a szükségletek és képességek egyúttal megfelelően képlékenyek és nyitottak, hogy minden kor és minden kultúra a maga igényeihez és lehetőségeihez igazítsa.

4.

Van némi igazság abban a liberálisok által gyakran hangoztatott kritikában, hogy a végérvényesen rögzített, úgynevezett metafizikai/vallási vagy biológista emberkép nem vet számot a kulturális, történelmi és individuális különbségekkel, és erősen korlátozza az emberek szabad és autonóm

¹⁷⁶ I. m. 45.

döntéseit. Csakhogy a jó élet „erősen homályos elmélete” nem a metafizikai bizonyosságra épül, hanem az emberi önmegértés és önteremtés változó történelmi alakzatainak „minimalista fundamentumát” szeretné láthatóvá tenni, hogy felismerhetőkké váljanak az egymástól eltérő tradíciók és kulturális értékek közös jegyei. Martha Nussbaum javasolja, hogy forduljunk Arisztotelészhez, aki a *Nikomakhoszi etikában* azt írta: emberi mivoltunk egyik legnagyobb adománya, hogy tőlünk távol élő és más szokásokkal rendelkező emberek gondjait és örömeit is meg tudjuk érteni. „Mindenki tapasztalhatja utazásai közben, hogy mennyire közeli és kedves mindenki a másik számára.”¹⁷⁷ A jó erősen homályos elmélete is ilyenféle rokonságokról beszél. „Ebből a szempontból ez nagyon általános, ideiglenes, de meghatározott értékítéleteket is tartalmazó elmélet, mert magában foglalja a tudást, hogy az emberi élet bizonyos vonatkozásai különös jelentésűek. És ezek hiányában sem önmagunkat, sem a többi embert nem ismernénk meg. Nem tudnánk, hogy voltaképpen kik is vagyunk.”¹⁷⁸ Az emberi lét alapstruktúrái leginkább a „nagy elbeszélésekben”, azaz a mítoszokban, a vallási alapszövegekben és irodalmi művekben jelennek meg igazán plasztikusan. Ezekben a történetekben közös, hogy az ember arra keresi a választ, mit jelent olyan, előzetesen nem (vagy csak minimálisan) definiált lénynek lenni, aki az istenek és az állatok közötti „üres helyet” foglalja el. Hozzá tartozik a természethez, meg nem is. Noha az embernek nevezett lény különleges képességekkel rendelkezik, mégis rendkívül

¹⁷⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. (1155a) Ford.: Szabó Miklós. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987. 216.

¹⁷⁸ Nussbaum, Martha C.: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999. 47. Angolból fordította Ilse Utz.

sebezhető.¹⁷⁹ A görög mítoszok és tragédiák számtalan története tanúskodik arról, hogy az ember számára leginkább a halhatatlan és szinte sebezhetetlennek tűnő istenek jelentik az „alapvető referenciát”. Csakhogy ezek a sok szempontból irigyelt istenek rendszerint magányosak, és nem ismerik a közösségi létben rejlő „erő-többletet”. „Vegyük például a Küklopszokat. Emberi alakú és formájú lények, de izoláltan, a közösségtől távol élnek, és hiányzik belőlük a mások szükségleteire reagálás képessége, illetve a közösség felé nyitott, emberi kapcsolatok érzése.”¹⁸⁰ Ami a legfontosabb, hogy ezekben a „nagy elbeszélésekben” tetten érhetők az emberi élet konstitutív feltételei és legfontosabb összetevői. Ezek minden korban és kultúrában jelen vannak. Egyformán érvényesek mindenkire, éljen az ember indiai faluban vagy éppen Chicagóban. A Nussbaum által összeállított lista vagy katalógus voltaképpen nyitott végű halmaz, amelyet lehet bővíteni, kiegészíteni vagy specifikálni.

A lista első helyén a *halandóság* áll.¹⁸¹ Mindannyian tisztában vagyunk azzal, hogy előbb-utóbb meghalunk. Ez nem zárja ki, hogy ne próbálnánk meg elnyomni vagy elfojtani magunkban saját halálunk gondolatát, és olykor eljátszani az örök élet lehetőségével. De ha egyszer mégis úgy adódna, hogy olyan „antropomorf lénnel” találkozánk, akiről bizonyosodna, hogy halhatatlan, akkor őt már nem tekintenénk a „mi fajtánkhoz” tartozónak. Nagyjából ugyanígy reagálnánk akkor is, ha olyan halandó lénnel találkozánk, aki nem vágyik arra, hogy elkerülje a halált, vagy ellenkezőleg: mindenáron a halhatatlanság elérésére törekszik.

¹⁷⁹ Goldstein, Pierre: *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum*. PUF, Paris, 2011.

¹⁸⁰ Nussbaum, i. m. 48.

¹⁸¹ I. m. 50.

A lista második helyén az *emberi test* található. Minden ember meghatározott testben él, amelynek sebezhetősége és lehetőségei lényegében minden korban és társadalomban ugyanazok. Saját testünket persze annyira megszokjuk, hogy könnyedén elfeledkezünk arról, hogy az minden más testtől (vagy a testnélküliségtől) különbözik, pedig testi adottságaink jelentősen befolyásolják életlehetőségeinket. Az ugyan igaz, hogy a testtapasztalás kulturálisan meghatározott, de az emberi test alapszükségletei már nem kultúrafüggők, és ez a tény határt szab a lehetséges tapasztalatoknak, még akkor is, ha ezeket a határokat szeretnénk minél messzebbre tolni. Nussbaum négy pontban foglalja össze a test alapszükségleteit. Ide tartozik az *evés és az ivás szükséglete*, a *védelem szükséglete*, a *szexuális vágyak* és a *mobilitás igénye*. Ez utóbbi alapszükséglet lényegét így foglalja össze: „Mi emberek – miként azt egykor a régiek mondták – kétlábú, toll nélküli lények vagyunk, ami azt jelenti, hogy életformánk részben abban áll, hogy az egyik meghatározott helyről átkerülünk a másikra, és nem feltétlenül csak az általunk készített eszközök segítségével, hanem elsősorban saját testünk ’mozgatásával’. Az emberek szívesen mozognak, és nem veszik jó néven, ha ebben korlátozzák őket. Ha egy antropomorf lény – feltéve, hogy az illető nem mozgássérült – úgy döntene, hogy születésétől haláláig egy helyben marad, a mi szemünkben aligha számítana igazi emberi lénynek, mert egy mozdulatlan élet semmiképpen sem lehet teljes értékű emberi élet.”¹⁸² Ebből az idézetből nagyon jól látható, mennyire közérthetően, ugyanakkor nagyon meggyőzően fogalmaz az amerikai filozófus. Akár az általános iskolás gyerekek etika tananyagában is helye lehetne az eszmefuttatásának.

¹⁸² I. m. 51.

Ugyancsak alapszükséglet az *öröm és a fájdalom átélésének képessége*. Kétségtelen, ezek kifejezési formái erősen kultúra-függők. Noha valószínű, hogy az idegenkedés a fájdalomtól mint alapvető rossztól jórészt „biológiai” adottság, nem tanult viselkedés. „Mégis, egy olyan társadalom, amelynek tagjaiból hiányzik az idegenkedés és félelem a fájdalomtól, az emberi határokon túl létezne.”¹⁸³ Mindannyian rendelkezünk bizonyos *kognitív képességekkel*, elsősorban a *tapasztalás*, a *képzelet* és a *gondolkodás* képességével. Már Arisztotelész állította, hogy a „tudásra törekvés” az embernek nevezett lény egyik legfontosabb specifikuma. Nyitott kérdés, hogy azok az embertársaink, akik balesetben vagy valamilyen betegségben elveszítik ezeket a képességeket, továbbra is valódi emberi életet élnek-e.¹⁸⁴ Nussbaum sejtetni engedi, hogy a többi ember jóakarátú segítségével nagyobb részt pótolni lehet ezeket a veszteségeket. „De az biztos, hogy számunkra érthetetlen lenne egy olyan társadalom, amelynek tagjaiból teljesen hiányzik a tapasztalás, a képzelet és a gondolkodás képessége. Ilyen világot nem tekintenénk valódi emberi társadalomnak (...)”¹⁸⁵

Az emberi élet alapstruktúrájából nem hiányozhatnak a *kora gyermeki fejlődés* speciális szükségletei sem. Minden ember éhes és szomjas csecsemőként kezdi életét. A kiszolgáltatottság és a másoktól függés mikéntje ugyan társadalmaként eltérő, mégis léteznek olyan átfogó tapasztalatok, amelyek nélkülözhetetlenek egy „normális érzelmi világ” ki-fejlődéséhez. Ez kell ahhoz, hogy megérthessük

¹⁸³ I. m. 52.

¹⁸⁴ Nussbaum többször is példaként említi Sessa nevű lányát, aki veleszületett agybénulásban és súlyos mentális retardációban szenved, ezért állandó gondoskodást és felügyeletet igényel. Lásd még Goldstein, i. m. 89.

¹⁸⁵ I. m. 52.

embertársaink gondját-baját, együttérezzünk a szenvedőkkel és együtt tudjunk örülni a boldogokkal.¹⁸⁶

A *gyakorlati ész képessége* azt jelenti, hogy rákérdezünk a jó és értelmes élet mikéntjére, és – legalábbis a magunk módján – megpróbálunk válaszokat találni rá. De ezen túlmenően igyekszünk is megvalósítani a magunk elé tűzött célokat. Ez az általános képesség sokféleképpen konkretizálódhat, és rendszerint számos más képességgel (emocionális, imaginációs, intellektuális) társul. „De olyan lény, akiből mindez teljesen hiányzik, egyetlen kultúrában sem számítana teljes értékű emberi személynek.”¹⁸⁷ Fontos képesség az *összekapcsoltság a többi emberrel*. Embertársainkat nem izolálattaként, hanem mindig valamilyen közösség tagjaiként látjuk. De *összekapcsoltak vagyunk más lényekkel és a természet egészével is*. Nem mi vagyunk az egyetlen élő faj a világon, mindennapjainkat is növények és állatok társaságában éljük. Ha olyan lénnyel találkozánk, aki semmilyen különbséget nem tesz az állatok és kövek közt, számunkra idegen maradna, nem tekintenénk embernek. A *játék és a humor* is szorosan hozzátartozik az emberi élethez. Ennek ugyan sokféle változata lehet, mégis nyilvánvaló, hogy a nevetés kultúrákon átívelő emberi képesség. Ha egy kisgyermek nem játszik és nem nevet, az valamilyen mentális zavar jele, ami megakadályozhatja, hogy felnőttként teljes értékű életet éljen. Az *izolált létezés faktuma* azt jelenti, hogy bármennyire is közösségi lény az ember, számot kell vetnie a ténnyel, hogy

¹⁸⁶ „Ha egyszer olyan, látszólag embernek tűnő lényekkel találkozánk, akikről kiderülne, hogy sohasem voltak csecsemők, és ebből következően sohasem tapasztalták meg az extrém függőség, a kiszolgáltatottság vagy éppen a szeretet érzését, könnyen arra a következtetésre jutnánk, hogy ezeknek a lényeknek az életformája oly mértékben különbözik a miénktől, hogy őket már nem tekinthetjük a fajtánkhoz tartozónak.” I. m. 53.

¹⁸⁷ I. m. 53.

születésétől a haláláig saját útját járja. „Minden ember csak a saját fájdmát érezheti (...) és minden ember csak a saját halálát halhatja. Ha átsétálunk egy téren, automatikusan senki sem követ. Ha megszámoljuk, hány ember tartózkodik azon a téren, nem nehéz megállapítani, hol kezdődik az egyik, és hol ér véget a másik.”¹⁸⁸ Nussbaum tudja, hogy ez közhelyszerű megállapítás, de olykor mégis érdemes erre az evidenciára emlékeztetni, hiszen ma is léteznek társadalmak és kultúrák, amelyek az „individualizmus”-nak ezt a legelemibb formáját is tagadják. Végezetül a *radikális intimitás* szükséglete is elválaszthatatlan az emberi létezésről. Mindenkinek szüksége van zárt térre vagy „kuckóra”, ahol néha egyedül lehet a gondolataival, emlékeivel és terveivel. Olykor arra vágyunk, hogy felkeressük a helyet vagy környéket, ahol születtünk, ahol eltöltöttük gyermekkorunkat, ahol az első barátságok, szerelmek szövődtek. Amiket „enyémnek” nevezek, nem pontosan ugyanazok, mint amit mások is így neveznek. Valójában nem is tárgyak anyagi értéke az, ami fontos, hanem a velük kapcsolatos élmények és emlékek „abszolút intimitása”.

De van egy második küszöb is, amely voltaképpen a határt jelöli ki: alatta ugyan rendelkezhetünk az emberi életre jellemző tipikus funkciókkal, de ez az élet nem jó és boldog. Eggyel följebb kell tehát lépnünk, ahol láthatóvá válnak a „minimálisan jó és boldog élet” normatív eszméjének legfontosabb összetevői.

Nussbaum tíz (plusz egy) alapképességet sorol fel, amelyek elsősorban nem cselekvési módokat, hanem a „jó törvényhozó” céljait foglalják össze: 1) képesnek kell lennünk teljes értékű életet élni. Hogy ne haljunk meg „idő előtt”, illetve ne kelljen elviselnünk, hogy életünk olyan szintre

¹⁸⁸ I. m. 55.

redukálódik, ami nem nevezhető emberi életnek; 2) testi egészség, vagyis a képesség, hogy örüljünk a jó egészségnek, megfelelően táplálkozzunk és legyen biztonságos hajlékunk; 3) képesség, hogy a felesleges fájdalmat elkerüljük, és örömteli élményeket szerezzünk; 4) képesség, hogy mind az öt érzékszervünket használjuk, továbbá legyen képzelőerőnk, tudjunk gondolkodni és ítéleteket alkotni; 5) képesség, hogy tudjunk megfelelő kapcsolatokat teremteni a rajtunk kívüli világgal, dolgokkal és emberekkel. Tudjuk szeretni azokat, akik rólunk gondoskodnak, hogy távollétük fájdalommal és hiányérzettel töltsön el; 6) a gyakorlati észhasználat képessége, azaz legyen fogalmunk a jó élet mibenlétéről, és életünket lehetőleg ennek megfelelően tudjuk berendezni; 7) képesek legyünk a többi emberrel szövetségben élni, megfelelő családi és társadalmi kapcsolatokat kialakítani; 8) képesek legyünk együtt élni az állatokkal, a növényekkel és a természet egészével. Segíteni tudjunk minden rászoruló élőlényen; 9) képesek legyünk nevetni, játszani és az általunk végzett tevékenységekben örömet találni; 10) képesség, hogy a saját életünket élhessük, ne azt, amit mások diktálnának; 10a) képesség, hogy életünket saját környezetünkben és saját kontextusunkban élhessük.

A képességek fenti listája alapvető. „Azt állítom, hogy ha ezeknek a képességeknek bármelyike hiányzik, komolyan megkérdőjelezhető, valóban emberi élet-e az, mutasson bármi mást a látszat.”¹⁸⁹ Ugyanakkor a képességek között mégis kitüntetett szerepe van a gyakorlati észhasználat képességének. „A gyakorlati észnek sajátos architektonikus funkciója van. A gyakorlati ész minden cselekvést és tervet áthat, hogy ezek jó és teljes értékű emberi élet keretei között

¹⁸⁹ Nussbaum, i. m. 58. Ezt a mondatot szinte szó szerint megismétli a szerző *Az emberi képességek, női emberek* című tanulmányában is. Lásd Nussbaum, i. m. 201.

valósuljanak meg.”¹⁹⁰ Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az alap-képességek megléte vagy hiánya nemcsak az egyén szempontjából fontos: egyben a „jó minimalista elméletének” alapja, amelyre a törvényhozónak tekintettel kell lennie. Úgy szólván minden emberi cselekvés túlmutat a cselekvő individuum aktuális céljain, hiszen bármit is teszünk, mindig szociális lényként tesszük. Ambícióink, életterveink és vágyaink rendszerint befolyásolják a bennünket körülvevő embertársaink életét. A John Rawls által képviselt liberális igazságosság-elmélettől sem idegenek ezek a gondolatok. Csakhogy, amíg Rawls számára az aktuálisan rendelkezésre álló anyagi és szimbolikus javak igazságos elosztása a lényeg, Arisztotelész és Nussbaum figyelme azokra a „csak potenciális javakként” létező képességekre is kiterjed, amelyek ahhoz szükségesek, hogy embertársainknak esélyük legyen autonóm és boldog élet kialakítására. A Rawls és Nussbaum álláspontja közötti különbséget Herlinde Pauer-Studer fogalmazza meg: „Az egyenlőség kérdését tárgyaló elméletnek azt is figyelembe kell vennie, hogy mire szolgálnak az emberek rendelkezésére álló javak, és hogyan válnak ezek olyan pozitív szabadságokká, amelyek tekintettel vannak az egyéni életkörülmények közötti különbségekre.”¹⁹¹ Például egy mozgássérültnek „többség-javakra” van szüksége, hogy a lakóhelye és a munkahelye közötti távolságot megtegye. Az ugyan joggal állítható, hogy a képességek karbantartásáról és folyamatos fejlesztéséről elsődlegesen mindenkinek saját magának kell gondoskodnia, hiszen végül is ebben áll az emberi szabadság és az autonóm életvezetés lényege. De látni kell, hogy ez a feladat kivitelezhetetlen az állam aktív szerepvállalása nélkül. Az államnak segítenie kell a polgárokat,

¹⁹⁰ I. m. 60.

¹⁹¹ Pauer-Studer, Herlinde: *Einleitung*. In: Nussbaum, i. m. 19.

hogy az arisztotelészi felosztásban szereplő belső és külső emberi képességek harmonikusan összekapcsolódjanak a mindennapi életben. „A belső képességek (test, lélek és jellem) olyan tulajdonságok, amelyek lehetővé teszik az emberek számára, hogy kifejezzék önmagukat, azaz különböző, általuk sokra értékelt tevékenységben vegyenek részt. A külső képességek magukban foglalják a belső képességeket, továbbá azokat az anyagi javakat és társadalmi feltételeket, amelyek garantálják, hogy az individuumok által értékesnek ítélt tevékenységek valósággá váljanak.”¹⁹²

Az államnak nem elsődleges feladata, hogy célokat és végrehajtandó feladatokat írjon elő a polgároknak. Aki ezt az álláspontot képviseli, az a paternalizmusra szavaz, mondja Nussbaum. Viszont az már igenis feladata, hogy a polgárok által ambicionált értelmes célok realizálását a lehető legnagyobb erőforrásokkal támogassa. A szerző az államra háruló feladatok közül kiemeli az értelmes *munkalehetőség* biztosítását a lehető legtöbb ember számára, egyrészt hogy lehetőleg minél kevesebb embertársunk szoruljon megalázó segélyre vagy alamizsnára, másrészt legyen fizikai és mentális erőnk részt venni a közösségi élet változatos formáiban. Fontos, hogy az állam garantálja a *magántulajdonhoz való jog* elemi formáit. Arisztotelész és Nussbaum egyaránt úgy látják, hogy a földbirtok, a pénz és a vagyontárgyak önmagukban nem feltétlenül rendelkeznek értékkel. Sőt, a nagy vagyoni különbségek gyakran szembe is állítják egymással a különböző társadalmi csoportokat. De a történelmi tapasztalat egyúttal azt is igazolja, hogy szükségünk van – ha másért nem, legalább valamiféle „lelki biztonságérzet” kedvéért – bizonyos anyagi javakra, amelyek fölött kizárólag mi rendelkezünk. Arisztotelész is azt mondja, hogy az emberek „(...) legkevésbé

¹⁹² Nussbaum, i. m. 62.

törődnek azzal, aminek a legtöbb gazdája van: a magáéval mindenki a legjobban törődik, a közössel már kevésbé, vagy csak amennyire őt illeti, és mert úgy gondolják, hogy úgyis törődik vele valaki más (...).¹⁹³ Arisztotelész és Nussbaum természetesen nem arra gondolnak, hogy le kellene mondani a köztulajdonról; csak arról van szó, hogy az emberi képességek realizálása és a személyes autonómia megőrzése kiszámítható és stabil anyagi háttér nélkül nehezen képzelhető el. A tulajdonnal kapcsolatos arisztotelészi fejtegetések szoros kapcsolatban vannak a görög bölcselelő „közösségelvű” politikai filozófiájával, azaz a politikai részvétel szabadságával és kötelezettségével. Arisztotelész szerint a mérsékelt demokrácia (*politeia*) nem a hatalomnélküliség (*anarchia*) állapota, hanem olyan politikai berendezkedés, amelyben azok, akik T_1 időpontban – akár választás, akár sorshúzás eredményeképpen – hatalomra kerültek, „uralkodnak”, míg a többiek engedelmeskednek, viszont T_2 időpontban (egy újabb választást követően) meg is fordulhatnak a szerepek. A lényeg, hogy minden szabad polgár (kivéve a nőket!) vagy az aktuálisan hatalmon lévőkhöz, vagy az irányítottakhoz tartozik. Ez azt is jelenti, hogy minden polgárnak kétféle politikai képességgel kell rendelkeznie: alkalmas legyen az irányításra, és arra is, hogy másoknak engedelmeskedjen. Ha az emberek többségében mindkét képesség jelen van, ez szinte automatikusan kizárja a despotizmus létrejöttét. A despota ugyanis csak parancsolni szeret, de képtelen engedelmeskedni. Nussbaum politikai filozófiája erősen támaszkodik az arisztotelészi örökségre, de néha az eltérésekről is ír.¹⁹⁴

¹⁹³ Arisztotelész: *Politika* (1261b). Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 99. Ford.: Szabó Miklós.

¹⁹⁴ Természetesen az amerikai filozófus nem feltétlenül csak az ismerés hangján nyilatkozik Arisztotelész munkásságáról.

Az aktív részvétel (participáció) előmozdítása a politikai életben és a köznevelés megszervezése ugyancsak jórészt állami feladat. Így látta ezt már Arisztotelész is, amikor a szabad athéni polgároknak azt tanácsolta, hogy legyenek barátságosak a politikai jogokkal nem rendelkező idegenekkel, és szomorúan konstataálta, hogy az idegenek nem tudnak teljes értékű életet élni.¹⁹⁵

Az amerikai filozófusok rendszerint saját hazájukat tekintik a demokrácia és szabadság ideál-tipikus államának. Nussbaum ebben különcknek számít, mert írásait olvasva úgy tűnik, mintha napjaink politikai rendszerei közül a skandináv szociáldemokráciát becsülné a legtöbbre. Véleménye szerint a svédek és a finnek tanultak a legtöbbet Arisztotelész állam- és közösségszervezési elképzeléseiből. „A jólét mérésének skandináv megközelítése abból az alapvetően intuitív felismerésből indul ki, hogy az ember olyan aktív lény, aki különböző területeken szeretne jól élni és értelmesen tevékenykedni. A komponensek egyikét sem lehet redukálni.

Például határozottan elutasítja a görög bölcseleőnek a rabszolgákkal és nőkkal kapcsolatos – legalábbis a mából nézve – erősen lekezelő álláspontját. Az egyik írásában olvashatjuk: „Arisztotelész számomra nem jelent feltétlen tekintélyt, elsődlegesen orientációs pont. A cél az igazság kimondása, nem pedig Arisztotelész tekintélye. A filozófiai hagyománnyal való szembesülést tekintem az igazsághoz vezető legjobb útnak, mivel ez hozzásegít gondolkodásom megerősítéséhez és annak megtalálásához, hogy mit kell valójában igazságnak tekintenünk (...). Rajtam kívül még sok embernek kellene kideríteni, mit mondott Arisztotelész, és érdemes lenne kizárólag ennek a feladatnak szentelnie életét. Az én munkám csak egyike a lehetséges értelmezéseknek.” Idézi Schmidhuber, Martina: *Ist Martha Nussbaums Konzeption des guten Lebens interkulturell brauchbar? Einige interkulturelle Aspekte des Fähigkeitenansatzes. Forum Polylog*, 2010. (23). 103. https://www.polylog.net/fileadmin/docs/polylog/23_forum_schmidhuber.pdf

¹⁹⁵ Tudjuk, hogy Arisztotelész maga is bevándorlóknak (azaz metoikosznak) számított Athénban.

Ezért az emberi jólét minden mércéjét csak többes számban lehet megfogalmazni.”¹⁹⁶ Ehhez kapcsolódóan ismerteti a svéd Robert Erikson és a finn Erik Allardt munkáit, amelyek a boldog és szabad élethez szükséges képességeket elemzik, és jól mutatják, miként él tovább az arisztotelészi örökség a skandináv szociáldemokrata társadalomeszményben. Nussbaum általában elismerően szól ezekről a munkákról, de a hiányosságaikra is rámutat. Az a legfontosabb kifogása, hogy a szükségesnél nagyobb mértékben fordítanak hátat a liberalizmusnak. És nem is csak a gazdasági liberalizmus radikális egoizmusát utasítják el, amit egyébként maga Nussbaum is megtesz, de a szociális liberalizmus „szelídebb” változatát is. Erikson ugyanis azt állítja, hogy a szociális liberalizmus számára csak a nagy szegénység jelent gondot, míg a szociáldemokraták szemében az egyenlőtlenség a legfontosabb probléma. Azaz: ha nincsenek közöttünk nagyon szegény emberek, mondják a szociális liberálisok, akkor már nem jelent különösebb gondot, ha egyébként óriási különbségek alakulnak ki a különböző társadalmi rétegek között. Erikson tehát úgy véli, hogy az államnak folyamatosan felügyelnie kell a piac „szegregációs” mechanizmusait, és minden esetben be kell avatkoznia, ha a különbségek túlságosan érzékelhetővé válnak. Nussbaum korántsem ennyire szigorú a liberalizmussal kapcsolatban, és – talán joggal – óv attól, hogy az állam mondja meg minden állampolgárnak, hogyan kell az igazságosságot és az egyenlőséget értelmezni.

Nussbaum rendkívül eredeti gondolkodó, aki a liberalizmus és az erősen közösségelvű (más néven komunitáriánus) politikai filozófiák kapcsán is határozott kritikákat fogalmaz meg, noha egyik változatot sem utasítja el, inkább egymás korrektívumainak tekinti. „Szelíd liberalizmusát”

¹⁹⁶ Nussbaum, i. m. 83.

legvilágosabban a feminizmus kérdéseit elemző munkáiban fogalmazza meg.¹⁹⁷

Itt érdemes egy pillanatra megállni, és szembesülni a ténnyel, hogy – a közhiedelemmel ellentétben – a liberalizmus és a feminizmus viszonya korántsem felhőtlen. Ezt Nussbaum is elismeri, és azt mondja, a liberalizmussal szembenálló feministák általában három pontban foglalják össze bírálatukat. 1) A liberális tradíció túlzottan individualista, és ebből fakadóan lebecsüli a közösségi összetartozás morális értékeit. 2) A liberalizmus absztrakt ideológia, és ezért nem hajlandó tekintetbe venni a történelmi-társadalmi feltételekből adódó különbségeket. 3) A liberalizmus csak az ész és az értelem teljesítményeire koncentrál, és pontosan ezeket a képességeket szokás igazán „férfiasnak” tekinteni. Vagyis a liberalizmus valójában a maszkulin felsőbbrendűség ideológiai terméke.¹⁹⁸ Noha sok igazság van a bírálatokban, írja Nussbaum, mégis értelmetlen lenne a feminizmust és a liberalizmust egymást kizáró eszmerendszernek tekinteni. Inkább csak arra van szükség, hogy a liberális gondolkodók

¹⁹⁷ Nussbaum feminista filozófiájáról lásd Joó Mária: *Feminista liberalizmus – liberális feminizmus ma: Martha Nussbaum*. Társadalmi Nemek Tudománya, 7. évf. 2. szám (2017), 106–122. Továbbá Beck, Stefanie: *Die Philosophie Martha Nussbaums hinsichtlich ihrer feministischen Ausrichtung*. Södertörns högskola, 2009. <http://sh.diva-portal.org/smash/get/diva2:218977/FULL-TEXT01.pdf>

¹⁹⁸ Erről lásd Stefanie Beck, i. m. 37–41; továbbá Joó Mária tanulmányának *A liberalizmus történelmi érdeme és vakfoltja* című fejezetét. I. m. 107–113. Az első liberális filozófusok és politikusok még alkalmatlannak tekintették a nőket a közéletbeli részvételre. Szerintük a nők igazi terepe a család. „A magánszféra és a közsféra elkülönülése miatt a feminista elmélet több szempontból kritikát fogalmazott meg a liberalizmussal szemben. Vannak, akik egyenesen alkalmatlannak is minősítették a női érdekek képviselőit, míg mások továbbfejleszthetőnek tartják, ha integrálja a jogos feminista kritikát.” I. m. 108.

ismerjék el: az emberi természet sokkal összetettebb, sem-
hogy kizárólag a racionális kalkuláció képességével lehessen
meghatározni.

De látni kell, hogy Nussbaum nemcsak a liberalizmus szél-
sőségesen egocentrikus és individualista változatait bírálja,
meglehetősen bizalmatlan a manapság oly divatos multikul-
turalizmus, illetve etnikai relativizmus teljesítőképeségével
is. Sőt, ez utóbbi eszmerendszert problematikusabbnak te-
kinti, mint a liberalizmus klasszikus és ökonomista változa-
tait.

A multikulturalizmus tulajdonképpen gyűjtőfogalom,
amely számos, egymással sokszor nehezen összeegyeztet-
hető, a kollektív elismerésre irányuló törekvést foglal magá-
ban. Vegyük példának a posztkoloniális vagy kulturális ta-
nulmányok elkötelezettjeit, akik az egykori gyarmatosítók
által elnyomott kisebbségek alávett helyzetéből értelmezik
a társadalom, a kultúra és a politika kérdéseit, vagyis az „ál-
dozat pozíciójába” helyezkedve, egy alternatív „lokális világ-
történelmet” próbálnak elmesélni. Innen nézve: az európai,
úgynevezett fehér (és maszkulin) kultúra képviselői méltá-
nytalanok és intoleránsak a nem európai kultúrákkal szem-
ben, mert folyamatosan saját kulturális és civilizációs kánon-
jaikat kéri számon rajtuk, amelyeket a nem európai
kultúrák nem, vagy csak deficites formában tudnak teljesí-
teni. Manapság az amerikai és nyugat-európai egyetemeken
oktató tudósok szemében – a mindenkre kötelező politikai
korrektség normájára hivatkozva – nagyon haladónak tűnik
az általános elvárás, amely szerint mindent meg kell ten-
nünk, hogy a harmadik világban élő embertársaink megőriz-
hessék tradicionális életformájukat, értékrendjüket. Kétségtelen,
ez az álláspont számos közösségelvű évről-
támaszkodhat, ráadásul rendszerint az „ősidők óta beágya-
zott életmódokra” hivatkozhatnak. Csakhogy a szép eszmék

a gyakorlatban gyakran abszurd következményeket eredményeznek. Az *Emberi képességek, női emberek* című írásában Martha Nussbaum az egyik francia néprajzkutató bizarr okfejtésével illusztrálja a relativista fundamentalizmus veszélyeit. Az egyik tudományos konferencián a tudósnő többek között azt állította, hogy Indiában az angol gyarmati uralom idején bevezetett kötelező himlőoltás lényegében tönkretette a gyógyító istennő, Sitala Dévi kultuszát (tudniillik a himlőjárványok idején az indiaiak azért imádkoztak ehhez az istennőhöz, mert tőle reméltek segítséget), így a gyarmatosítók az egyik pótolhatatlan értéküktől fosztották meg az ott élőket. „Ekkor a konferencia egyik résztvevője (talán éppen én) megjegyezte, hogy mégiscsak jobb lehet egészségesnek, mint betegnek lenni. És mindenképpen kívánatosabb életben maradni, mint meghalni. Ezekre az ellenvetésekre a következő hűvös válasz érkezett az előadó részéről: a nyugati orvostudomány csak olyan bináris oppozíciókban tud gondolkodni, mint betegség/egészség, élet/halál. De ha hajlandók vagyunk lemondani erről a szemellenzős gondolkodásról, megérthetjük a miénktől eltérő indiai kultúra belső értékeit.”¹⁹⁹ S ezen a ponton emelkedett szólásra a kongresszuson szintén jelenlévő marxista filozófus és történész, Eric Hobsbawm, aki egyre kényelmetlenebbül érezte magát az előbb idézetthez kísértetiesen hasonló előadásokat és diszkusziókat hallgatva, és hozzászólásában maró gúnnyal reflektált a feltétlen hagyománytisztelet és a kulturális relativizmus bajnokainak kijelentéseire. Az angol történész az ott lévők emlékezetébe idézte a hagyománytisztelet nevében elkövetett történelmi bűnök sokaságát. Utolsó példája „az árja

¹⁹⁹ Nussbaum, Martha: *Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen*. In: Nussbaum, Martha: *Gerechtigkeit...*, 180. Ezt a példát Reese-Schäfer, Walter is idézi. Lásd *Was ist Kommunitarismus?* Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1994. 106–107.

germán kultúra értékeire” hivatkozó német nemzetiszocializmus volt. Eric Hobsbawm hozzászólása hatalmas káoszba fulladt, és a teremben tartózkodó, többségükben a kommunitarizmus és a multikulturalizmus eszméi iránt elkötelezett tudósok – nyilván a nyugati kultúra központi értékének számító tolerancia nevében – azt követelték, hogy Hobsbawm azonnal hagyja el a termet.²⁰⁰

A multikulturalizmus „közösségelvű” túlzásai feltűnő hasonlóságot mutatnak a kortárs etnopluralizmus szélsőjobb-oldali változatának felfogásával, kiváltképpen az Alekszandr Dugin által képviselt Új Eurázsia-eszme sajátos „toleranciaértelmezésével”. Mint a multikulturalizmus hívei, Dugin is azt állítja, hogy az emberi jogok valódi hordozója nem az individuum, hanem a közösség. Ugyanakkor megkülönbözteti az úgynevezett organikus (autentikus) és a mesterséges (inautentikus) közösségeket. Organikus közösség lehet egy vallási, törzsi vagy nemzeti közösség, míg mesterséges, illetve természetellenes közösségekhez tartoznak a melegek vagy a transzneműek. A természetellenes közösségekről nem is érdemes komolyan beszélni, mondja. Ami az organikus közösségeket illeti, az orosz filozófus úgy látja, hogy itt az individuumoknak teljesen alá kell vetniük magukat a föléljük rendelt közösség szabályainak. Egyik munkájában meglepő őszinteséggel foglalja össze bizarr álláspontja lényegét. „Egy afrikai törzs számára az eurázsiai mondializmus (vagyis az orosz geopolitikai érdekeknek megfelelő „egyetemességeszme” logikájának engedelmesskedni – K. L. A.) azt jelenti, hogy a törzs tagjai minden további nélkül ragaszkodhatnak hagyományaikhoz. Például a kannibalizmushoz (már amennyiben ez a hagyományuk részét képezi). Ugyanez vonatkozik a beavatás intézményére is (...). Ha a szóban forgó afrikai

²⁰⁰ Nussbaum, i. m. 180.

törzs más vallásra, illetve kulturális modellre szeretne áttérni, akkor legyen joga ennek megfelelően dönteni. Ennek a törzsnek csak az lenne megtiltva, hogy kárt okozzon az eurázsiai birodalomnak, és ezzel annak stratégiáját a levegőbe röpítse, illetve hogy a törzs tagjai hamburgert vegyenek és fogyasszanak, hogy pálmakunyhókban Michael Jackson-számokat hallgassanak, és úgymond az 'emberi jogok nevében' álmodozzanak a szabadpiaci viszonyok bevezetéséről.”²⁰¹ Vagyis a szomszédodat gond nélkül elfogyaszthatod vacsorára, de a hamburgert nem!²⁰²

Dugin nézetei még a radikálisan jobboldali szerzők körében is az extremitások körébe tartoznak, de az utóbbi évtizedekben számos más (és korántsem szélsőséges) kritikus hang is megszólalt a multikulturalizmust érintő vitákban. Ezek közül is kitüntetett hely illeti meg Bassam Tibi álláspontját, aki napjainkban az európai „felvilágosodás-párti” iszlám egyik legfontosabb alakjának számít. A szír/német történész és kultúrfilozófus szintén felhívja a figyelmet a túlhajtott és szélsőséges multikulturalizmus veszélyeire. „A multikulturalizmus gettókat teremt. Ugyanakkor egyetlen gettót lakót sem kötelez az értékconszenzusra törekvő imperatívusza. Pedig konszenzus nélkül a különböző kulturális csoportok képtelenek békésen egymás mellett élni. Egyébként jobban

²⁰¹ Idézi Vladimir Ivanov. Lásd Ivanov, Vladimir: *Alexander Dugin und die rechtsextremen Netzwerke*. Fakten und Hypothesen zu den internationalen Verflechtungen der russischen neuen Rechten. *ibidem*-Verlag, Stuttgart, 2007. 28.

²⁰² Az igazság kedvéért érdemes megemlíteni, hogy az etnopluralista ideológiának nemcsak a Dugin-féle, egészen szélsőséges változatai léteznek. A német/osztrák Új jobboldal egyik legismertebb ideológusa, Martin Lichtmesz az *Etnopluralizmus – Kritika és védelem* című könyvében a megvitathatóság határain belül fogalmaz meg érveket a szóban forgó pozíció mellett. Lásd Lichtmesz, Martin: *Etnopluralismus. Kritik und Verteidigung*. Verlag & Antaios, Schnellroda, 2020.

megfelelne a valóságnak, ha ebben az esetben a multi-etnikai, mintsem multikulturális társadalmakról beszélnénk. A multi-etnikai beállítódás mindig a gettók „mi-csoportjáról” beszél, ezzel ellentétben a kulturális pluralizmus az ész, az interakciók és egymás értékvilágainak kölcsönös megtermékenyítéséről a sokféleség keretei között élő világban.”²⁰³

A „felvilágosult feminizmus” védelmében Nussbaum számos helyen mutat rá a közösség-elvű és a multikulturalista feminizmus következetlenségeire. Az irányzatok képviselőinek gyakori érve szerint nem az a legnagyobb baj, hogy a nőt olyan érzelmileg orientált lényeknek tekintik, akiknek a gyermeknevelés és a ház körüli teendők ellátása az elsődleges feladatuk, hanem hogy a „női képességek” és a nők által végzett feladatok nem kapják meg a megfelelő társadalmi elismerést. Ha a gyermekgondozást, a főzést és a takarítást ugyanolyan presztízsű tevékenységnek ismernénk el, mint a munkahelyit és a szakmai karrierépítést, megszűnne a nemek közötti hierarchia és aszimmetria. Nussbaum nem fogadja el ezt az érvelést, és kitart meggyőződése mellett, hogy nincs értelme kétféle normarendszert felállítani, az egyiket a nőknek, a másikat a férfiaknak. Az amerikai filozófus ebben a kérdésben is az antik bölcselők ősrégi felismeréseit tekinti kiindulópontnak, csakhogy most nem Arisztotelészre, hanem Platónra hivatkozik. Platón szerint férfiak és nők között nem nagyobb a különbség, mint a nőstény és a hím vadászkutya között. A nőstény vadászkutyának szüksége van bizonyos időre, amíg kihordja és felneveli az utódokat, de ezt követően ugyanolyan hatékony vadásszá „lényegül vissza”,

²⁰³ Tibi, Bassam: Zehn Gedanken über die Entromatisierung der Begriffe Volk, Nation und Europa. In: Bormann, Alexander von (Hrsg.): *Volk - Nation - Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1998. 143.

mint a hím. Platón gyakorlatilag minden tekintetben egyenlőnek tekintette a nőket és a férfiakat. Ideális államában lennie kell egy ezerfős női hadseregnek is. A görög mitológiából jól ismert atlétatermetű, harcias nők (*amazonok*), a férfiakat is megszégyenítő bátorsággal küzdenek a csatákban.²⁰⁴ Vagyis, erősíti meg Nussbaum, érdemes Platón álláspontját követni, és nem szabad az egységes emberi természet normatív eszményéről lemondani. Ha a nőket és a férfiakat különböző természetű lényeknek tekintjük, akaratlanul is a biológiai determinizmus csapdájába esünk, és feladjuk az emberi természet egységét valló esszencialista pozíciót.

Ha elfogadjuk ezeket az elveket, kétségünk sem lehet, hogy a kommunitarizmus ideáltipikus változata lényegében feminizmus-ellenes ideológia, mivel a tradícióba ágyazott nők számára lehetetlenné teszi az önálló életvezetés kialakítását és megfosztja őket az autonóm döntések lehetőségétől. Csakhogy a feministák egy része nem tűnik különösebben érzékenynek ezekre az érvekre, mondja Nussbaum. „Sok olyan feminista van, aki a kommunitarizmus egy bizonyos formáját gyakorolja. Szerintem ez nem problémamentes vállalkozás, mert a kommunitarizmus számos változata arra kényszeríti az embert, hogy mindenképpen alkalmazkodjék az adott közösség hagyományaihoz és erkölcsi irányelveihez. Emellett az univerzális normák keresése – mint egykor a felvilágosodásban – általában elmarad. És természetesen ezeknek a közösségeknek a többsége gyakorta azokat az antifeminista hagyományokat örökíti tovább, ahol a nőket a férfiaknak

²⁰⁴ Az izraeli hadseregben már évtizedek óta szolgálnak női katonák. Hasonló a helyzet a világ legtöbb országában, főként az Egyesült Államokban. De még az iszlám vallású iraki kurdok fegyveres erőiben is sok női harcos szolgál. A hírek szerint a katonanők teljesítménye semmivel sem gyengébb, mint a férfiaké.

rendelték alá.”²⁰⁵ Ugyanakkor a közösségelvű felfogásnak vannak komoly értékei, és ezekből a nők sok mindent átvehetnek. Például a szeretet és a barátság értékeit, amelyek elengedhetetlenek, hogy teljes értékű emberi életet élhessünk. De az már elfogadhatatlan, hogy a nők (és természetesen a férfiak) reflektálatlanul alávessék magukat a közösségi tradícióknak.

Nussbaum az emberi természet egyetemes fogalmából és a jó normatív eszméjéből indul ki. Leginkább narratív/hermeneutikai szempontot érvényesít. Ez tehát alapvetően egyetemesség-elvű emberfelfogás, amely szemben áll a kritériumnélküli relativizmussal (például a multikulturalizmus-sal) és azzal a tisztán metafizikai gondolkodásmóddal is, amely nem hajlandó tekintetbe venni a társadalmi és kulturális változásokból fakadó specifikus tényezőket.²⁰⁶

Az emberi élet és cselekvés univerzális normáinak védelme először is azt követeli, hogy a nőket a társadalmi élet egyenrangú szereplőiként mutassuk be – ehhez számos, mélyen belénk gyökerezett előítéllettel le kell számolnunk. „Először is, az érzelem és az értelem között állítólagosan meglévő ellentétet kell megvizsgálnunk, amelyet szinte reflektálatlanul előfeltételeznek. Éppen ezért a továbbiakban azt fogom megmutatni, hogy ez a gyakorta előforduló szembeállítás az érzelmek helytelen felfogásán, illetve az ehhez kapcsolódó téves meggyőződéseken és ítéleteken alapul; és hogy egy adekvátabb interpretáció inkább azt bizonyíthatja, hogy az érzelmek legkevésbé sem akadályozzák olyan univerzális

²⁰⁵ Nussbaum, Martha: *Vom Nutzen der Moraltheorie für das Leben*. Wien, 2000. 90. Idézi Stefanie Beck, i. m. 46.

²⁰⁶ Straßenberger, Grit: *Die politische Theorie des Neoaristotelismus: Martha Craven Nussbaum*. In: Brodocz, André – Schaal, Gary S. (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart II*. Verlag Barbara Budrich, Opladen & Farmington Hills, 2006. 160.

norma kialakítását, amely a nőket egyenrangú és teljes értékű szubjektumokként foglalja magában.”²⁰⁷

5.

Érzelem és értelem szembeállításának nagy hagyománya van, a vélt opposíció a huszadik század társadalomtudományi munkáiban is rendre újjászületik. Nussbaum gyakran emlegeti – mint elrettentő példát – Richard Posner *The Economics of Justice* című, 1981-ben megjelent könyvét, amelyben a chicagói közgazdász és jogfilozófus egy sor döbbenetes állítást tesz. Posner szerint a gazdasági utilitarizmus, hogy döntéseinket és cselekedeteinket a költség/haszon viszonylatnak kell meghatározni, az élet minden területére kiterjeszthető. Vagyis semmiképpen sem racionális a döntés, amikor egy nő két gyereke mellé harmadikat is szülni szeretne. Ugyancsak irracionális az egyetemen bölcsész szakokat (mondjuk klasszika-filológiát) hallgatni, hiszen az ilyen diplomákkal rendelkezők köztudottan csórók maradnak egész életükben. De még az sem észszerű, ha egy anya elhunyt gyermekét gyászolja, hiszen a könnyeivel már úgysem tudja a halottat feltámasztani, ezért jobban teszi, ha valamilyen profitszerző tevékenységgel tölti idejét.

Amikor Posner az érzelmi döntések haszontalan és irracionális jellegét hangsúlyozza, leginkább a nőiesnek tekintett magatartásokkal példálódzik. Nussbaumot elborzasztja okoskodása, és *A nők érzelmei és képességei* című írásában sorra cáfolja az érveket, amelyek az érzelmek haszontalanságát, illetve veszélyességét próbálják bizonyítani.

Elsőként a széles körben elterjedt érv ellentmondásosságáról ír, hogy az érzelmek vak erők, és semmi (vagy majdnem

²⁰⁷ Nussbaum, *Gerechtigkeit...*, 136.

semmi) közül az értelemhez. Az érzelmek irracionálisak, mondják a kritikusok, a reflexiót nélkülöző energiák, amelyek a széllekedésekhez, illetve a tengeráramlatokhoz hasonlóan magukkal ragadják az embert. Némelyek ehhez még azt is hozzátézik, hogy az érzelmek „állatias” eredetűek. „Ez a felfogás gyakorta azzal az elképzeléssel társul, hogy az érzelmek igazából ’nőiesek’, ösztönjellegűek, és nem is tartoznak az emberi mivolt lényegéhez.”²⁰⁸ Az értelem viszont „férfias”. Az esszencialista dogmatizmusnak nemcsak efféle pszichologizáló változatai léteznek. A nyugati filozófia legismertebb munkáiban, de akár a kínai vagy az indiai filozófiában is érvelnek az érzelmekkel szemben. Platón, Epikurosz vagy Spinoza úgy vélik, az érzelmek szoros kapcsolatban vannak az ítéletekkel. Számukra egy hibás ítélet nem ellentét az értelemmel, csak *hamis*. Mert az érzelmi alapon hozott ítéletek túl nagy jelentőséget tulajdonítanak a kívülálló személyeknek és eseményeknek, amelyeket a cselekvő már nem képes kontrollálni. Az effajta ítéletek inkább az ember sebezhetőségéről és kiszolgáltatottságáról tanúskodnak. Szókratész vagy a sztoikusok viszont azt tanították, hogy nem kell a rajtunk kívül álló dolgoktól félni, hiszen a jó emberrel nem történhet semmi rossz: szilárd és állhatatos jellege minden külvilágból érkező bajtól megvédi. A két álláspont különbsége, írja Nussbaum, hogy az első az érzelmeket velünk születettnek tekint, az utóbbi szerint az érzelmeket tanulással sajátítjuk el, tehát nem lehetetlen megszabadulni tőlük. Nussbaum szerint, noha az érzelemellenesség második, „sztoikus” változata jóval megalapozottabb, mint az első, mégsem fogadható el. Az „elégedettség önmagunkkal” fontos érték lehet, de ha egyúttal a többi embertársunk velünk

²⁰⁸ Nussbaum, Martha C.: Gefühle und Fähigkeiten von Frauen. In: Uő. *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Ford.: Ilse Utz. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2014. (8. kiadás), 137.

kapcsolatos állásfoglalásainak negligálásával jár, már igen-csak problematikus.

A harmadik ellenvetés azt mondja, hogy az érzelmeknek megvan a maguk szerepe a magánéletben, de a nyilvánosság terében nem lehet helyük. Ennek a felfogásnak a továbbgondolása jelenik meg a negyedik ellenvetésben, hogy az érzelmek kiterjesztése a nagyobb társadalmi csoportokra (például a marxista osztályszolidaritás) ellentmond a pártatlan ítékezés normatív eszményének. Az ötödik és egyben utolsó ellenvetés nem általában az érzelmekkel, hanem kifejezetten az érzéki és romantikus szerelemmel kapcsolatos. Némelyik erkölcsfilozófia a félelemnek, a részvétnek, a reménynek és a testvéri szeretetnek pozitív értéket tulajdonít. Olykor még a pártatlanságra felelködött bírák is úgy vélik, hogy a „racionális és értelemorientált” bírósági gyakorlatban összhangba lehet hozni az értelemi és érzelmi szempontokat. Viszont a romantikus szerelemmel kapcsolatban a szkeptikus hangok dominálnak. A legtöbben úgy tartják, hogy a szerelem és az erotikus szenvedélyek elvakítják az embert, és aláássák a közsférát. „Szerintem ez a kritikai észrevétel jelenik meg Adam Smith *Az erkölcsi érzelmek elmélete* című munkájában is – egy olyan elméletben, amely egyébként az érzelmeket a racionális gondolkodás és ítéletalkotás fontos alkotórészének tekinti.”²⁰⁹ Smith szerint a szerelemben valamilyen titokzatos, irracionális erő rejlik, amelyet lehetetlen társadalmilag értelmezni, ráadásul az elvakult szerelmes nem is érdeklődik a kívülág iránt. Az effajta érzelmek erkölcsileg irrelevánsak, és kivonják magukat a közösségi kommunikáció szabályai alól. Ha például egy szerelmes embert arra kérnek, hogy mondja már meg, miért szerelmes X-be vagy Y-ba, sohasem tud racionális válasszal szolgálni. Csakhogy ezek a kritikák

²⁰⁹ I. m. 142.

önleplezők azok számára is, akik az érzelmi irracionálisitást mindenáron a nők nyakába varrnák. Hiszen általános tapasztalat, hogy a férfiak legalább annyira lehetnek „elvakult szerelmesek”, mint a nők.

Nussbaum igyekszik mind az öt érzelmellenes álláspontot részleteiben is cáfolni. Először is, nem áll meg az a vád vagy kritika, hogy az érzelmek teljesen irracionálisak. Minden érzelmnek van konkrét tárgya, vagyis az „érzelmi mozgás” intencionális tartalmú. Rendszerint nem általában szeretünk vagy gyűlölünk valakit, hanem érzelmeink konkrét személyre vagy személyekre irányulnak. A szomorúság, a részvét, a remény vagy a harag érzéseit meg kell különböztetnünk az olyan testi szükségletektől vagy késztetésektől, mint amilyen az éhség vagy a szomjúság. „A haragom nemcsak erős impulzus, amit el lehet intézni azzal, hogy most éppen 'elforrt a vérem'. A haragom mindig valakire irányul, egy meghatározott személyre, akiről azt feltételezem, hogy rosszat tett velem.”²¹⁰ Lehet persze, hogy tévedek, mert akiről azt feltételeztem, hogy bajt okozott nekem, valójában ártatlan, de ez nem változtat azon, hogy az aktuális haragom mindig konkrét tartalmú, tehát „racionális elemeket” is magában foglal. Ha például meggyőződöm arról, hogy nem A, hanem B tanár pofozta meg a fiamat az iskolában, a haragomat is átirányítom A-ról B-re. Azt is látnunk kell, hogy a hála vagy a harag, eltérő tartalmuk ellenére, lehet ugyanolyan intenzitású érzelem, és ez megint csak kétséggé teszi az érzelmek irracionálisának dogmáját.

Az érzelmek haszontalan és értelmetlen voltát hangoztató kritikusok másik érve, hogy az érzelmek ugyan nem teljesen irracionálisak, de túlzott jelentőséget tulajdonítanak a rajtunk kívülálló személyek velünk kapcsolatos

²¹⁰ I. m. 145.

állásfoglalásainak. „Ha mások rosszat mondanak rólam, akkor ez rettenetesen feldühít”. Ez tehát azt jelenti, hogy az „én” alárendeli magát a külvilág ítéletének, és feladja az autonóm önbecsülés alapértékét. Pedig, mondják a sztoikus bölcsek, az a lényeg, hogy harmóniában legyünk saját benső meggyőződésünkkel, és ne foglalkozzunk a külvilág ítéleteivel. Csakhogy az emberi érzelmek jó része mégiscsak interperszonális természetű, nem lehet bezárni egyetlen személy „belső pszichéjébe”. A részvét, az együttérzés és a szeretet szociális érzelmek, és ha azt látom, hogy valakit súlyos csapás ért, például meghalt a gyereke, vagy valakit testi fogyatékosága miatt csúfolnak az osztálytársai, nem tudom (és nem is lenne értelme) magamba fojtani a részvétemet és a felháborodásomat, és közömbösen szemlélni embertársam szenvedését. Odaállok mellé és megpróbálom vigasztalni. „Ha elvetjük az önmegelégedettség kérdésében vallott sztoikus hagyományt, ugyanilyen következetességgel kell elutasítanunk azt az érvelést is, amelyet a sztoikusok az érzelmekkel szemben megfogalmaznak – ezek az érvek együtt állnak vagy buknak. De a sztoikusokkal szembeni kritika itt még nem ér véget, ugyanis jó okunk van, hogy általában se béküljünk meg véleményünkkel, és ne tekintsük elfogadható morálfilozófia alapvetésnek. Ha el is fogadjuk a külső anyagi javakat elutasító álláspontjukat, arra már nincs okunk, hogy az érzelmek értékét általában is megtagadjuk. El kell ismernünk, hogy az érzelmek számos fontos esetben helyesnek és racionálisnak bizonyulnak, s hasznos vezérfonalak, hogy a lehető legjobb döntéseket hozzuk.”²¹¹

Ami az érzelmek és a pártatlanság normatív eszményének bonyolult viszonyát illeti, Nussbaum elismeri, hogy valóban kifogásolhatóak a döntések, amelyek pusztán érzelmi alapon

²¹¹ I. m. 155.

ítélnék az egyik fél javára vagy ellenére. De ha megfordítjuk, és mondjuk követelményként szegezük nekünk, hogy „minden szülő köteles olyan objektivitással ítélni a saját gyerekéről, mint a glóbusz bármely gyerekéről!” – rögvest zavarba esünk. A személyes érintettség lehetetlenné teszi, hogy rideg racionalitással ítéljünk a hozzánk közel álló emberek sorsáról, nem is beszélve azokról az esetekről, amikor élet-halál kérdése a tét. Nussbaum rendszerint Dickens regényeiből vesz példákat, hogy szemléltesse a „pártatlan és érzelemmentes ítélkezés” ellentmondásait. Megtoldom a hivatkozásokat egy Tolsztoj-esszével: a 19-20. század fordulóján az író felfigyelt egy angol nyelvű újsághírrre, hogy az ipari fejlődésben élenjáró Amerikában évről évre szinte exponenciálisan nőtt a vasúti balesetek száma, mivel egyáltalán nem léteztek sorompók és más biztosítóberendezések az átjáróknál.²¹² A sorompók felállításához szükséges műszaki feltételek ugyan már akkor is rendelkezésre álltak, de a chicagói vasúttársaság tulajdonosai és menedzsmentje úgy gondolkodtak, hogy amíg a balesetet szenvedett polgároknak (leginkább persze a hozzátartozóiknak) fizetett kártérítés összege nem éri el a biztosító berendezések felszerelésének költségeit, inkább ne történjen semmi. „Ha az embernek csak számokkal van dolga, írja Nussbaum, mindig mondhatja, hogy 'ez a szám még rendben van', mert nincs különösebb társadalmi jelentősége.”²¹³

Az érzelmek haszontalanságát bizonyítani kívánó érv „az érzelmi alapú osztályszolidaritás” ellentmondásos természetét célozza meg. Akik így érvelnek, feltételezik, hogy az érzések mindig konkrét személyekre irányulnak, hiszen a

²¹² Lásd Tolsztoj, Lev: 'Mi a vallás és mi is a lényege?' In: Török Endre (szerk.): *Az orosz vallásbölcselet virágkora I. Vigilia*, Budapest, 1988. 44. Ford.: Baán István.

²¹³ Nussbaum i. m. 158.

nagyobb társadalmi csoportok csak absztrakt fogalmakként jelennek meg a legtöbb ember tudatában, így nem lehet valódi érzelmeket táplálni irántuk. Ugyanakkor az osztályszolidaritás redukcionista szemléletet is tükröz, mert a „nem a mi osztályunkhoz tartozó polgárok” iránt legfeljebb haragot és ellenszenvet érezhetünk, szeretetet aligha. Noha az érvelésben vannak részgazságok, mégsem cáfolhatatlan. Ismét regényhősöket idéz Nussbaum, olyan szereplőket, akik az elesettek és a kiszolgáltatottak iránti személyes érzelmeiket általánosan érvényes humanista emberszeretetté transzformálják. Sőt, a jól működő politikai intézményeknek is szükségük van a polgárok érzelmi támogatására. „Azt hiszem, hogy Rawlsnak és Smithnek igaza van: Valóban szükségünk van tiszta és világos fogalmakra, hogy igazságos intézményeket hozzunk létre. De bármennyire igaz is ez a megállapítás, a racionális gondolkodás számos felfogása (köztük Rawls elképzelése is) téves, amikor figyelmen kívül hagyja az érzelmeket, mert ahhoz, hogy valóban igazságos társadalmi intézményeink legyenek, nagyobb figyelmet kell szentelnünk az érzelmeknek.”²¹⁴

Az érzelmek nem vakok, hanem az értékközpontú világ-tapasztalat intelligens formái, amelyek vagy azonosak elvi meggyőződéseinkkel, vagy kifejezetten támogatják azokat. Az ókori sztoikus filozófusok (legalábbis sokan közülük) és később Spinoza joggal társították az érzelmeket azzal a meggyőződéssel, hogy „sohasem lehetünk elegendek önmagunknak”, és jó okunk van feltételezni, hogy ez a hit egyszerre helyes és politikailag értékes. De korábban Arisztotelész is egymás kiegészítőjeként beszélt az észről és az érzelemről: „A hallgatóságon keresztül érzük el célunkat, ha beszédünk

²¹⁴ I. m. 166.

hat érzelmeikre; mert nem ugyanúgy ítélünk, ha bosszúsak vagy vidámak vagyunk, ha szeretünk vagy gyűlölünk.”²¹⁵

Végezetül Nussbaum azt az állítólagos érzelemellenes érvet is visszautasítja, hogy az emóciók szükségképpen „naivak és nőiesek”, ezért nem tarthatnak igényt arra, hogy általános értékként elismerjék ezeket. Az érzéseknek nincs semmilyen „neme”. Nem létezik olyan „női természet”, amely lényegesen különbözne a „férfi természettől”. „Az én felfogásom alapján nincs semmilyen értelme annak, hogy nemek szerint különböztessük meg az érzelmeket. És valóban nincsenek is ilyen örökérvényű különbségek. Némely társadalomban léteznek tipikus formái a félelemnek, a haragnak vagy a szomorúságnak, amelyek egyaránt elfogadottak és társadalmilag értékesek mind a férfiak, mind a nők esetében. (Az antik Athén és Róma éppen ilyen társadalmak voltak – legalábbis amíg a filozófusok nem kezdték feszegetni ezt a kérdést.) Más társadalmak haszontalannak és értelmetlennek tartották az érzelmeket mindkét nem számára. Megint mások, eltérő mértékben ugyan, de mindkét nem esetében hasznosnak tekintették az érzelmi megnyilvánulásokat.”²¹⁶ Persze van annak magyarázata, hogy miért tekintjük a nőket emocionálisabb lényeknek, mint a férfiakat. Az ismert emberi történelem néhány ezer éve valóban arról tanúskodik, hogy a nők kiszolgáltatottabbak voltak, és jó ideig nem sok esélyük volt az önmegvalósításra. Egzisztenciájuk fenntartásáról jó részt a férfiak gondoskodtak, amit „érzelemtöbblettel” kellett viszonzniuk. Rájuk hárult a gyereknevelés feladata is, azt pedig végképp nem lehet „tisztán racionális tevékenységnek” tekinteni. A modern vagy inkább már posztmodern világ követelményei radikálisan átalakították a hagyományos

²¹⁵ Arisztotelész: *Rétorika*. Telosz Kiadó, Budapest, 1999. I. könyv, 2. fejezet (1356a) 33. Ford.: Adamik Tamás.

²¹⁶ Nussbaum, i. m. 168.

nemi szerepeket, és lassan eltűnnek a munkamegosztás tradicionális formái. Ugyanakkor Nussbaum óva int a folyamat erőltetésétől. Mert az a társadalom, amelyben kizárólag racionális nők és emocionális férfiak mozognak, semmivel sem jobb és élhetőbb, mint a jelenlegi. Többet ér, ha belátjuk: egy normális világban csak az értelem és az érzelem kooperációja teremthet teljes és értékes életet, amelyben mindkét nemnek nélkülözhetetlen szerepe van.

Az érzelmek pozitív társadalmi-közösségi funkcióját hangsúlyozza a francia filozófus, Frédéric Lordon is, aki napjainkban a globális finánckapitalizmus egyik legelszántabb bírálója. Lordon is rehabilitálná a közösséghez tartozás hagyományos értékét, és visszautasítja a gazdasági liberalizmus szélsőséges egoizmusát. Évtizedek óta kutatja Spinoza emócióelméletét, és számos munkájában alkalmazza korunk viszonyaira a németalföldi bölcselő tanait.²¹⁷ Így érvel a poszt-nemzeti individualizmussal és az absztrakt, „érzéstelenített” univerzalizmussal szemben: „(...) a közösség spinozai felfogása, amely általánosan osztott érzés – például a jó és a rossz közös értelmezése – konvergenciájából alakul ki, amely aztán a szuverén hatalom vertikálisát a tagság feltételeként határozza meg. A közösségi érzés mintegy túlnő a közösséget alkotó egyének individuális érzelmein. Ezek az érzelmek olyasmint hoznak létre, ami ugyan továbbra is az individuumokhoz tartozik, mégis túlmutat rajtuk. Spinoza számára ez a többlet a sokféleség lehetősége, ami megteremti a törvényes hatalmat.”²¹⁸

²¹⁷ Lásd például Lordon, Frédéric: *Imperium. Structures et affects des corps politiques*. La Fabrique édition, Paris, 2015; uő. *Les affects de la politique*. Éditions du Seuil, Paris, 2016.

²¹⁸ Idézi Slavoj Žižek. Lásd Žižek, Slavoj: *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. S. Fischer Verlag, 2017. 337–340. Ford.: Frank Born.

Vagyis az újkor hajnalán Spinoza még úgy látta, hogy a jog és a hatalom szorosan összetartoznak. Akinek a „természet” több hatalmat adott, annak értelemszerűen több joggal is kell rendelkeznie. Ebből kiindulva feltételezte, hogy az ész által kontrollálhatatlan szenvedélyek nem kevés veszélyt rejtenek magukban (például a nők esetében).²¹⁹ London, ellentétben Spinozával, az individuum mélyrétegeiből feltörő szenvedélyeket nem tekinti olyan veszélyeseknek, amelyeket a tudatos és racionális szubjektumnak mindenképpen kontrollálnia és szabályoznia kellene, hanem eszközöket lát bennük, amelyek a „radikálisan demokratikus haladás” alapját (is) képezhetik.²²⁰ Vagyis a közös szenvedélyek és affektusok az élet örömteli gazdagodásának fontos eszközei lehetnek, nélkülük nem élhetnénk teljes és boldog életet.²²¹ Talán meglepő, de London eszmefuttatásához kapcsolódva Slavoj Žižek is hajlandó elismerni, hogy akár a megvetett konzumizmusnak is lehetnek jó oldalai: végső soron van abban valamilyen

²¹⁹ I. m. 337–340. Spinoza is „korának gyermeke” volt, és úgy látta, a férfiak és a nők szellemi, mentális és fizikai képességei eltérőek. A nőket inkább az érzelmeik irányítják, a férfiak inkább „észlények”. S mivel az ész az érzelem fölött áll, a férfiak több joggal rendelkeznek. Mint Žižek helyesen mondja, a legismertebb „polgári” antifeministák (Fichtétől Otto Weiningerig) Spinozát követve ugyancsak a nemek között meglévő „természetes egyenlőtlenségre” hivatkoznak, amikor a nőket „korlátozott jogi képességekkel rendelkező lények”-ként határozzák meg.

²²⁰ „Ezért van az, mondja Spinoza, hogy az *eszmék mint eszmék* képtelenek arra, hogy testünk fölött hatalmat gyakoroljanak. Csak az értelmiségi aprómunkások, például szerkesztők, szakértők, politikusok és egyetemi emberek – a saját partikuláris helyzetükből kiindulva – hajlamosak azt hinni, hogy az ’eszmék uralják a világot’. Az effajta feltételezés mögött voltképpen a következő ’finom cérnával varrt szillogizmus’ húzódik meg: ha az eszmék uralják a világot, és *mi* vagyunk az eszmék termelői, akkor *mi* uraljuk a világot is...” Lásd London, Frédéric: *Les affects...*, 22.

²²¹ Vö. Žižek, i. m. 341.

felszabadító élmény, ha nem éhségünk csillapítása miatt válogatunk a bevásárlóközpontok polcain, hanem egyszerűen a kíváncsiság és a „felfedezőkedv” hajt. Persze London számára a kollektív érzelmek és affektusok sohasem csak a szubjektumok mélyrétegeiben meghúzódó „lélektani motivációk”, hanem szociológiailag meghatározott jelenségek, ezért beszél – Marcel Mauss, Émile Durkheim és Pierre Bourdieu nyomán – a „szenvedélyek strukturalizmusáról”. A szenvedélyek működését döntően befolyásolják az adott társadalmi-gazdasági viszonyok, írja. Ezért addig meg sem érthetjük a kollektív szenvedélyek működését (például a manapság gyakran emlegetett populizmus valódi természetét), amíg nem szabadulunk meg a szubjektumfilozófiák zsarnokságától. A posztneacionalizmus apológétai – akik számára a nemzeti identitás és egyáltalán: a valahova tartozás élményei és értékei a teljesen elavult dolgok közé tartoznak – tévednek. Tévednek, mert érzéketlenek az ember észjárása és érzelmei iránt. London pozitív példaként említi Alain Badiou-t, aki úgy vált radikálisan „univerzalista” gondolkodóvá, hogy közben „íz-ig-vér-ig francia” maradt.²²²

Martha Nussbaum számára is nyilvánvaló, hogy egy igazságos társadalom megteremtését és folyamatos reprodukcióját csak olyan politikai rendszer garantálhatja, amely kitüntetett értéket tulajdonít az érzelmi elkötelezettségeknek. De számomra úgy tűnik, Nussbaum Lordonnál erőteljesebben hangsúlyozza az ősrégi történelmi tapasztalatot, hogy az érzelemalapú politizálás korántsem veszélytelen vállalkozás. A *Politikai emóciók* című munkájában közel kétszáz oldalt szentelt a politikai nyilvánosságnak általában, illetve a

²²² I. m. 342. Nem úgy, mint Jürgen Habermas és Ulrich Beck, akik „élettelen univerzalista elméleteket dolgoztak ki.” Uo.

patriotizmusban közvetlenül is megjelenő érzelmi elkötelezettség ellentmondásos természetének.²²³

Mert mi a patriotizmus? „A patriotizmus olyan erős érzület, amely a nemzet egészére kiterjed. A szeretet sajátos formája, különbözik az absztrakt elvek igenlésétől és elismerésétől. Ez a szeretet magában foglalja az érzést, hogy a nemzeti közösség tagjai a nemzetet *sajátjuknak* tekintik, és az adott nemzet rituáléi is rendszerint ebből az egységérzésből erednek.”²²⁴ A francia „*Marseillaise*” vagy az amerikaiak kultikus dala, az „*Én országom, rólad énekelek*” voltaképpen egyes szám első személyre transzformálja a közös élményeket és tapasztalatokat. A hazafias szeretet, hasonlóan a szerelemhez vagy a családszeretethez: a partikulárisra irányul. Például egy csodálatos tájra, valamilyen kitüntetett történelmi eseményre. Emellett a hazafias érzés teljes önátadást és hűséget követel, a nemzet múltjának eleven történelméből merít erőt, és a még bizonytalan jövőre irányul. Ernest Renan így foglalta össze a nemzeti érzés lényegét: „A nemzet: lélek, szellemi alapelv. Ezt a lelket, ezt a szellemi princípiumot két dolog alkotja, amely voltaképpen egy. Az első a múltban gyökeredzik, a másik a jelenben. Az egyik: emlékek gazdag örökségének közös birtoklása, a másik: a jelenlegi megegyezés, vágy arra, hogy közösen éljünk, annak szándéka, hogy a továbbiakban is kamatoztassuk az osztatlanul kapott örökséget.”²²⁵ De mi hasznunk származhat az ilyen érzelemből? A hazafias szeretet különleges karaktere és a benne megbúvó erotikus mozzanat láthatóan azzal a következménnyel jár, hogy egyszer

²²³ Nussbaum, Martha C.: *Politische Emotionen*. Warum Liebe für die Gerechtigkeit wichtig ist? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2013. 305–594. Ford.: Ilse Utz.

²²⁴ I. m. 316.

²²⁵ Renan, Ernest: *Mi a nemzet?* Holmi, 1994. augusztus. 185. Ford.: Réz Pál.

csak sötét és nehezen kiismerhető erők vesznek birtokba bennünket. Ennek az erőnek vannak jó és rossz oldalai. Nussbaum az olasz nemzet egyik megteremtőjeként ismert író és politikus, Giuseppe Mazzini gondolatait idézi, amelyet szerinte a jó értelemben vett patriotizmus kvintesszenciájának tekinthetünk. Mazzini azt írja, hogy mindennapi életünket jórészt a kapzsiság és az önérdek-érvényesítés vágya uralja, amely – megfelelő ellenerő hiányában – minden további nélkül feláldozza a közérdeket. Tehát valamiféle motivációs ellenerőre van szükségünk, de „(...) ennek nem lehet olyan absztrakt tárgya, mint 'az emberiség', konkrétan és megélhetőnek kell lennie. A nemzet eszméje éppen ilyen. Mert lokális és eléggé a 'miénk'; megfelelően konkrét vagy könnyedén konkretizálható. Így erősen motivál, hogy legyőzzük a szívünkben rejtőző kapzsiságot és egoizmust.”²²⁶

Ugyanakkor nem lehet elhallgatni, hogy a hazafias érzéseket nemcsak a közösségépítésre és a közös múlt iránti tisztelet és megbecsülés nemzedékről nemzedékre történő átörökítésének céljára lehet mozgósítani. Mert itt „(...) számos Szküllához és Kharübdiszhez hasonló kellemetlen problémával kell szembenéznünk, ezek minden valószínűség szerint még a legéberebb utazókat is képesek lerántani a mélybe.”²²⁷ A sokfejű és éles fogazatú Szkülla a tengerszoros egyik oldalán állít csapdát az utazóknak. A mi esetünkben a Szkülla egyik „feje” a behódolás veszélye a hamis értékeknek. A másik „fej”, amikor a patriotizmus a kisebbség(ek) lelkiismeretét terheli azzal, hogy olyan rituálék gyakorlását követeli tőlük, amelyet ezek nem feltétlenül éreznek sajátjuknak. „A harmadik 'fej' a szolidaritás és a homogenitás túlhangsúlyozása, amely minden kritikai szellemet kiirtással fenyeget.”²²⁸

²²⁶ Nussbaum, *Politische...*, 319.

²²⁷ I. m. 315.

²²⁸ I. m. 315.

A tengerszoros másik partján pedig Kharübdisz áll lesben, hogy hatalmas örvényként a mélybe rántsza azokat a hajósokat, akik túl messzire távolodtak Szküllától. Esetünkben Kharübdisz fenyegetése az Arisztotelész által „felvizezett motivációnak” nevezett veszélyként jelenik meg, amikor némelyek úgy érvelnek, hogy a társadalmi kohézió megteremtését, kiiktatva minden érzelmi kötődést, pusztán a racionálisan működő jogszabályok „autopoietikus erejére” kell bízni.

Nussbaum alaposan számba veszi a veszélyeket, amelyek a hazafias érzelmek kizárólagos értékénti tételezéséből és a patriotizmus iránti teljes érzéketlenségből fakadnak. Kezdve a Szküllával szimbolizált veszélyekkel. Ezek legfontosabbika a *kirekesztő vagy hamis értékek* ráerőltetése a közösség minden tagjára. Azért, mert érzelmeket ébresztünk embertársainkban, még nem biztos, hogy rossz ügyet szolgálunk. De a veszély ott leselkedik, s mint a huszadik században, a hazafias érzelmeket gyakran állították más népek, kultúrák, rasszok vagy éppen vallások iránti gyűlölet szolgálatába. „Noha nem tagadható, hogy az erős érzelmi kötődést a nemzethez gyakran összekapcsolták a más népek iránti megvetéssel, ennek nem kell feltétlenül így történnie: minden nehézség nélkül elképzelhető, hogy különböző népek sikeresen együttműködjenek egyazon cél megvalósításáért.”²²⁹

Szküllla „második feje” azokat a vallási, kulturális vagy nyelvi kisebbségeket fenyegeti, amelyek fontos kérdésekben a „fősodortól” eltérő nézeteket vallanak. Csak az amerikai történelem utóbbi kétszáz évéből számos példát találhatunk. A tizenkilencedik század utolsó évtizedeiben az Amerikába érkező katolikusokat idegen hatalom, a római pápa „ügynökeinek” nevezte a közvéleményt erősen befolyásoló

²²⁹ I. m. 323.

protestáns/neoprotestáns sajtó. Sokan az apácák életvitelével és öltözködésével nem voltak kibékülve, ezeket „középkoriasnak” és a „higiéniai szabályokkal ellentétben állónak” minősítették. Közismert az is, hogy bizonyos amerikai iskolákban a tanítás előtt vagy után minden gyereknek kötelező tisztelegni az amerikai zászló előtt. Ez általában nem okoz gondot, de némelyik vallási közösség „belső szabályzata” tiltja a tisztelet efféle kinyilvánításait, mert bálványimádást látnak benne. Még a huszadik század közepén is rendszeresen tiltottak ki gyerekeket az iskolából, ha nem tisztelegtek az amerikai zászló előtt. Jó néhány vallási közösség (például a Jehova Tanúi kisegyház) visszautasítja a házassági fogadalmat, mert vallási hittételük súlyos megsértését látják benne. Az is köztudott, hogy a Jehova Tanúi egyház tagjai – pacifista meggyőződésükre hivatkozva – visszautasítják a fegyveres katonai szolgálat kötelezettségét. A második világháború alatt az Egyesült Államokban nemcsak súlyos börtönbüntetéssel fenyegették az egyház katonakorú férfi tagjait, de az amerikai média rendszeresen „hazaárulóknak” és „náciügynököknek” nevezte őket. (Akkoriban talán nem is tudták Amerikában, hogy a náci Németországban koncentrációs táborokba zárták a Jehova Tanúi egyház tagjait, és legtöbbjüket el is gázosították, mert Luciferrel azonosították Hitlert és politikai rendszerét. Némelyek azt mondják, és nem is alaptalanul, hogy ők a valódi mártírok, hiszen ők a meggyőződésük miatt haltak meg. Előttük állt a lehetőség, hogy azt mondják: „Bocsánat, tévedtem, végül is igazán derék ember ez a Hitler”, és akkor minden további nélkül kísérelhettek volna a tábor kapuján. Állítólag senki sem tagadta meg a hitét, inkább vállalta a halált.)

Szkülla harmadik „feje” azt követeli a nemzet tagjaitól, hogy ellentmondás nélkül vessék alá magukat a nemzet vélt vagy valós érdekeit szolgáló eszméknek és tartózkodjanak a

különvéleményektől. Vagyis a teljes homogenizáció követelménye ez, amely nem biztosít szabadságot az egyéni álláspontok kialakítására, illetve nem fogadja el azok nyilvános képviselését. Ez a kifogás is jogos, mondja Nussbaum, de látni kell, hogy az efféle, az egyéni szabadságot korlátozó követelmények nemcsak a rosszul értelmezett patriotizmus esetén merülnek fel, hiszen másfajta emberi közösségekben is gyakran találkozhatunk velük. A helyesen értelmezett patriotizmusnak el kell kerülnie mindhárom veszélyforrást. De az egyik szörny előli menekülés során nem futunk-e bele a másikba, Kharübdisz „karjaiba”?

Kharübdisz legnagyobb veszélye a „felvizezett motiváció” követelménye. A kifejezés Arisztoteléstől ered, és Platón államelméletének kritikája kapcsán használja a *Politikában*. Platón úgy gondolta, az ideális államban senkinek sem lehet magántulajdona és a pártatlanság követelménye a legelső érték – ez viszont feltételezi, hogy a politikai jogokkal rendelkező polgároknak meg kell szabadulniuk mindenféle családi és baráti (érzelmi) kötődéstől, és kizárólag az államérdek „racionális képviselésére” koncentrálhatnak. Arisztotelész nem fogadta el a rideg hozzáállást: „Mert az embereknel két lényeges körülmény van, ami a törődésről és a szeretetről tanúskodik: a tulajdon és a vonzalom; csakhogy ezek egyike sem lehet meg az ilyen polgároknál.”²³⁰ A polgárok nem hihetik, hogy az államban lévő minden gyerekért egyforma felelősséggel tartoznak. A platóni ideális állam egy kolosszális háztartáshoz hasonlít, ahol annyi tennivaló akad, hogy végső soron senki sem érez felelősséget semmiért, „(...) elkerülhetetlen, hogy az ilyen közösségben a szeretet fel ne híguljon, s

²³⁰ Arisztotelész: *Politika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984. 101–102. (1262b) Ford.: Szabó Miklós.

a legkevésbé nevezi majd 'enyémnek' a fiút az atya, és az atyát a fiú.”²³¹

Nussbaum úgy látja, a patriotizmus „érzelmi kiüresítésre” törekvése napjainkban tovább él, jelei tetten érhetők az egyébként „mesterének tekintett” John Rawls politikafilozófijában is. Rawls nem becsülte le az érzelmek és a fantázia jelentőségét a társadalmi-közösségi élet különböző területein, de ragaszkodott az érzelmi kapcsolatok reciprocitásának feltételéhez (mert ezt követeli meg az igazságosság elve), ami például azt jelenti, hogy a gyerekek kötelessége „érzelmileg meghálálnia” a szülői szeretetet. De mi történik, ha a gyerek hálátlan, és nem viszonzza a szeretetet és gondoskodást? Ekkor már nem tarthat igényt a szülői szeretetre? Vajon nem túlságosan elvont emberképpel dolgozik Rawls? És nem rántja-e le Kharübdisz örvénye a mélybe az utazót, aki azonosul Rawls absztrakt teóriájával? Persze Rawls sem állítja, hogy a gyerekek egy elvont értéket, nem pedig hús-vér apját és anyját kell szeretnie. „De mivel a valóságos ember valóságos problémáit rendre megkerüli, nem veszi észre sem a hasznosítható lehetőségeket, sem a potenciális veszélyeket.”²³²

John Rawls elméletében vannak ugyan hiányosságok, írja Nussbaum, de ezeken túl lehet lépni, és maga az elmélet eredményesen fejleszthető. Nussbaum érinti az „alkotmányos patriotizmus” Jürgen Habermas által kidolgozott elméletét is. Szerinte mindenképpen Habermas mellett szól elismerési hajlandósága, hogy a politikai elveknek – a racionális igazoláson túl – szükségük van emocionális támogatásra is. „Ugyanakkor, Rawlsszal ellentétben, Habermas még csak kísérletet sem tesz, hogy megfogalmazza, mi ezeknek az

²³¹ I. m. 101. (1262b)

²³² I. m. 338.

ézelmeknek a valódi tartalma és milyen politikai hatást fejtenek ki.”²³³ Habermas koncepciója túlságosan moralizáló, illetve annyira absztrakt és „felvizezett”, hogy nehéz elképzelni, miképpen működhet a mindennapi életben. A tragikus német múlt persze rendkívül szkeptikussá és érzékennyé teszi az embert, amikor a politika világában az erős ézelmekre, különösen, ha a patriotizmus fontosságára apellál.²³⁴ De a német történelem azt is példázza, hogy a liberális és szociáldemokrata értékeknek is van mobilizáló erejük, és ugyanúgy képesek ézelmi azonosulást kiváltani a lakosság széles rétegeiből, mint a szélsőjobb „ézelmpolitikája”. Habermas extrém módon megnyilvánuló elvontságát valószínűleg azzal magyarázhatjuk, hogy a pártatlanság nagyon fontos érték számára. De voltaképpen mit jelent ez a pártatlanság emocionálisan? Nála jóval bőbeszédűbbnek bizonyult egykor a sztoikus filozófus császár, Marcus Aurelius, aki ugyancsak a szenvedélymentes élet és a pártatlan ítékezés apostola volt. Már az *Elmélkedései* első könyvében közli az olvasóval: „Nevelőmtől tanultam, hogy a cirkuszban sem a zöldek, sem a kék, sem a kerekpajzsúak, sem a hosszúpajzsúak pártjához ne csatlakozzam (...).”²³⁵ A sztoikus bölcs számára nem elfogadható sem a pártosság, sem az elvtelen lokálpatriotizmus. Nussbaum úgy véli, ha Marcus Aurelius ma élne, bizonyosan megvetően beszélne a különböző futballcsapatok szurkolótáborairól. Marcus még a családhoz, a szülővároshoz vagy a házához fűződő vonzalmakat is elutasítja, és a privát ézelmekről való lemondásra ösztönöz. Az a fontos, hogy ne ragadjunk

²³³ I. m. 338.

²³⁴ Gyerekként Habermas tagja volt a Hitlerjugendnek, és egy kisebb születési rendellenessége miatt (nyúlcsáj) sokat gúnyolták. Ezért, ha csak tehette, elkülönült a többiektől, és magányában Kant műveit olvasgatta.

²³⁵ *Marcus Aurelius elmélkedései*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1975. 5. (I. 5), Ford.: Huszti József.

le a partikuláris érzelmek szintjén, és lehetőleg minden embertársunk érdekében mozgósítsuk a bennünk rejlő energiákat. De bármilyen meggyőzően érvel az érzelemmentes erkölcsi univerzalizmus mellett, valahogy mégis „embertelennek” tűnik. „Marcus eszmefuttatásában az a legnagyobb, hogy a pártatlan ’patriotizmus’ mélyrétegeiben szeretne elrejtőzni. Csak olyan patriotizmust hajlandó elismerni, amely absztrakt elveken nyugszik. Azt állítja, hogy az egyetemes és következetes pártatlanság megköveteli az érzékiség felszámolását.”²³⁶ Persze, az általunk ismert történelem tele van jogtalansággal, szélsőséges, egoista nacionalizmusokkal és a lojalitás erősen szelektív változataival. Mindez mégsem meggyőző érv amellet, hogy fordítsunk hátat a hazaszeretetnek, és ne próbáljuk a nemzetünk iránti érzelmeinket az általános emberszeretettel összhangba hozni.

Sokak szerint Habermas demokrácia-felfogása Böckenförde elhíresült tételének tagadására épül, e szerint a *jogállam* saját előfeltevéseit *jogilag* már nem tudja garantálni. Habermas viszont lehetségesnek tartja a tiszta jogi garanciát, mivel Böckenförde tétele csak addig a pillanatig érvényes, amíg a liberális állam nem képes monarchista (és domesztikált) elődeitől megszabadulni. Az igazi jogállamban – ahol a polgárok közössége magamagának teremt alkotmányt – nincs szükség semmilyen jogot megelőző vagy azon túli tekintélyre, mert a jogrendszer önszerveződő (autopoietikus) teljesítménye minden lehetséges konfliktust „kezelti tud”. Tény, hogy a társadalmi-politikai kapcsolatok Habermas-féle „joghatósági redukcióját” számos történész és filozófus fejcsóválással fogadta. Mert ha igaz Habermas álláspontja, meg kellene válszalnunk a kérdést, hogy mely instancia képes az aktuális alkotmány megváltoztatására? „A népszuverenitás

²³⁶ Nussbaum, i. m. 242.

valószínűleg nem, mivel ezt Habermas nagy lélegzetvétellel pusztán csak 'erkölcsi szubsztanciaként' kezeli, és ebben a minőségében lényegében semmibe veszi."²³⁷ Ezzel viszont ki-
tessékeli a látótérből a politikum egyik legfontosabb dimen-
zióját: a rendkívüli állapotokat és a vészhelyzeteket. A jog mindenhatósága (nomokrácia) ugyanis láthatatlanná teszi a különleges szituációkat, amikor éppen azért kell felfüggesz-
teni az alkotmányos rendszer bizonyos részeit, hogy meg le-
hessen menteni az államszervezet működésének egészét. Ha-
bermas értelmezésében az összes politikai döntés
úgy szólván „előre programozottan” működik, ahol kivételes
helyzetek elő sem fordulhatnak. Ez a rideg racionalitással
működő, önszervező rendszer valamennyi mentális elemet
kiiktat a politikából, pedig e nélkül, állítja Egon Flaig, egyet-
len demokrácia sem létezhet. Ezért szerinte teljes félreértés-
sen alapul Habermas tézise, hogy „A jog semlegessége az eti-
kai különbségekkel szemben azzal magyarázható, hogy a
komplex társadalmakban nem kapcsolható össze minden
polgár egy szubsztanciális értékconszenzus révén, csak a le-
gitim jogalkotás és hatalomgyakorlás eljárásairól kialakított
megállapodáson keresztül.”²³⁸ Habermas kommunikatív cse-
lekvéselmélete, hasonlóan Niklas Luhmann rendszerelméleti
felfogásához, azt vallja, hogy a tartalmi elemekkel terhelt –
azaz a kollektív identitásokat is magában foglaló – *erkölcsi in-
tegrációt* el kell választani az absztrakt és érzelemmentes *po-
litikai integrációtól*. Pedig a dolgok logikája ezzel ellentétesen
működik, véli Egon Flaig. Az alkotmányos elvek csak egy

²³⁷ Flaig, Egon: *Die Niederlage der politischen Vernunft. Wie wir die Er-
rungenschaften der Aufklärung verspielen.* zu Klampen Verlag, Ber-
lin, 2017. 263.

²³⁸ Habermas, Jürgen: Harcok az elismerésért a demokratikus jog-
államban. In: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus.* Osi-
ris Kiadó, Budapest, 1997. 168. Ford.: Szíjártó Zsolt.

előzetesen adott, a köznapi morálra épülő politikai kultúra keretei között értelmezhetők, legalábbis amíg a társadalmi nyilvánosság fogalmának valamilyen konkrét és gyakorlati értelmet tulajdonítunk. Persze, amikor a jogrendszer is megteremti a saját politikai kultúráját, létrejönnek a keretek, amelyek pontosan szabályozzák az állampolgári lojalitás előzetesen adott, úgynevezett „naiv formáit”. Az európai országok alkotmánybíróságai azonban „aprócska szervezetek”, amelyek nem rendelkeznek demokratikus legitimációval. „Az alkotmánybíróság láthatóan arra törekszik, hogy a demokratikus elveket alárendelje egy új típusú nomokráciának. Ha a politikai kultúra mértékét kizárólag az alkotmányos elvek értelmezésének feladatában határozzuk meg, az alkotmánybírák döntései jó esetben is egy passzív politikai kultúra homályos vázlatai. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy magát a társadalmi nyilvánosságot ültetjük tolókcocsiba.”²³⁹

Kétségtelen, folytatja Flaig, hogy az utóbbi évtizedekben a Habermas-féle kritikai elmélet hegemon pozícióra tett szert a német tudományos és egyetemi életben. Szerinte ez azzal a paradox következménnyel járt, hogy a morális felsőbbrendűség igényével fellépő kritikai elméletet „ma már szinte lehetetlen kritizálni”. Csakhogy az előző generációk iránt érzett hála elutasításának szomorú következményei vannak: fokozatosan semmivé foszlanak a köztársaság erkölcsi fundamentumai, és mivel „(...) az összetartozás érzése negatív megítélés alá esik, lassan el is tűnik.”²⁴⁰

Egon Flaig egyébként elismeri, hogy az állampolgári lojalitást Habermas is alapvető értéknek tekinti, hiszen ez teszi lehetővé, hogy egy adott közösség politikai kultúrája nemzedékről nemzedékre öröklődjön: „Maga a lojalitás, írja

²³⁹ Flaig, i. m. 269.

²⁴⁰ I. m. 273.

Habermas, az alkotmányos elvek olyan interpretációjában gyökeredzik, amelyet minden államnemzet a saját történelmi tapasztalata alapján végez el, és amely – ennyiben legalábbis – etikailag nem lehet semleges.”²⁴¹ A Habermas által emlegetett lojalitás és történelmi emlékezet azonban nagyon szűkre szabott, mindössze három generáció emlékezetkultúrájára terjed ki, ami korántsem elegendő egy hatékonyan működő organikus szolidaritás megteremtésére és folyamatos reprodukciójára. A Habermas által emlegetett „poszt-konvencionális/poszt-tradicionális identitás” túlságosan szűk időkeretben gondolkodik, ezért nem biztosít lehetőséget arra, hogy a naiv és nem-reflektált értékek beépüljenek az átlagpolgári habitusba.

Sok igazság van a kritikában, de az Egon Flaig által vallott „organikus demokrácia-felfogás” és „felvilágosult republikanizmus” sem problémamentes. Hiszen úgyszólván minden hagyományban – még a leginkább demokratikusnak tekintett nyugat-európai nemzetek hagyományaiban is – lehetnek az általános emberi jogokkal nehezen összeegyeztethető értékek és szokások, amelyek megkövetelik az állam jogintézményeinek kontrollját. Nem világos az sem, hogy Egon Flaig szemében, aki önmagát a „felvilágosult konzervativizmus” szerzőjeként definiálja, miért értékelődik le ennyire a formális jog szerepe a társadalmi kohézió fenntartásában, amikor a felvilágosodás gondolkodói éppen a társadalmi kapcsolatok „racionális és kiszámítható jellegében” látták a polgári jövő zálogát. Abban igaza lehet, hogy a jogrendszer abszolutizálása és minden külső kritikával szembeni immunizálása és a konkrét politikai/állampolgári kontroll teljes kiiktatása

²⁴¹ Habermas, i. m. 168.

végző soron a népakarat „kiherélését” jelenti, ami komoly demokrácia-deficitet eredményez.²⁴²

Érdekes, hogy a német konzervatív Egon Flaig számos kérdésben hasonlóan gondolkodik, mint az amerikai liberális Martha Nussbaum. Mindketten nehezményezik, hogy az „állandó progresszió és gazdasági hatékonyság” imperatívuszára hivatkozva a köz- és felsőoktatásból mára szinte teljesen száműzték a klasszikus humán kultúra maradékát is.²⁴³ Úgy tűnik, a pedagógiai reformok élharcosai számára Plátón és Arisztotelész eszméinek, Cicero és Marcus Aurelius elmékedéseinek vagy Szophoklész tragédiáinak már nincs semmilyen „kézzel fogható” vagy „profitot termelő” értéke, ezért az a legjobb, ha ezek a munkák a könyvtárak polcain porosodnak.²⁴⁴ Pedig a „pedagógiai progresszizmus” bajnokainak nem ártana, ha elolvasnák Hannah Arendt *Az oktatás válsága* című tanulmányát, amelyben a szerző már a múlt század ötvenes éveinek Amerikájában figyelmeztetett az oktatás állandó reformjaiból fakadó veszélyekre. Arendt szerint éppen a forradalmi és újító eszmék elkötelezettjeinek kellene belátniuk, hogy az a legjobb megoldás, ha az oktatás-nevelés konzervatív alapokon nyugszik. Hiszen a konzervatív szellemben nevelkedő fiatalok, ha felnőttként majd valami újat és más szeretnének csinálni – ami egyébként természetes törekvés –, pontosan tudniuk kell, hogy *mi az, amihez képest* más és újat szeretnének csinálni.²⁴⁵

²⁴² I. m. 309.

²⁴³ Érdemes tudni, hogy eredetileg Nussbaum és Flaig is klasszika-filológusnak készült.

²⁴⁴ Lásd Flaig, i. m. 274. Továbbá: Nussbaum, Martha C.: *Nicht für den Profit! Warum Demokratie Bildung braucht*. TibiaPress Verlag, Überlingen, 2012. Ford.: Ilse Utz.

²⁴⁵ Lásd Arendt, Hannah: *Az oktatás válsága*. In: uő.: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó, Budapest, 1995. 181–204. Ford.: Módos Magdolna.

Érdemes hát újra feltenni a kérdést: hogyan viszonyulunk a Janus-arcú patriotizmushoz? Mellette vagy ellene foglalkozunk-e állást? Válaszában Nussbaum ismét Renan gondolatára emlékezteti az olvasót: a nemzet nem befejezett képződmény, ami ott áll készen előttünk. „A nemzet ’szellemi elv’, ami sokféle elemből áll. Így a számomra mértékadó államférfiak (Washington, Lincoln, King, Gandhi, Nehru) sohasem egy előzetesen adott nemzeti identitásról beszéltek, hanem a történelem és az emlékezet anyagából építették fel a maguk patriotizmusát. Néhány történelmi tény hangsúlyoztak, másokat háttérbe szorítottak vagy éppen teljesen mellőztek. El kell ismernünk, hogy ezek a személyek jól végezték el feladatukat, és ügyesen navigáltak Szkülla és Kharybdisz között. Intenzív szeretetet ébresztettek hazájuk iránt. S tették mindezt anélkül, hogy közben kirekesztő homogenitást vagy hamis értékeket népszerűsítettek volna.”²⁴⁶

6.

„Az irodalom egy húron pendül az érzelmekkel.”²⁴⁷ Amikor regényt olvasunk vagy színházi előadást nézünk, írja Nussbaum, különféle érzelmek kavarnak bennünk. Közhelyszerű igazság, de tény: az öröm, a düh vagy éppen a részvét érzelmei maguk is az esztétikai élmény „szerves részei”. Ezzel a tapasztalattal már a „racionalista” Platón is tisztában volt – éppen ezért tekintette veszélyesnek a művészetet. Platónnal szemben Nussbaum inkább Arisztotelészre szavaz, aki

²⁴⁶ Nussbaum, *Politische...*, 343–344. Írása következő fejezeteiben Nussbaum részletes elemzéssel szolgál a fent említett politikusok és gondolkodók patriotizmusról kialakított elképzeléseiről.

²⁴⁷ Nussbaum, Martha C.: *Költői igazságszolgáltatás*. MMA Kiadó, Budapest, 2021. 109. Ford.: Pápay György. A könyv amerikai eredetije 1995-ben jelent meg.

szerint a racionalitás és az emocionalitás nem ellenségei egymásnak. Sőt, a részvét és az együttérzés hiánya torz valóságismeretet okoz. *Költői igazságszolgáltatás* című könyvében Nussbaum Rousseau *Emiljének* egyik tűnődésére hivatkozik, hogy a királyok miért nem éreznek részvétet alattvalóik iránt. „Miért oly ridegek a gazdagok a szegényekkel? Mert nem félnek, hogy maguk is szegények lehetnek.”²⁴⁸

Igen, a gazdagok általában nem tudják, vagy inkább nem akarják elképzelni, milyen lehet nyomorúságos körülmények között élni, és folyton attól rettegni, mit hoz a holnap. A királyok és a tehetősök rendszerint erősnek és sebezhetetlennek érzik magukat. De tévednek, mondja Rousseau, mert előbb vagy utóbb, de mindannyian a rajtunk kívüli erők kiszolgáltatottjai leszünk. Már csak ezért is érdemes lenne belátnunk, hogy „Az embert a gyengesége teszi társas lényvé. Közös nyomorúságunk indítja szívünket emberiességre.”²⁴⁹ Sérülékenyságunk belátása nem egyszerűen kognitív szféránkat gazdagítja „újabb információval”, hanem a világhoz való viszonyunk radikális átalakítását is megköveteli. Ehhez a felismeréshez pedig az értelem, a képzelet és az érzelem kooperációja vezethet el, ami egyúttal aktív, cselekvésre ösztönző erőként működik. A képzelet tehát fontos szerepet játszik az emberi életben, általa nyílik meg a személy addig önmagába zárt tudata, és fordul más, lehetséges (emberi) létmódok felé. „Az imagináció, illetve a fantázia *heurisztikus* funkcióval rendelkezik, ugyanis nem ragad le az elvont elméletek egyszerű illusztrálásánál, hanem képessé teszi az emberi szellemet, hogy túllépjen a valóságértelmezés közhelyes

²⁴⁸ Idézi Nussbaum. *Költői...*, 130.

²⁴⁹ Idézi Nussbaum, *Költői...*, 130.

és földhözragadt formáin.”²⁵⁰ A *Költői igazságszolgáltatás* négy fejezete ezt az alapvető felismerést bontja ki, elsősorban az angolszász regényirodalom jól ismert műveire összpontosítva. Mivel a könyv közel felét Charles Dickens *Nehéz idő*k című regényének elemzése teszi ki, a továbbiakban én is ehhez a regényhez kapcsolódom.

Előbb azonban érzékeltetni szeretném, hogy az irodalmi képzelőerő, az erkölcs és a politika „szinergetikus teljesítményét” hangsúlyozó Nussbaum nem magányos farkas; az utóbbi fél évszázadban például Paul Ricœur és Jacques Rancière is felhívta a figyelmet az érzelem és a művészi képzelet erkölcsi, illetve politikai jelentőségére. Ricœur főként a narratív identitás és az erkölcs szoros kapcsolatáról írt, Rancière „esztétikai politikája” bizonyítani igyekszik, hogy a szociális és a politikai kapcsolatok „újratervezése és újraszervezése” esztétikai cselekedetként is értelmezhető. Az irodalom és tágabb értelemben a művészet mindig a „lehetőségek szabad játékára” épít, vagyis az esztétikai élmény spontaneitása a hétköznapi tapasztalat számára közvetlenül adott valóságot „imaginatív variációkkal” gazdagítja, illetve – közvetve persze – a „Változtasd meg élted!” rilkei imperatívuszt is magában foglalja, ami nemcsak a személyes életvezetésre, hanem az adott politikai intézményrendszer radikális átalakításának szükségességére is kiterjeszthető.

Ricœur hermeneutikai írásai elsősorban az irodalmi alkotásokról szóló elmélyült gondolkodás szempontjából hasznosak. A filozófus megmutatta, hogy a művekben megjelenő fiktív történetek és cselekmények, illetve a narratív képzelet az egyéni élet (az „Én”) és az interszubjektív kapcsolatok (az

²⁵⁰ Fins Gregorio, Adélaïde: *Repenser l'éthique à travers l'imagination narrative et littéraire dans la pensée de Paul Ricœur et de Martha Nussbaum*. Bulletin d'Analyse Phénoménologique XIII 2, 2017. (Actes 10), 478–493. <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/479>.

„Én-Te”-viszony), no meg a társadalmi/intézményi (a „Mi-Ők”-kapcsolatok) szinteken is megvilágító erejűek, különösen az erkölcsi dilemmák kapcsán, amelyekkel előbb-utóbb mindannyian szembesülünk.

Ricœur szerint az ember identitásának különböző szintjei vannak. Legalul az *ugyanazság* (*mêmeté*) található. Ez azt jelenti, hogy az ember egész élete során ugyanazt a testi/lelki individualitást jeleníti meg, noha az időben előrehaladva folyamatosan átalakul: öregszik, meghízik vagy éppen lesóványodik; új tapasztalatokat szerez, miközben persze sok mindent el is felejt. Mindnyájan tudjuk, hogy X évenként új személyi igazolványt és útlevelet kell csináltatnunk, noha az is nyilvánvaló, hogy a legújabb igazolványban található fénykép „ugyanazt a személyt” ábrázolja, mint a korábbiak. Az *identitás* másik szintjét az *én-azonosság* (*ipseité*) fogalmával jelöli Ricœur. Éber állapotunk minden pillanatában tudjuk, hogy a gondolataink „hozzánk tartoznak”, és hogy „én”-ünk minden más „én”-től különbözik. Amikor gondolkodom, azt is tudom, hogy *én* gondolkodom, tehát minden gondolatom egy önmagával azonos „Én” köré szerveződik. De ugyanezt feltételezem embertársaimról is. Az *én-azonosság* fogalma tehát kiterjeszthető az *ő* és az *ők* világára is: amikor a barátommal beszélgetek, természetesnek tekintem, hogy nem egy robottal társalgok, hanem egy hozzám hasonló gondolkodó és érző lényvel.

Ricœur szerint itt jelenik meg az *identitás* újabb szintje, a *narratív identitás*. Lényege azon a belátáson alapul, hogy még önmagunk *identitása* sem automatikusan, tehát nem az *intim* gondolataink spontán összekapcsolása révén születik, hanem az *interszjektív* kapcsolatok eredménye, és egy életen át formálódik. Ezért le kell mondanunk a naiv hipotézisről, hogy *én-identitásunk* lényegét valamilyen – a tudatunk mélyén rejtőzködő – titokzatos „manó” működésében

találjuk meg. Nyilvánvaló, hogy az *én-azonosság* megalkotásához szükségünk van a többi embertársunkkal történő folyamatos kooperációra. Ez a személyközi kapcsolat nemcsak az embertársainkkal folytatott élő dialógus formájában valósulhat meg: egy regény olvasása vagy egy színdarab megtekintése maga is az interperszonális kapcsolatok része, noha ezekben az esetekben inkább csak virtuális dialógusról beszélhetünk.

A narratív identitás megteremtésének tehát megvan a maga dinamikája, amely a „statikus” *ugyanazság* és a „dinamikus” *ön-transzformáció* feszültségére épül. Ezen túl a narratív identitásnak etikai vonatkozásai is lehetnek (és rendszerint vannak is). A regényolvasás mintegy „kihasználja” *én-azonosságunk* eredendő hajlékonyságát és nyitottságát, és ezáltal mintegy korrigálja és életszerűvé teszi (azaz érzéki tartalommal tölti meg) a normatív etika igényét, hogy kizárólag a maga absztrakt normái révén szabályozza a szubjektumot.²⁵¹ Amikor regényt olvasunk, a képzelőerőnk is mozgásba lendül. „A képzelet projekció, kivetítés, az új lehetőségek, jelentések, értelmek születési helye.”²⁵² De az elénk táruló történetek befogadásán túl, a képzelőerő életre kelti bennünk az erkölcsi önreflexió szükségességét is: számot kell adnunk, mit tekintünk megőrzésre méltónak a tudás- és meggyőződés „kvantumból”, amit eddig a világról és benne élő embertársainkról tudtunk vagy képzeltünk, és min lenne érdemes változtatnunk. Így az olvasásban megjelenő narratív képzelet alkotja az etikai szubjektum fantáziadús, kreatív és kritikus oldalát, míg az erkölcsi felelősségvállalás

²⁵¹ Lásd Sauvaire, Marion: *'Lecture littéraire et imagination éthique', Recherches & Travaux*
<http://journals.openedition.org/recherchestravaux/1598>

²⁵² Kovács Barna: *Emlékezet és esemény Paul Ricœur filozófiájában*. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2015. 85.

garantálja, hogy az olvasó – az olvasmányélményei során a benne végbemenő változások ellenére – továbbra is megőrizhesse személyisége tartós vonásait, a minőségét, amit rendszerint jellemzilárdságnak nevezünk.²⁵³ A jellemet vagy a jellemzilárdságot, állítja Ricœur, mégsem szabad statikus emberi minőségnek tekinteni: a jellemes embernek éppen az az egyik kitüntetett „jellemvonása”, hogy képes addigi álláspontját módosítani, ha azt az új információk és a személyes tapasztalatok indokolják.

Ricœur az *Önmaga mint egy másik* című könyvében így foglalja össze a narratív identitás és az irodalom kapcsolatának lényegét: „A közvetítő funkcióról, amelyet a személy narratív identitása tölt be az ugyanazság és az én-identitás pólusai között, lényegében az *képzelti variációk* tanúskodnak, amelyeknek a narráció aláveti ezt az identitást. Az igazat megvallva, ezeket a variációkat nemcsak tolerálja az elbeszélés, hanem egyenesen megteremti és felkutatja. Ebben az értelemben az irodalom a gondolatkísérletek olyan kolosszális laboratóriuma, amelyben az elbeszélés a narratív identitás különböző változatait kísérletezi ki.”²⁵⁴

Ricœur nagyszabású hermeneutikai kísérlete rendkívüli elismerést vívott ki a nyugati világ szellemtudományi életében. Úttörő szerepe vitathatatlan, de az irodalom, az erkölcs és a politika összekapcsolása mégsem teljesen egyedi a kortárs francia filozófiában. Jacques Rancière *esztétikai politikája* összetett és asszociatív, talányos megfogalmazásokban is bővelkedik, és – Martha Nussbaumhoz hasonlóan – erősen vitatja Jacques Derrida hipertextualizált világértelmezését, hogy „semmi sincs a szövegen kívül”. Nussbaum és Rancière egyaránt az irodalom olyan „realista” felfogása mellett

²⁵³ Lásd Sauvaire, i. m. 6.

²⁵⁴ Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Éditions Du Seuil, Paris, 1990. 176.

érvelnek, amelyben – Gilles Deleuze szavaival élve – a szöveg „csak egy aprócska csavar a szövegen túli világ gépezetében.”²⁵⁵ (Aprócska ugyan, de korántsem elhanyagolható!) Persze nemcsak hasonlóságok, jelentős eltérések is kimutathatók Nussbaum és Rancière művészet-felfogásában. Nussbaum a művészi képzelőerő etikai aspektusát hangsúlyozza, és a „megfontolt” közpolitikai reformok híve (például erősen bízik az oktatás és nevelés demokratizálásában, az iskolákban folyó művészi „érzékenyítés” emancipatorikus lehetőségeiben stb.)²⁵⁶, Rancière-t pedig elsősorban a művészet szubverzív, a politikai forradalom lehetőségét is magában hordozó aspektusai nyűgözik le.

Érdekes, hogy mindketten éppen abban az időszakban érkeztek az irodalomelmélet világába (a múlt század hetvenes és nyolcvanas éveiben), amikor a legtöbb szerző az irodalom és az irodalmiság radikális autonómiájának megerősítése mellett érvelt. Nussbaum és Rancière inkább a kivételek közé

²⁵⁵ Lásd Brousseau, Simon: 'Penser les liens entre éthique et politique de la littérature: un dialogue entre Martha Nussbaum et Jacques Rancière' <http://journals.openedition.org/tangence/1108> 3.

²⁵⁶ Nussbaum *A profit nem minden – miért van szüksége a demokráciának az oktatásra* című könyve 6. fejezetében szemléletes példákkal illusztrálja, hogy az óvodai nevelésben a művészet és az irodalom, illetve a szerepjátékok milyen fontos szerepet töltenek be a fantázia és az empátia kialakításában. Egyik példája a feketék diszkriminációjának megszüntetéséért folytatott küzdelem történetéhez kapcsolódik. A múlt század hatvanas éveiben a fehér középosztályhoz tartozó szülők gyermekei számára a pedagógusok némely óvodában „megparancsolták”, hogy mindig csak a buszok leghátsó üléseit foglalják el, hogy maguk is meg tapasztalják, mit jelent diszkrimináltnak lenni a mindennapok legbanálisabb szituációiban. Nussbaum, Martha C.: *Nicht für den Profit! Warum Demokratie Bildung braucht*. TibiaPress Verlag GmbH, Überlingen, 2012. 115–142. Ford.; Ilse Utz. Az amerikai eredeti: *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press, 2010.

tartoztak, amikor szembefordultak az irodalomnak mint „tisztán autonóm gyakorlatnak” az elképzelésével, és az irodalomra (és általában a művészetre) az „extraliterális” funkciók és hatások figyelembevételével reflektáltak.²⁵⁷ Rancière amellet érvelt, hogy az irodalmiság nem feltétlenül az irodalmi nyelv „tulajdona”. Éppen ellenkezőleg: a „betű” radikális demokratizmusa azt jelenti, hogy a leírt szavak bárkit magával ragadhatnak. Az irodalom újszerűségét éppen az adja, hogy a benne kifejeződő nyelvi formák bármely olvasó számára elsajátíthatók. Rancière szerint az *irodalmiság* mindig tágabb jelentéstartalommal rendelkezik, mint maga az *irodalom*, mert az irodalmiság nem az irodalmi nyelv kizárólagos tulajdona. Éppen a „betű” radikális demokratizmusa teszi lehetővé az olyan új művészi formák megteremtését, amelyek magukkal ragadják az olvasót. A lehetséges olvasók és a nyelvi kifejezésformák természetes egyenlősége definiálja magát az irodalmi újszerűséget is, amelyet aztán a gyakorlatban az olvasók „elsajátító képességei” keltik életre. Az élet és az irodalom összetartozásából egyenesen következik, hogy az esztétikai és a politikai forradalom egymás természetes szövetségeseivé válnak. Horváth Gizella írja: „Rancière a munkások emancipációját összeköti a tágabb esztétikai forradalommal, amely elutasítja a magas és alacsony témák és műfajok hierarchiáját, a cselekvés magasabbrendűségét az élethez képest, a cél-ok, ok-hatás racionális sémáit.”²⁵⁸ Rancière nem valamilyen politikai esztétika kidolgozására törekszik. Azt „érzékelteni”, hogy a politika maga is *aisthesis*, vagyis az ember közvetlen tapasztalásmódjához tartozik. A politika mélyén rejtőzködő esztétikának nem sok köze van a „tömegek korát” jellemző „esztétizálódáshoz”, amelyről Walter

²⁵⁷ Brousseau, i. m. 4.

²⁵⁸ Horváth Gizella: *Jacques Rancière és az esztétika politikája*. Erdélyi Múzeum, 2018/4. 42.

Benjamin írt. „Esztétikán itt nem azt értem, hogy valamely művészeti akarat, a nép gondolkodásmódja perverz módon műalkotásként birtokba veszi a politikát.”²⁵⁹ Az esztétika politikája vagy inkább metapolitikája más jellegű: „Az esztétika metapolitikája olyan érzéki közösség, amelynek célja megvalósítani azt, amit a pusztán politikai forradalom elvétett: ’élő attitűdökben, a testek és a szavak, terek, foglalkozások, létmódok és beszédmódok elosztásának új harmóniájában megtestesült szabadság és egyenlőség. Az esztétikai tapasztalat éppen azért lehetett az új kollektív élet elve, mert ’olyan hely volt, ahonnan visszavonták a szokásos hierarchiákat, amelyek bekeretezték a mindennapi életet’.”²⁶⁰

Az irodalmiság fogalmának ez a kiszélesített és nyíltan polemikus használata, amely elsődlegesen nem a művészi szövegeket, hanem az olvasmányélmények hatására „átalakult” egyéneket célozza meg, világosan mutatja, hogy a Rancière-féle irodalompolitika maga is az osztálytársadalmi horizont része. „Itt már nem az irodalom ontológiai megközelítésű leírásáról van szó, hanem annak tisztázásáról, hogy mire képes az irodalom, és hogyan lehet magyarázni az általa gyakorolt közvetlen és közvetett hatásokat.”²⁶¹

Az ember azért lehet „politikus állat”, mert egyben „irodalmi állat is”: a szavak hatalma téríti el „természetes céljától”, de ugyanez a hatalom ad neki lehetőséget, hogy újabb célokat tűzzön ki maga elé. Az *Esztétika és politika* című munkája tömören összefoglalja az esztétikai politika lényegét: „A politika és a művészet, akárcsak a tudományok, ’fikciót’

²⁵⁹ Rancière, Jacques. *Esztétika és politika*. Slavoj Žižek utószavával. Műcsarnok Nonprofit Kft, 2009. 10. Ford.: Jancsó Júlia és Jean-Louis Pierson.

²⁶⁰ Horváth, i. m. 42. Valamint Kiss Lajos András: *A demokráciakritika változatai Jacques Rancière politikafilozófiájában*. Erdélyi Múzeum, 2021/4. 170–171.

²⁶¹ Brousseau, i. m. 4.

építenek, azaz jelek és képek *anyagi* újrarendezését hajtják végre, kapcsolatot teremtenek a között, amit látunk és amit mondunk, amit teszünk és amit tehetünk. (...) A politikai vagy az irodalmi szövegek a valóságban hatnak. Nemcsak a beszéd- és cselekvésmodelleket határozzák meg, hanem az érzékelhető intenzitás rendszereit is. Kirajzolják a láthatóság térképeit, a látható és a kimondható közötti pályákat, a létmódok, a tevékenységi módok és a kimondás módjai közötti összefüggéseket.”²⁶²

Az irodalmiság Rancière által bemutatott „szubverzív” társadalmi státusza, amely leginkább rugalmas és hajlékony jellegéből fakad, Nussbaum gondolkodásában is megjelenik. Igaz, persze, hogy Nussbaum sokkal óvatosabban fogalmaz, és inkább hangsúlyozza, hogy az irodalmi képzelet a valóságnak azokat a részeit is képes megragadni, amelyek az elvont filozófiai fogalmak számára elérhetetlenek. Akiből hiányzik az irodalmi képzelet és fantázia emancipatorikus ereje, valószínűleg nem képes teljes értékű emberi életet élni. De hiba lenne azt állítani, hogy kizárólag a fantáziában jelenik meg a valóban hiteles emberi minőség. A *Költői igazságszolgáltatás* bevezetőjében olvashatjuk: „Az irodalmi képzelet a nyilvános racionalitás része, de nem teszi ki annak egészét. Úgy vélem, rendkívül veszélyes lenne azt javasolni, hogy a szabályvezérelt erkölcsi érvelést helyettesítsük a képzelőerő empátiás használatával, így nem is javaslok semmi ilyesmit. Valójában éppen azért veszem védelmembe az irodalmi képzeletet, mert olyan etikai alapállás lényegi összetevőjének tűnik számomra, amely felszólít bennünket, hogy más emberek javát is tekintetbe vegyük, akiknek élete igen távol esik a miénktől.”²⁶³

²⁶² Rancière, i. m. 33.

²⁶³ Nussbaum, *Költői...*, 13–14.

Nussbaum nem fogadja el a leegyszerűsítő gondolkodásmódot sem, amely szerint az irodalmi fikciók ugyan megvilágító erejűek lehetnek a privát szférában, de nem sok hasznuk van a társadalmi nyilvánosság tágabb tereiben, például amikor az osztályok és a nemzetek „nagy kérdései” vannak terítéken. Nussbaum alapvetően realista filozófus. Vagyis az irodalom és a művészet emancipatorikus teljesítményét méltató munkáit az „óvatos optimizmus” jellemzi. A *Költői igazságszolgáltatás* bevezetőjében megemlíti, hogy egyik tanítványa vizsgadolgozatában bírálta professzora optimista nézeteit az irodalom szerepéről. Azért, mert valaki elolvas egy tucat jó regényt, szól a hallgató érve, még korántsem biztos, hogy ettől jó ember válik belőle. „Az 1180-as számú hallgatónak igaza van, írja Nussbaum. Az irodalmi képzeletnek számos emberben és intézményben ott rejlő, mélységes előítélettel kell szembeszállnia, és nem fog mindig győzelmet aratni.”²⁶⁴ Én azt mondanám, hogy nemcsak a hallgatónak, de Nussbaumnak is igaza van: az irodalom „emancipatorikus teljesítménye” sohasem garantált, de legalább az esély adott.

Dickens *Nehéz idők* című regényének elemzése messze több, mint szellemes „esettanulmány”.²⁶⁵ A bevezetőben írja: „Ebben a fejezetben, és gondolatmenetem egésze során megpróbálom jobban megvilágítani, miért éppen erre a regényre esett a választásom, és milyen általánosabb érvényű következtetéseket vonhatunk le az 'irodalmi képzeletre' nézve.”²⁶⁶ Az irodalmi képzelet és általában a fantázia ellenzői rendszerint azzal érvelnek, hogy a fantázia tudománytalan és

²⁶⁴ I. m. 15.

²⁶⁵ Dickens, Charles: *Nehéz idők*. Teuro Könyvkiadó, Budapest, 2002. Ford.: Mikes Lajos. (Az idézések során a *Költői igazságszolgáltatás* magyar fordítója, Pápay György, a *Nehéz idők* 1960-as magyar kiadására hivatkozik, amelynek oldalszámozása eltér az általam használt 2002-es kiadástól.)

²⁶⁶ Nussbaum, *Költői...*, 22.

magában hordozza a társadalmi nyugalom megzavarásának lehetőségét. S mert a képzelet érzelmeken alapul, lényegét tekintve irracionális. Végezetül: a képzelet sohasem pártatlan, ezért a jogi vagy a tudományos ítéletek objektivitásával nem versenyezhet. A *Költői igazságszolgáltatás* mindhárom „pozitivistá ellenvetésnek” egy-egy fejezetet szentel, amelyekben a szerző meggyőzően cáfolja a „képzeloerő állítólagos veszélyességét” hirdető elveket. A második fejezetben a fantázia emancipatorikus értékét hangsúlyozza: „(...) nem létező lehetőségeket képzeljünk el; hogy másnak lássuk a dolgokat, és meglássuk egyik dologban a másikat; hogy az érzékelt formát élettellel ruházzuk fel.”²⁶⁷ A fantázia erejének érzékeltetése persze nem az irodalom privilégiuma; a filmművészet, a zene, a tánc vagy a képzőművészet is „fikciós műfaj”. De a szó médiuma és a narrativitás kitüntetett szerepe mégis a regényt teszi igazán alkalmassá, hogy szembe-
süljünk a képzeloerő valódi erejével.

Noha a *Költői igazságszolgáltatás* kiemelt jelentőséget tulajdonít Dickens ökonomizmus- és pozitivizmus-kritikájának, a szerző mégis óvakodik, hogy a generális tudományellenesség csapdájába essen. Valójában Dickens sem tagadja az értelem jelentőségét, inkább csak „a fantázia szelíd fényén” keresztül szeretne eljutni hozzá.²⁶⁸ Ahogy az irodalmi képzelet sem helyettesíti az erkölcsi döntések normatív érvényességét, a „(...) regényolvasás nem meríti ki a társadalmi igazságosság történetének egészét, de hidat képezhet az igazságosságról alkotott víziók és társadalmi megvalósításuk között.”²⁶⁹

A *Nehéz idők* a korabeli angol kapitalizmus fejlődésmániájának és az ehhez szorosan kötődő rideg, hiperracionalista/pozitivistá tudományfelfogás kártékony következmé-

²⁶⁷ Nussbaum, *Költői...*, 23–24.

²⁶⁸ Nussbaum, *Költői...*, 35.

²⁶⁹ Nussbaum, *Költői...*, 37.

nyeinek kritikája. Nussbaum szerint minden okunk megvan, hogy Dickens eredetileg 1854-ben megjelent regényét a „racionális döntésmélet primordiális változata” kegyetlenül őszinte és hiteles bírálóinak tekintsük. S mivel manapság a racionális döntésmélet és a vele szimbiózisban élő ökonómiai utilitarizmus a közgazdászok és menedzserek világában úgyszólván megkérdőjelezhetetlen, ez a „szomorú tény” önmagában elégséges indok a regény újraolvasására.

Az egyik legfontosabb szereplő az iskolaigazgató, később parlamenti politikussá váló Thomas Gradgrind. Dickens a „valóság” iránt elkötelezett, kizárólag a tényeket és a matematikai kalkulációkat értékelni képes emberként mutatja be. „Vonalzó, mérleg és egyszeregy van mindig a zsebében, uram, készen arra, hogy lemérje és kimérje az emberi természet minden porcikáját, és pontosan megmondja, mennyit ér.”²⁷⁰ Gradgrind a maga sajátos életfilozófiája érvényességét nem korlátozza a privát szférájára: az igazgató számára az iskolájában is a „minden szentimentalizmustól mentes tanítás” jelenti az első számú pedagógiai elvet. Dickens a regény elején éppen a Gradgrind-iskolában zajló bemutató tanításra invitálja az olvasót. A tanórán a pedagógiai módszereket megfigyelő (és valószínűleg minősítő) államhivatalnok (és „elismert ökölvívó”) foglalja össze az oktatás lényegét. „Mindenenben a tényekhez kell igazodnotok [...] Reméljük, hogy nemsokára lesz egy ténybizottságunk, amely ténybiztosokból fog állani, és kényszeríteni fogják a népet, hogy a tényeknek, semmi egyébnek, csakis a tényeknek a népe legyen. Azt a szót, hogy képzelődés, ki kell irtanotok a világból.”²⁷¹ És ez a sajátos metodika olykor nem is eredménytelen. Gradgrind úr kérdésére, hogy mi a ló, az osztály éltanulója, Bitzer,

²⁷⁰ Dickens, i. m. 8.

²⁷¹ Dickens, i. m. 11–12.

tökéletes választ ad: „Négy lábú, fűevő emlős. Negyven foga van, nevezetesen huszonnégy zápfoga (...)”, és így tovább, mindig szigorúan a tényyszerűségnél maradva.²⁷² Bitzerrel ellentétben, a regény másik fontos szereplője, a magára hagyott és Gradgrind úr által „örökbe fogadott” Sissy Jupe, akinek az apja bohóc és cirkuszi lóidomár volt, így maga is a cirkusz világában cseperedett fel, képtelen a gradgrindi elvek szerint meghatározni a lovat. Gradgrind úr szemében nemcsak a nyelvi pongyolaság, de az irodalom – és általában a művészet – is veszélyes, mert kibillentí a műélvezőt a gazdasági racionalitás egyszerű és praktikus világértelmezéséből. „Amint egy haszontalan mesekönyv kerül a lakásba, a politikai gazdaságtan máris veszélyben forog.”²⁷³

De nemcsak a képzelődéssel nincs kibékülve Gradgrind úr, a csodálkozás (szintén a lélek „irracionális” elkalandozása) is elfogadhatatlan számára. Amikor a regény elején serdülőkorú lánya, Louisa, így fordul öt évvel fiatalabb öccséhez: „Tom, én csodálkozom...”, Gradgrind úr rögtön figyelmezteti: „Louisa, sohase csodálkozzál!”²⁷⁴ A regény egyik kulcsfigurája, az imént említett Bitzer, Nussbaum szerint az utilitarista nevelés elborzasztó terméke. „A regény egésze során csak a manipuláció szándéka mozgatja, s amikor a maga rettenetes módján az utilitarista tanokat visszhangozza, az sem szolgál másra, mint hogy akár még a tanítója kárán is elérje, amit akar.”²⁷⁵ Az olyan érzelmek, mint a hála vagy a szeretet semmit sem jelentenek neki, „(...) a szív csupán a vér keringetésének hasznos eszköze, semmi több.”²⁷⁶ A regény első

²⁷² Dickens, i. m. 9.

²⁷³ Nussbaum, *Költői...*, 20.

²⁷⁴ I. m. 47–48.

²⁷⁵ Nussbaum, *Költői...*, 69.

²⁷⁶ Nussbaum, *Költői...*, 69. Korábban August Strindberg *Történeti miniatűrök* című munkájából idéztem La Mettrie és Voltaire

oldalain az osztály éltanulójaként bemutatkozó Bitzer különös karriert fut be. Gradgrind igazgató javaslatára a város (Coketown) első számú gyártulajdonosa, Josiah Bounderby, állást kínál neki bankjában, ahol fokozatosan előrehalad a ranglétrán. A regény végén még jótevőjének, Gradgrind úrnak a bankrablás gyanújába keveredett fiát is kitúrja az állásából, hiába könyörög neki az időközben emberileg is megtört igazgató. „Bitzer – szolt Gradgrind úr lesújtva s nyomorúságosan megalázkodva –, van szíve? A vérkeringés, uram – felelt Bitzer mosolyogva a furcsa kérdésen –, szív nélkül lehetetlenség volna. Aki tisztában van, uram, azokkal a tényekkel, amelyeket Harvey a vérkeringésre vonatkozólag megállapított, nem vonhatja kétségbe, hogy van szívem.”²⁷⁷ A *Nehéz idő*kben ábrázolt sorsok mindegyike az „aszéptikus kapitalista szellem” *rendszereszerűen működő* embertelenségéről tanúskodik. Bitzer őszinte cinizmusában az a legborzasztóbb, hogy éppen tanítómesterével szemben használja fel a leckét: „Senki sem köteles ellenszolgáltatás nélkül mást megajándékozni vagy bármi módon támogatni. A háládatosságot ki kell irtani, s a belőle fakadó erények fölöslegesek. Az emberi lét minden részecskéje, a bölcsőtől a sírig, tiszta üzlet legyen: adom-veszem.”²⁷⁸ Csakhogy a politikai gazdaságtan „tényei” a mesterségesen elszegényített valóság tényei, írja Nussbaum, és az erre épülő észhasználat szűklátókörű dogmatizmussal terhelt. Az effajta tények csak a dolgok felszínét karcolgatják, és nagyon messze vannak attól, hogy

tanulságos beszélgetését, amelyben az akkor éppen orvosi minőségében Voltaire-hez látogató materialista La Mettrie közölte a beteg Voltaire-rel: „Uram, Önnek nincs is lelke!”, Voltaire szíve pedig szerintem nem több, mint a vérkeringést biztosító szerv, azaz „cor, cordis”.

²⁷⁷ Dickens, i. m. 259.

²⁷⁸ I. m. 260.

erkölcsileg is érvényes valóságismeretet eredményezzenek. A szélsőséges utilitarista kalkuláció vakká teszi azt, aki nem hajlandó más szempontokat tekintetbe venni. „Vakká az ér-
zékeinkkel felfogható világ minőségi gazdagsága iránt; a
benne élő emberek egyedisége, belső mélységei, reményei,
vágyai és aggodalmai iránt; azíránt, hogy milyen emberi éle-
tet élni, és kísérletet tenni arra, hogy azt értelemmel ruház-
zuk fel. Legfőképpen pedig vakká az iránt, hogy milyen titok-
zatos és bonyolult dolog az emberi élet (...).”²⁷⁹ A gazdasági
kalkuláció száraz és személytelen absztrakcióival ellentét-
ben a regény olyan történetet mesél el, amelynek valamikép-
pen az olvasó is részese lesz. A regény története lassan a mi
történetünk. Az olvasó szerepe az elbeszélés több pontján ki-
fejezetten az „explicit szereplő rangjára emelkedik”. Vagyis
az olvasónak fel kellene adnia „megfigyelői pozícióját”? „...az
olvasó értelmezési és értékelési kísérleteinek egyszerre kell
elfogadónak és kritikusnak lenniük, mivel a szöveg olyan tár-
sadalmi cselekvőként mutatja be, aki felelős azért, hogy a vi-
lág olyan lesz-e vagy sem, mint a regény lapjain feltáruló vi-
lág (...)”.²⁸⁰

A történet háttéréül szolgáló Coketown igazi ipari város,
akár a tizenkilencedik század brit kapitalizmusának ideáltí-
pusa is lehetne. Dickens leírásában a tiszta funkcionalitás és
egy lehetséges modern (és igencsak félelmetes) mitológia ke-
veréke: „A város csupa vörös téglából épült, vörös is lett
volna, ha a füst és a korom megengedi; de így lehetetlenül
vörös és fekete volt a város, mint valami vadember bemázolt
képe. Igazi gépváros, tele magas kéményekkel, amelyekből
végeláthatatlan füstkígyók gomolyogtak fölfelé szakadatla-
nul. Fekete csatorna szelte keresztül s egy bűzös festéktől

²⁷⁹ Nussbaum, *Költői...*, 64.

²⁸⁰ Nussbaum, *Költői...*, 71.

pirosló folyó. Az ablakokkal tömött, óriás épületek belseje naphosszat rengett és zakatolt, s a gőzgépek dugattyúja egyhangúan mozgott fel és alá, mint a mélakóros elefánt feje.”²⁸¹ A következő részlet akár a Michel Foucault-féle biopolitika illusztrációja is lehetne: „A város valamennyi cégtáblája egyforma, rideg fekete és fehér betű. A fogház lehetett volna kórház, a kórház fogház, a városháza akár fogház, akár kórház, akár másvalami: megépítésük módja biztosította, hogy mindenképp használhatók legyenek.”²⁸²

Nussbaum úgy látja, az érzelmek nemcsak a *Nehéz időkben* megrajzolt klasszikus ipari kapitalizmus korszakában, de napjainkban is védelemre szorulnak. „Az ellentét, melyet Bitzer tételez az ész és az érzelmek között, nyilvános diskurzusunk közhelyévé vált (...).”²⁸³ S mivel az érzelmek meghatározása lényegéből fakadóan nem tud eleget tenni az „ész-szerűség normatív eszményének”, manapság rendszerint vesztesre áll ezekben a diszkussziókban. A hála, a részvét vagy a szánalom érzelmeit csak az képes felfogni és becsülni, aki belátja, hogy *sebezhetőségünk* a legfontosabb kapocs ember és ember között. Rousseau szerint az „embert gyengesége teszi társas lényvé.” De így látta ezt már jó kétezzer évvel ezelőtt Arisztotelész is: „Fogadjuk el, hogy a szánalom egyfajta fájdalom annak láttán, hogy valamiféle pusztító és szenvedést okozó rossz ér valakit, aki ezt nem érdemelte, és ami véleményünk szerint minket is érhet vagy a mieink közül valakit; különösen ha közelinek tűnik. Mert hogy szánalmat érezhessünk, nyilvánvalóan szükséges, hogy tudjuk: minket is érhet baj, akár saját magunkat, akár valamelyik

²⁸¹ Dickens, i. m. 24.

²⁸² I. m. 25.

²⁸³ Nussbaum, *Költői...*, 110.

hozzátartozónkat (...).”²⁸⁴ A regény „pozitív hősei”, a munkás Stephen Blackpool, szerelme Rachael és Sissy Jupe az Arisztotelész által jellemzett „érzelememberek” közé tartoznak, akik inkább beletörődnek boldogtalan sorsukba, mintsem a remélt haszonért bármit feladjanak a sokszor naivnak tűnő erkölcsi meggyőződésükből.

A *Nehéz idők* megírása óta szinte semmi sem változott, hiszen Bitzer mai örökösei szemében, mondja Nussbaum, a részvét, az együttérzés és az empátia továbbra is nevetséges és irracionális. A kortárs „hiperracionalista” gondolkodók közül Nussbaum elsősorban Richard Posner nevét emeli ki. Az ajánlás is neki szól: „Richard Posnernek”. A 2000-ben elhunyt jogfilozófus és közgazdász is a Chicagói Egyetemen tanított, ahol Nussbaum. Feltételezem, jól ismerték egymást, hiszen Nussbaum a jogi karon oktatott etikát. Csakhogy az ajánlás inkább *intelem*. Posner mint a Chicagói Iskola reprezentánsa az ökonómiai liberalizmus egyik legelszántabb képviselője, továbbra is minden emberi „tranzakciót” a költség/haszon szemüvegén keresztül lát. Egy helyütt például azt írja, hogy egy férfi számára sokkal kifizetődőbb a prostituáltak alkalmi szolgáltatásait igénybe venni, mint egy „igényes” feleséget eltartani.

Michael J. Sandel a *Mi az, amit pénzért nem lehetne megvenni* című remek könyvének első fejezetében számos példával illusztrálja, hogy manapság mi mindent megvehet magának, aki bőséges anyagi forrással rendelkezik. Csak három példát idézek: az egyik új-zélandi légitársaság 777 dollárt ajánlott fel azoknak a munkatársainak, akik hajlandók a homlokukra (vagy más, jól látható testrészükre) tetováltatni a légitársaság szlogenjét: „Szeretne helyet változtatni? Vegye igénybe

²⁸⁴ Arisztotelész: *Rétorika*. Telosz Kiadó, Budapest, 1999. I. könyv, 8. fejezet (1385b) 99. Ford.: Adamik Tamás.

az Air New Zealand szolgáltatásait!” Állítólag több mint harminc dolgozó élt is ezzel a lehetőséggel. A másik: egy Santa Ana nevű kaliforniai város börtöne lehetőséget biztosított az elítéltek egy részének (elsősorban azoknak, akiket nem erőszakos bűncselekmények elkövetése miatt zártak börtönbe), hogy napi 82 dollár fejében egy „feljavított cellában” töltsék az éjszakákat. A garzonlakásra emlékeztető cellákat a börtön egy nyugodt részében alakították ki, jó messze azoktól az elítéltektől, akik nem tudták ezt a „lakkbért” megfizetni. A harmadik példa: Dallas egyik híresen rossz iskolájában, hogy javítsanak az iskola presztízsén, a vezetés úgy próbálja rávenni a tanulókat az olvasásra, hogy minden elolvasott könyv után két dollárt fizetnek.²⁸⁵

A *Nehéz idők* nem ezt a világot kínálja, írja Nussbaum, hanem „közeli barátként és együttműködő partnerként” szólít meg. Így az olvasó figyelme megoszlik a regénybeli történet és a saját egzisztenciális gondjaira adandó válasz nehézségei között. A szereplők sorsa emlékezteti, hogy ő maga is a halál felé tart, s „neki is ez az egyetlen esély adatott, hogy megpillantsa a lángok között a fantázia alakjait”, illetve a lehetőségeket, amelyeket az emberi élet kiteljesedésére kínálnak.²⁸⁶

²⁸⁵ Lásd Sandel, Michael J.: *Ce que l'argent ne saurait acheter*. Les limites morales du marché. Éditions du Seuil, Paris, 2014. 33–36. Ford.: Christian Cler. Eredetileg: *What Money Can't Buy*. Macmillan USA, 2012.

²⁸⁶ Nussbaum, *Költői...*, 107.

JEREMY RIFKIN

– AZ EMPATIKUS CIVILIZÁCIÓ

PRÓFÉTÁJA

1.

Az amerikai Jeremy Rifkin korunk egyik legismertebb társadalomtudósa. Közgazdász, szociológus, antropológus, filozófus, futuroológus és politikai tanácsadó. Csak azért nem nevezem *polihiszturnak*, mert nem szeretném megsérteni, és a 21. század agyonspecializálódott világában a kifejezés inkább a kókler, az „orrát mindenbe beleütő ember” szinonimája, semmint a legkülönbözőbb tudományterületeken otthonosan mozgó emberé. Rifkin munkáit eddig legalább harminc nyelvre fordították le, és könyvei mindenütt a toplisták élén találhatók. Tudomásom szerint eddig egyetlen munkája sem olvasható magyarul.

Az *Empatikus civilizáció* című vaskos könyve²⁸⁷ – a kilencvenes évek végén és a kétezres évek elején írt könyveinek szintézise – a történelem nagy korszakain vezeti végig az olvasót, és a homo-evolúció eddig inkább csak töredékesen és ötletszerűen kutatott területeiről is eredeti álláspontot fogalmaz meg.²⁸⁸ A civilizációtörténeti munkák többsége általában a kulturális és a technológiai fejlődés teljesítményeit sorolja, de a jó és boldog élet filozófiai elemzésével általában nem foglalkoznak a kutatók. Rifkin szerint a „gazdasági és a

²⁸⁷ Rifkin, Jeremy: *Die empathische Zivilisation: Wege zu einem globalen Bewusstsein*. Campus Verlag, Frankfurt / New York, 2010. Ford. Ulrike Bischoff, Waltraud Götting és Xenia Ostheider. Eredetileg *The Empathic Civilization*. Penguin group, 2009.

²⁸⁸ Rifkin korábbi könyvei közül különös figyelmet érdemel *A munka vége* (1997), illetve *A hozzáférés kora* (2000).

politikai élet racionális cselekvője” egyúttal érző és vágyakozó ember, akinek családtagjai, barátai és munkatársai vannak, és elsősorban a számára közvetlenül rendelkezésre álló, intim szférákban szeretne kiteljesedni. A szerző eredetiségére és radikális szemléletváltására jellemző, hogy ha ugyanarról ír is, mint történész, antropológus és közgazdász társai, mindig más aspektusok izgatják, és az események értékelése során is másfajta következtetésre jut.

Már a könyv első részének alaptörténete is az ember érzelemorientált (*homo empathicus*) természetéről szól. A történet időpontja az 1914-es esztendő karácsony estéje. Színhely a nyugati frontvonal, ahol a német és az angol katonák harminc-ötven méter távolságról néznek farkasszemet egymással. A lövészárkokban sárral kevert megalvadt emberi vér, elviselhetetlen bűz és mocsok; mindenütt patkányok rohangálnak. A néhány hónappal korábban még bányákban és földeken robotoló német munkások és parasztok most párizsi pincéreket és angol dokkmunkásokat gyilkolnak, és viszont. Korábban elképzelhetetlennek tűnt erőszak és gyilkos ösztön szállja meg a leginkább civilizáltnak tekintett nyugat-európai társadalmak polgárainak tudatát. Aztán valami hihetetlen történik: „A német katonák gyertyák ezreit gyűjtják meg azokon a kis karácsonyfákon, amiket az otthoniak küldtek el nekik a frontra. Felhangzik az ismert német karácsonyi dal, a *Stille Nacht*. A meglepett brit katonák zavarodottan kémlelik az ellenséges vonalakat, és az egyikük megjegyzi, hogy az ellenség kivilágított lövészárka úgy néz ki, mintha ’színházi rivaldafény’ volna. Az angolok tapssal válaszolnak, először csak szaggatottan, aztán fokozódó lelkesedéssel. Majd saját karácsonyi dalaikat kezdik énekelni, amire ugyanolyan vastapssal válaszolnak a németek.”²⁸⁹

²⁸⁹ Rifkin, *Die empathische...*, 17.

Ez a szürreális „karácsonyi béke” szimbolizálja, hogy a legborzalmasabb körülmények között is felvillanhat, ha csak rövid időre is, az emberi természet alap-meghatározottsága: az *empatikus beállítódás*. A feltételezést alátámasztják a multidiszciplináris elemzések is: a mizantrópia és a gyűlölet szinte minden kultúrában inkább *kivételnek*, nem pedig *normának* számít. Ugyanakkor Rifkin nem tagadja, hogy az empátia mellett az erőszak, az agresszió és önzés is végigkíséri az emberré válás több százezer éves történetét, és minden valószínűség szerint sohasem tudunk teljesen megszabadulni természetünk destruktív meghatározottságaitól. De maga a tény, hogy az empátia egyidős az emberi fajjal, sőt, az ember-szabású majmok és a magasabb rendű emlősök viselkedéséig visszakövethetjük az együttérzés ilyen vagy olyan formáját, bizakodásra ad okot az emberi nem jövőjét illetően. Persze az is tény, hogy a történettudomány nem a hétköznapi élet apró, úgymond „banális” mozzanatait, hanem szinte mindig a nagy és emlékezetes események iránt érdeklődik, ezért természetesnek tekintjük, hogy a történelmet jórészt háborúk, válságok és katasztrófák sorozataként tanuljuk meg és éljük át nemzedékről nemzedékre. „Pedig – írja Rifkin – a normális világrend másképp néz ki. A körülöttünk zajló élet ugyan tele van szenvedéssel, gonddal, súlyos társadalmi egyenlőtlenségekkel és gonosz machinációkkal, nagyjából és egészében mégis inkább a nagyvonalúságban és az egymás iránti figyelmesség ezer apró jelében kell meglátnunk a mindennapi élet legfontosabb jellemzőjét. Az emberek közötti szeretet és együttérzés jóakaratot eredményez, közösségeket teremt, és számos baráttra tehetünk szert. Röviden: érintkezéseink messzemenőig a kölcsönös empátia által vezéreltek – mégpedig azon egyszerű okból fakadóan, hogy ez felel meg embervoltunk lényegének. És éppen azért nevezhetjük

patologikusnak és abnormálisnak viselkedésünk sötét oldalát, amely szemben áll az empátia követelte normákkal.”²⁹⁰

De más oka is van, hogy az antropológusok és a történészek sokáig alig mutattak érdeklődést az ember empatikus készsége és képessége iránt. A *homo sapiens* 175 000 éves történelme során az empatikus tudat csak nagyon lassan fejlődött. Olykor meglepő virágzásnak indult, majd nagyon hosszú időre háttérbe húzódott. Fejlődése ugyan szabálytalan vonalat követett, ám az alapvető irány kitapintható: az empátia fokozatos erősödése együtt jár az én-tudat fejlődésével, amely egyre komplexebb társadalmi struktúrákba szervezi magát. Az empátia fogalma először 1907-ben jelent meg egy pszichológiai szakszótárban. Ekkor kezdték el komolyabban vizsgálni a tudat és a tudatalatti működését és belső dinamikáját. Némely pszichológus gyanította, hogy az én-tudat normális fejlődése megköveteli az intenzív és kölcsönös kapcsolatot embertársainkkal, ami nemcsak a gondolatok, de az érzelmek cseréjére is kiterjed. A 19. században még nem jutott eszébe senkinek, hogy az „ösztönök” és a „tudatalatti” működéséből nyert információk sokat segíthetnek a „tisztá én-tudatban” lejátszódó folyamatok megértésében. De az empátia tudományos megítélése ezt követően is ellentmondásos volt. Akik elszántan ragaszkodtak Descartes és a felvilágosodás filozófusainak „racionalista örökségéhez”, azok a szilárd én-identitás veszélyeztetését látták az empátiában. Úgy vélték, aki túlságosan közel kerül a másik ember érzelmi életéhez, annak előbb-utóbb „összezavarodik” a saját érzelmi világa, hiszen nem tudja, hol végződik az „én”, és hol kezdődik a „te”. A kognitív tudományok képviselői rendszerint embertársaink manipulálásának veszélyeire figyelmeztettek: ha X azonosulni képes Y érzelmi életével, akkor

²⁹⁰ I. m. 21.

könnyedén irányítja annak döntéseit is. Úgy tűnik, a huszadik század empirikus pszichológiai kutatásai is inkább az empátia felesleges vagy egyenesen káros voltát igyekeztek bizonyítani. A kutatók persze nem „naiv” vagy „ártatlan” szemmel közelítettek kutatásuk tárgyához, hiszen ők is annak az Adam Smith-féle utilitarista korszellemnek a hatása alatt álltak, amely szerint „(...) minden ember természetétől fogva a saját gazdasági érdekeit követi. Továbbá Darwinnal együtt vallották, hogy az ember első számú törekvése saját fizikai életének fenntartása és átörökítése.”²⁹¹

Az Adam Smith által megfogalmazott tézis, hogy az emberi természet „szükségképpen önző”, két évszázadon keresztül a gazdaságelmélet evangéliumának számított. Csak hogy manapság már ezt sem lehet minden kritikán felülállónak tekinteni. „A korlátlan önérdek eddig érvényesnek tűnő felfogását alapjaiban kérdőjelezték meg az új, a hálózatokon alapuló társadalmi struktúrák.”²⁹²

Nagyon érdekes – egyúttal erősen vitatható – Rifkin Freud-interpretációja, hogy a huszadik század talán legjelentősebb pszichológusát súlyos felelősség terheli egy olyan emberkép megalkotásáért, amelynek az egoizmus és az önérdek-érvényesítés áll a centrumában. „Freud a materiális

²⁹¹ I. m. 46.

²⁹² I. m. 25. Egyik korábbi könyvében mindezt így fogalmazza meg: „A hálózatokon alapuló gazdaságban az egoista érdek teljesen más viselkedésformát diktál. Annak köszönhetően, hogy minden egyes vállalkozás a közös erőfeszítések optimalizálására kialakított és kölcsönösen előnyös kapcsolatok hálózatába integrálja tevékenységét, a gazdaság minden egyes szereplője növeli sikerének esélyeit. Ezt a stratégiát a vállalati zsargonban rendszerint „nyertes-nyertes” (*win-win*) elvnek nevezik.” Rifkin, Jeremy: *L'âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*. Édition La Découverte, Paris, 2005. 30. Ford.: Marc Saint-Upéry. Eredetileg: *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism Where All of Life is a Paid for Experience*. New York, 2000.

önérdek-érvényesítés szexualizálásának nagy örökségét hagyta ránk. Nem sokkal később John B. Watson, a pszichológia tudományának másik úttörője, átvette ezt a szexualizált emberképet, és az osztrák tudós meglátásait a reklámpszichológia területén alkalmazta. Joggal állíthatjuk, hogy a konzumkapitalizmus látványos diadalát nem csekély részben a vágyak erotizálására és a fogyasztás szexualizálására lehet visszavezetni. A reklámüzenetek rendszerint erotikus asszociációkkal átítatottak.”²⁹³ Ebből Rifkin arra következtet, hogy a freudi elmélet minden szempontból alkalmas a fogyasztói kapitalizmus igazolására. A freudi felfogás értelmében minden embert alapvetően két cél vezérel: a fájdalom elkerülése és az örömezés megszerzése. A szexuális kielégülésre törekvés annyira erős bennünk, hogy ennek megszerzéséért szinte semmilyen eszköztől nem riadunk vissza. „Az ember természetétől fogva agresszív lény, libidójától űzött szörnyeteg.”²⁹⁴ A kultúra mesterségesen kifundált börtön, amely némiképp korlátok közé szorítja és domesztikálja az agresszív szexuális ösztönt. Freud az emberbaráti szeretet normatív eszményét sem becsüli sokra, mivel ez lényegileg mond ellent az emberi természet meghatározottságainak. Ezen túl Rifkin még azt is a szemére veti Freudnak, hogy abban a korszakban propagálta a „férfi-felsőbbrendűséget”, amikor a feminista mozgalmak éppen csak túl voltak az első sikeres akcióikon.

Az újabb pszichoanalitikus nemzedék képviselői, például Melanie Klein és Heinz Kohut, már lényegi pontokon kérdőjelezték meg a Freud által kidolgozott emberképet. Több éves klinikai megfigyelések alapján Kohutnak meggyőződésévé vált, hogy a szülői empátiával (vagy annak hiányával) kapcsolatos kisgyermekkorai tapasztalatok alapvetően befolyá-

²⁹³ Rifkin, *Die empathische...*, 47.

²⁹⁴ I. m. 47.

solják a személyiségfejlődés további szakaszait. „Az empatis-
kus mező jelentőségét nem lehet eléggé értékelni”.²⁹⁵ Ennek
fontos bizonyítéka, hogy a csecsemő és a kisgyermek nem
feltétlenül a biológiai szüleihez kötődik, hanem ahhoz vagy
azokhoz, akik magukra vállalják ezt a szerepet.²⁹⁶

A fejlődépszichológia, az agykutatás és a kognitív tudó-
mányok huszadik századi eredményei az emberi fejlődés tör-
vényszerűségeinek újragondolását követelik meg, írja Rifkin.
Ez pedig annak belátásához vezet, hogy az empátia nemcsak
egy érzelem a többi között, hanem az emberi civilizáció fun-
damentuma. „Az empátia az a talaj, amelyen a demokratikus
viszonyok megszületnek és kifejlődnek. Minél empatikusabb
egy társadalom, annál demokratikusabb értékrendet és ál-
lami intézményeket képes létrehozni; és minél kevésbé em-
patikus, annál totalitáriusabb az értékrendje és az állami in-
tézményrendszere. Az empátia és a demokrácia közötti
összefüggés olyannyira nyilvánvaló, hogy az ember csak cso-
dálkozni tud, hogy eddig milyen kevés figyelmet szenteltek
neki a kutatásban és a tudományban.”²⁹⁷

A könyv második, s egyben leghosszabb része az *Empátia
és civilizáció* az emberi civilizáció kezdeteitől, vagyis a gyűjtő-
gető és vadászó törzsek gazdálkodásától a huszadik század

²⁹⁵ Idézi Rifkin, *Die empathische...*, 56.

²⁹⁶ Rifkin az olvasó figyelmébe ajánlja az Anna Freud és Sophie
Dann által közölt esetet. „A történet hat gyermekről szól, akik a
második világháború alatt túléltek a koncentrációs táborban. Ab-
ban a három évben, amit a gyerekek a táborban töltöttek, az
anyák folyamatosan változó csoportja gondozta őket. Ha az
egyik pótanyát megölték, másik lépett az előző helyébe, és így
tovább. Noha érthető módon a gyerekeket ez erősen traumatiz-
álta, mégis viszonylag stabil személyiségű felnőttekké váltak,
amit csak arra az empatisz támogatásra lehet visszavezetni,
amit a pótanyáiktól kaptak.” I. m. 56.

²⁹⁷ I. m. 119–120.

végének posztmodern ipari civilizációjáig követi az empatis-
kus tudat ellentmondásos fejlődésvonalát. Az emberré válás
folyamatának olyan kiemelkedő állomásai, mint a beszéd ki-
alakulása, a növények és az állatok domesztikációja, mitolo-
gikus világértelmezések megalkotása, vagy a tartós emberi
együttélés feltételeinek tekinthető elemi társadalmi oppozi-
ciók („én” és a „mi”, illetve a „mi” és az „ők”) tudatosítása és
kondicionálása a fogalmi gondolkodás folyamatos fejlődésé-
ről tanúskodnak.

De nem csak arról! Az egyre differenciáltabb formákat
öltő interperszonális kapcsolatok fejlődéséhez szükség volt
arra is, hogy mindezt – legalábbis a háttérből – az érzelmek
folyamatosan gazdagodó tárháza támogassa. Az első emberi
civilizációk eredetéről és kezdeti lépéseiről csak sejtéseink
vannak, hiszen az írásbeliség és az államiság létrejöttét köve-
tően vannak igazolható ismereteink, de az biztos állítható,
hogy a gazdasági-társadalmi fejlődés párhuzamosan haladt
az ember intellektuális és érzelmi életének kiteljesedésével.
Az új helyzetek másfajta világlátást követelnek az embertől,
és másfajta fogalmakat és metaforákat kell megalkotniuk
ezek értelmezésére. A keleti öntözéses kultúrák még hidrau-
likus metaforákban látják a világot, míg az első ipari forrada-
lom mechanikus metaforákkal kapcsolja össze a maga ideo-
logikus tudatát. A második ipari forradalom már elektromos
jelenségekkel írja le a kozmoszt. „A tudat fejlődésfokai átfog-
ják a mindenkori valóság határait. Egyúttal reflektálnak az
adott civilizáció kollektív idegrendszerének tér- és időbeli
hatósugarára, kiterjedésére. A mitológiai, teológiai, ideoló-
giai és pszichológiai tudat mindegyike teljesen más társa-
dalmi rendet képvisel, egyre bonyolultabb struktúrákkal és
növekedő időbeli és térbeli kiteljesedéssel. És a fokok mind-
egyike megnyitja a lehetőséget az empatisz szféra

kiszélesedésére és egyúttal a bioszféra entrópiájának növekedésére.”²⁹⁸

A kozmopolita Róma volt a történelem legelső világbirodalma, amelyik pontos öndefinícióval rendelkezett, világos elképzelése volt arról, hogy miként lehet az akkor ismert kozmoszt egyetlen központból irányítani. A rómaiak tökéletesítették a keleti öntözéses kultúrák hatalmi és államszervezési technikáit; a Földközi-tengertől és Észak-Afrikától kiindulva a Közel-Keleten át, egészen Nyugat-Ázsiáig, északon pedig Britanniáig terjedő óriásbirodalmat hoztak létre. „A 2. és a 3. század között fejlődött a Római Birodalom gigantikus méretű és kifinomult adminisztratív apparátussá, amely bányákat, kőtörőket, hatalmas mezőgazdasági földbirtokokat és kereskedelmi flottákat működtetett, amelyeket olyan fejlett úthálózat és vízvezetékrendszer kötött össze, amelyet majd csak a huszadik században tudtak felülmúlni.”²⁹⁹ A központosított államot kiterjedt bürokrácia működtette, amelyet „isteni tekintélye” legitimált, és amely az élet minden területén befolyással rendelkezett. „Minden út Rómába vezet”, szól az ismert jelmondat, ami ez esetben a valós helyzetet fejezte ki. Az Augustus császár által kiépített állami posta egyszersmind kiterjedt kommunikációs hálózat volt; stafétákkal, lovas futárokkal, társzekerekkel szállították a híreket és az árut Róma és a birodalom távoli tartományai között.”³⁰⁰ Az utak mentén a rómaiak katonai őrszolgákat állítottak fel, amelyek megvédték az utasokat a fosztogató bandáktól, és – szükség esetén – biztosították a légiók gyors mozgását, hogy mihamarabb helyre állítsák a rendet a lázadó provinciákban. Az egyszerű és biztonságos utazási lehetőségek nemcsak az emberek, de kultúrák és a nyelvek találkozását is lehetővé

²⁹⁸ I. m. 128–129.

²⁹⁹ I. m. 162.

³⁰⁰ I. m. 163.

tették a birodalom minden szegletében, így joggal nevezhetjük Rómát a világ első kozmopolita vagy „multikulturális” államának. A rabszolgaság intézménye persze határok közé szorította az empátia „teljesítőképességét”.³⁰¹

Az „egyetemes empátikus civilizáció” felé tett újabb nagy lépés a kereszténység megjelenéséhez köthető. Jézust ugyan Júdeában keresztelték meg, egy Itáliától távol fekvő provinciában, de a jézusi misszió lényege éppen az empátia kiterjesztése minden földlakóra, amiből „logikusan” következett, hogy az új vallás központja a birodalom fővárosa, Róma legyen. A keresztény empátia talán legfontosabb jellemzője a sokrétűség. A jézusi szeretet nemcsak „makroszinten” lett érvényes norma (azaz minden földlakóra - nemtől, bőrszinttől és életkortól függetlenül - kiterjedt), hanem „mikro-szférákban”, vagyis az intim kapcsolatok változatos formáiban is alapvető értéknek számított. A korai urbánus keresztény közösségek fontos ismérve lett az emocionális intenzitás, a szeretet és jóakarát nyilvánítása az ismerősökkel és a rokonokkal szemben. „Egyrészt összekapcsolta őket az a közös vágy és várakozás, hogy majd a túlvilágon, Krisztus közelgő visszajövetelén keresztül kollektív megváltásra számíthatnak. Másrészt a kisebb közösségekben megjelent egy egészen szoros, a familiáris összetartozást fenntartó és erősítő érzés is. Ezek az emberek 'fivéremnek' és 'nővéremnek' nevezték egymást, és Krisztus gyermekeiként határozták meg magukat.”³⁰²

³⁰¹ „A Római Birodalom a kezdetektől kétarcú volt. Miközben meghódította a világot, milliókat tett rabszolgává, lubickolt a kegyetlenségben, amikor felépítette a Colosseumot, egy százötven ezer nézőt befogadó stadiont, ahol lelkesen ünnepelték, ha az oroszlánok széttépték a rabszolgákat. De Rómában született meg a polgári öntudat, virágzott az individualizmus, és természetes volt a más vallásokkal szembeni tolerancia.” I. m. 164.

³⁰² I. m. 170.

A következő évszázadokban, miután a kereszténység államvallás lett, a minden emberre kiterjedő univerzális empátia érvényessége lassú eróziónak indult, és a sátán (Lucifer) egyre fontosabb szerepet kapott a korai egyházatyák teológiai rendszerében. Ha valaki nem fogadta el Krisztus tanítását, kiátkozás lett a sorsa, és halála után a pokol várt rá. Innentől két részre szakadt az emberiség: keresztényekre és pogányokra. Még Szent Ágoston is – az egyik legműveltebb kora középkori teológus – azt vallotta, hogy az államban a pogányokat nem illethetik meg ugyanazok a jogok, mint a keresztényeket, és a testi fenytést a gyermeknevelés elengedhetetlen részének tekintette, hiszen a gyermeki lélekbe költözött „gonosz démont” csak radikális eszközökkel lehet elűzni.

Ugyanakkor a Római Birodalomban kiteljesedő urbanizációnak súlyos „entropikus mellékhatásai” is voltak, amelyek elemzése valószínűleg komoly segítséget nyújthat a kutatóknak és környezetvédelmi szakembereknek, akik a napjainkban egyre félelmetesebb méreteket öltő környezetpusztítás, illetve az energiaválság okozta sokk és pánikhangulat megoldásához próbálnak eszközöket találni. A Római Birodalom bukását leggyakrabban az általános erkölcsi zülléssel és az uralkodó osztály tagjai körében elharapódzó korrump életvitellel szokás magyarázni.³⁰³ Rifkin szerint is sok igazság van ebben, de a valódi okok ennél mélyebbek. A hanyatlás elsődleges oka a talaj termékenységének folyamatos kimerülése és a terméshozamok állandó csökkenése volt. A mezőgazdaság nem tudott megfelelő mennyiségű „proteint és másfajta bioenergiát” termelni, így az állami bürokrácia és a hadsereg nem tudta féken tartani az állandósult nyomortól és az

³⁰³ Lásd például Montesquieu, Charles-Louis de Secondat: *A rómaiak nagysága és hanyatlása*. Helikon Kiadó, Budapest, 1975. Ford.: Szávai János.

éhezéstől felbőszült tömeget. „A római uralom kezdetén Itália nagy részét erdők borították. A Római Birodalom hanyatló időszakában Itália és a Földközi-tenger partvidéke kopár területté alakult át, mivel a fát a szabadpiacon értékesítették, a talajon pedig jobbra gabonát és szőlőt termesztettek. A lekopaszított területek talaja eleinte gazdag volt ásvány- és tápanyagokban; a termőföld magas terméshozamokat produkált. Viszont erdő nélkül a talaj teljesen védtelen volt az időjárás viszontagságaival szemben: a szél, ami végigsöpört a kopár tájakon, a víz, ami akadálytalanul folyt le a hegyekből és a folyókból elhordták a laza termőtalajt, az állatok túlleltetése pedig további állapotromláshoz vezetett.”³⁰⁴ Az elszegényedett földművelők a nagyobb városokban, kiváltképpen Rómában kerestek menedéket, és állami segílyeken tengődtek.

A vidék elnéptelenedett, voltak olyan egykoron virágzó provinciák, amelyek népessége a korábbi felére csökkent. Rómának a „saját bőrén” kellett megtapasztalnia, mit jelentenek a termodinamika vastörvényei. Az energiatartalékok kimerülése szükségszerűen vezetett a birodalom bukásához. A szétzilált infrastruktúra nem tudott ellenállni a barbár hordák meg-megújuló rohamainak: a nagy birodalom darabokra hullott. A 6. században már alig százezer lakosa volt Rómának, míg fénykorában legalább egy millió ember élt a városban. Az urbánus miliő, a kozmopolita szellem és a kereszténység felemelkedése, három olyan – korábban nem tapasztalt – fejlemény, amely évszázadon keresztül táplálta az emberiség első nagy empátia-hullámát, végül mégis csak egy „lábjegyzet” maradt a világtörténelemben. A gazdasági és kulturális fejlődés hatalmas „entrópia-költséget” követelt. Újabb ötszáz évre volt szükség, hogy Európa magára találjon.

³⁰⁴ Rifkin, *Die empathische...*, 182.

A történészek rendszerint csak politikai eseményt látnak Róma felemelkedésében és bukásában. Holott ennél többről is szó van. Róma városának és a Római Birodalomnak a történelme modellszerűen mutatja meg az emberi társadalom összetett és ellentmondásos természetét. „Az új energia- és kommunikációs rendszer közötti szinergiák bonyolultabb társadalmi kapcsolatokat tesznek lehetővé, s ezzel megteremtik a tágabb kontextust az emberi tudat minőségi változásaihoz. Ebben a sajátos dialektikában az empátiahullám rendszerint a társadalom energiaáramlásában éri el a csúcspontját. Viszont az empátia abban a mértékben csökken, amilyen mértékben az energiaáramlás csökken, illetve amilyen mértékben az entrópia-deficit növekszik”.³⁰⁵ És ha a folyamat végén a külső entrópikus hatások meghaladják a felhasznált energia mértékét, „szétfolyik” a társadalom infrastruktúrája, és szükségszerűen lehanyatlik a kultúra. Még jó, ha annyi marad az empatikus tudatból, hogy egyfajta mentőövként valamit átsegítsen az új energia és kommunikációs rendszerbe, és ott, új erőre kapva, megint fejlődésnek induljon.

Mégis igazságtalan volna az európai középkor hosszú évszázadait az „egy helyben topogás” társadalmaként leírni. A 8. században kezdetét vette az úgynevezett „lágy ipari forradalom”, amelynek eredményeit leginkább a szél- és vízimalmok számának exponenciális növekedésével lehet mérni. A 9. század elején Franciaországban már legalább 20 000 vízimalom működött, azaz 250 lakosra jutott egy. A vízimalmokat nemcsak gabonaőrlésre használták, hanem mosásra, ruhafestésre, fűrészelésre, olívbogyók és különféle ércek zúzására, később fegyverelésítésre és papírgyártásra. Egy vízimalom tucatnyi embernek adott állandó munkát, és az

³⁰⁵ I. m. 185.

általára kínált szolgáltatásokat százak vették igénybe. A szélmalomok még a vízimalmoknál is „demokratikusabb energia-szolgáltatók” voltak, hiszen – a folyóvizekkel ellentétben – a szélre már egyetlen uralkodó vagy földbirtokos sem terjeszthette ki tulajdonjogát. Ezért is nevezték ezeket akkoriban „polgári malmoknak”. A történészek hajlamosak lebecsülni a középkor technikai innovációt. „Valójában Európában a 18. század végéig egy lassú, de jelentős méretű proto-indusztriális forradalom ment végbe, amely megalapozta a szén- és gőzenergia forradalmát.”³⁰⁶ Manapság is lenne mit tanulnunk a késő középkor „diverzifikált energiagazdálkodásától”, amelyben az emberi és az állati erő mellett a szélnek és a folyóvizeknek is fontos szerep jutott, és a gazdaság – ellentétben az antik öntözéses kultúrákkal és a Római Birodalommal – nem egy központból irányított, hanem decentralizált energiafelhasználásra épült.

Az igazi „technikai és empátikus forradalmat” mégsem a vízi- és szélmalomok, hanem a könyvnyomtatás feltalálása és gyors terjedése jelentette. A német Johannes Gutenberg hatalmas szolgálatot tett az emberiségnek: a nyomtatás forradalma a tudás összegyűjtésének, tárolásának és elterjesztésének olyan lehetőségeit teremtette meg, amellyel csak napjaink internetkultúrája veheti fel a versenyt. A tudás ugyanúgy demokratizálódott, mint az energiafelhasználás. Korábban csak egy szűk elit birtokolta az írni és olvasni tudás képességét, a 16. század vége felé Nyugat-Európában már a városi lakosság közel fele tudott írni és olvasni. (A falvakban és az elmaradott régiókban más volt a helyzet.) A technika fejlődésének, az ismeretek bővülésének és a humanista szellem erősödésének köszönhetően egyre többen fedezték fel a bennük rejtőzködő alkotóerőt és „öntudatot”, az egyszerű és

³⁰⁶ I. m. 191.

megismételhetetlen „ént”. Velencében és Firenzében már a 14. században megjelent a szellemi tulajdon (tudományos felfedezések, műalkotások) jogi védelmének igénye. A középkorban a könyveket és a kódexeket szabadon, szinte minden jogi korlátozástól mentesen lehetett másolni, adott esetben átírni, mivel nem ismerték a szellemi tulajdon fogalmát.

A könyvnyomtatás új „interpretációs közösségeket” teremtetett. Korábban a katolikus egyház nem tekintette a laikus hívőt a Szentírás „autentikus értelmezőjének”. Luthernek már meggyőződése volt, hogy minden férfi és minden nő értelemmel bíró, autonóm lényként jelenik meg „Isten tekintete előtt”, és a maga eszére hagyatkozva kell a Biblia üzenetét értelmeznie. A Szentírást Európa-szerte lefordították a nemzeti nyelvekre; a protestánsok otthonai „templomokká” alakultak. Korábban a katolikus egyház viszonylag egyszerű magyarázatot adott a megváltás szinte minden hívőt foglalkoztató dilemmájára: „Ha a krisztusi utat követitek, halálotok után biztos helyetek lesz a mennyországban”. A protestantizmus ennél nehezebb utakat kínált. Luther úgy gondolta, hogy Isten már születése pillanatában eldöntötte az emberről, hogy a halála után a mennyországba vagy a pokolba jut-e. Ezt faktumnak kell tekinteni, amin emberi akarral nem lehet változtatni. Kálvin máshová tette a hangsúlyt. Ő is azt vallotta, hogy Isten mindenkiről előre eldöntötte, hogy halála után milyen jövő vár rá, de egyúttal adott bizonyos *jeleket*, amelyekből következtetni lehet a *predestináció irányára*. Mert miért csinálna az Isten olyan „rossz viccet”, hogy itt, a Földön, minden jóval ellát bennünket, például nagy vagyonra tehetünk szert, komoly karriert futhatunk be az élet különböző területein, a végén mégis azt mondja: „Neked bizony a pokolban lesz a helyed!”? Vagyis az e világi sikerek, vagyongyarapítás, előrejutás a hivatali ranglétrán, karrierépítés a tudományos életben, boldog házasság

és más hasonló, a halandó ember által sokra tartott „szerencsejavak” megléte a hívő szemében a bűnöktől megváltás esélyét is megsokszorozta. Innentől mindenki igyekezett észrevenni magán a *kiválasztottság* jegyeit, és mindent megtett, hogy előbb-utóbb azt lássa, amit *látni szeretne*. Ahhoz, hogy a „sikerorientált élet” több legyen, mint egyszerű vágyálom, minden ambiciózus polgárnak fokozott erőfeszítéseket kellett tennie, és – akár a benne szunnyadó empatikus érzelmek elfojtása árán is – kizárólag az önérdek érvényesítésre koncentrálnia. Kétségtelen, az élet gyakran visszaigazolta a kitartó munkát és az aszketikus életformára épülő teljesítménytöbbletet.

Ehhez hasonló álláspontot fogalmaz meg Peter Sloterdijk is: a modern kapitalizmus sikerszériáit döntően a „pozitív visszacsatolás” élményei igazolják, illetve tartják folyamatos mozgásban. Idézi az amerikai szociológust, Robert Mertont, aki az Újszövetség egyik legismertebb passzusához kapcsolódva, „Máté-effektusnak” nevezi ezt az élményt. Jézus szavaiban – „Mert mindannak, akinek van, még adnak és bővelkedni fog. Attól pedig, akinek nincs, még azt is elveszik, amije van.” (Mt. 25, 29) – egy önmagát erősítő „visszacsatolási logika” jelenik meg, amely intuitív módon, úgyszólván előre garantálja a sikert. Így az erények körforgása összefonódik a boldogságélmények körforgásával, ami korábban nem tapasztalt dinamikát kölcsönöz a modern társadalmak működésének.³⁰⁷ Ennek az ambíciótöbbletnek nemcsak munkaerőkölcsi, hanem „kozmológiai és ontológiai” következményei is vannak: a véges és halandó ember egy végtelen univerzum lakójaként tekintett önmagára, és olyan lényként határozta

³⁰⁷ Lásd Sloterdijk, Peter: *Das Anthropozän – Ein Prozess-Zustand am Rande der Erdgeschichte?* In: Sloterdijk, Peter: *Was Geschah im 20. Jahrhundert?* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2016. 15.

meg magát, aki nem fogad el semmilyen korlátozást a világ-mindenség birtokbavételéért folytatott küzdelmében. A modern természettudományok sikerei és a műszaki-technológiai fejlődés kézzel fogható eredményei tovább táplálták a pozitivista gondolkodás elbizakodottságát: az ember kozmikus magánya talán aggaszthatja a művészeket és a széplelkeket, mondták a pozitivisták, és a maguk szempontjából akár igazuk is lehet, de szinte biztos, hogy ezeket a pesszimista hangokat idővel teljesen elnyomják az ipari civilizáció dübörgő technikai csodái. Peter Sloterdijk a „kulissza-ontológia” kifejezéssel írja le a gondolkodásmódot, amely a lábunk alatt lévő földben, az óceánok vizében, de akár a fölöttünk lévő atmoszférában is kizárólag kitermelésre és feldolgozásra „váró és vágyó” nyersanyagot lát. A kulissza-ontológia felől nézve a Glóbusz nem rendelkezik önértékkel, pusztán az emberi aktivitás néma háttéréül szolgál.

Persze a 19. század végén is akadtak természettudósok, akik másképpen látták a világot, mint a „fősodorba tartozók”. Sloterdijk a német kémikust, Wilhelm Ostwaldot nevezi meg, mint olyan tudóst, aki valószínűleg elsőként hívta fel a figyelmet a Glóbusz energiatartalékainak végeességére. Ostwald 1912-ben jelentette meg az *Energetikai imperatívusz* című munkáját, amelyben általában véve is éles ipar- és államkritikát fogalmazott meg. A tudós legfontosabb tézise pöfönegyszerű: „Véges fundamentumra lehetetlen végtelen építményt felhúzni”. Az energetikai imperatívusz a kötelező takarékosagra szólította fel az olvasókat: „Ne pazarold az energiát, hanem okosan használd fel”. A könyv megjelenése után két évvel kitört az első világháború, amely nem takarékoskodott semmilyen energiával, kiváltképpen az emberi élettel nem. Sloterdijk úgy látja, hogy Ostwald írását tekinthetjük a „véges analitikája” nyitányának, amely aztán Martin

Heidegger tudomány- és technikakritikájában teljesedett ki.³⁰⁸

De a modern ipari társadalom legszellemesebb kritikájával minden idők egyik legnagyobb hatású szociológusa, Max Weber szolgál. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című munkája utolsó oldalain Weber így ír: „Hiszen azzal, hogy az aszkézis a szerzetesi cellából a hivatáséletbe helyeződött át, és elkezdte uralma alá hajtani a világonbelüli erkölcsiséget, a maga részéről közreműködött annak a hatalmas kozmosznak – a modern, mechanikus-gépies termelés technikai és gazdasági előfeltételeihez kötött gazdasági rendnek – a felépítésében, amely ma minden egyes ember életstílusát lenyűgöző erővel meghatározza, aki e hajtóműbe beleszületik (*nem* csak a gazdaságilag szervezőtevékenységük révén közvetlenül érintettekét), és talán mindaddig meg is fogja határozni, amíg az utolsó mázsa fosszilis fűtőanyag is el nem izzott.”³⁰⁹

Peter Sloterdijk megemlíti a korszak másik nagy szociológusának, Werner Sombartnak a visszaemlékezéseit is. Sombart idézi a barátjával folytatott beszélgetéseket, amelyek során többször is szóba hozta drámai jóslatát, hogy a „kapitalizmus addig nem fog véget érni, amíg az utolsó tonna szénnel nem olvasztja meg az utolsó tonna ércet.”³¹⁰ Egyébként Sombart személyes élményeit hitelesnek tekinthetjük, hiszen a Weber könyvének utolsó oldalain található megjegyzések többször is megerősítik ezt a pesszimista jóslatot. Weber itt emlékezteti az olvasót, hogy Richard Baxter, az angol puritán lelkész még úgy gondolta, hogy a munkaaaskézisnek nem feltétlenül kell a külső anyagi javak iránt érzett oltathatatlan szenvedéllyel társulnia, hiszen a „fogyasztás

³⁰⁸ Sloterdijk, i. m. 21.

³⁰⁹ Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2018. 185. Ford.: Ábrahám Zoltán.

³¹⁰ Lásd Sloterdijk, i. m. 19.

gondjának” csak „könnyű, bármikor levehető kis kabátként kellene” az emberek vállára nehezednie. „Ám a kabátból a végzet akaratából acélkemény burok lett. Mivel az aszkézis a világ átépítésére és arra vállalkozott, hogy a világban fejtsen ki hatást, ezért a világ külsődleges javai egyre nagyobb, végül a történelemben példátlanul nagy hatalmat szereztek az ember fölött, amely elől már nincs menekvés. Mára az aszkézis szelleme – ki tudja, végleg? – elillant e burokból.”³¹¹ Weber már a 19. század végén világosan látta, hogy a kiteljesedett kapitalizmusban az „aszketikus termelőt” végérvényesen legyőzte a „hedonista fogyasztó”.

Sloterdijk asszociációkban rendkívül gazdag esszéje ugyancsak pesszimista jóslattal zárul. A német filozófus tisztában van azzal, hogy a klasszikus szociológia alapművei, amelyek jórészt a 19. század végén és a 20. század első évtizedeiben láttak napvilágot, még nem tesznek – mert nem is tehetnek – említést a kőolajról, a földgázról, a vegyiparról, a finánctőkéről, a napenergiáról és a telekommunikációról. De az „utolsó tonnákról” szóló weberi diskurzusban világosan érzékelhető az apokaliptikus jövő logikája: „(...) a rendszerhalál felé száguldásnak köszönhetően a melankolikus szociológia a 'kapitalizmus' mint globális végzet összefoglaló értelmezésével szolgál.”³¹²

A történelem persze nem egyenes vonalban halad előre. Gyakran megesik, hogy az ember képes a kilátástalannak tűnő helyzetekből is kiutat találni (legalábbis átmenetileg), és a túlélés érdekében visszatérni a már elfeledettnek tűnt eszközökhöz és „nyersanyagokhoz”. Ezt tette Phileas Fogg, a *Nyolcvan nap alatt a Föld körül* című Jules Verne-regény főszereplője. A kalandoktól hemzseggő földkörüli utazás

³¹¹ Weber, i. m. 185.

³¹² Sloterdijk, i. m. 21–22.

legnehezebb stációja éppen a legutolsó, az angliai visszatérést megelőző napok voltak: a megérkezés előtt három nappal a Henrietta nevű gőzhajójukon elfogyott a fűtőanyagul szolgáló szén. Fogg ekkor megvásárolta a hajót a kapitánytól, és a fedélzeten található összes faanyagot bedobatta a hajókazánba. „(...) december 19-én feltűzelték az árbocokat, a hajópárkányt, a póznákat. A két főárbocot kivágták, és baltával felaprították (...) Csupán a letarolt hajóváz maradt meg a Henriettából: olyan lett akár egy ponton.”³¹³

Ezen a ponton csábító lenne engedni a didaktikusság kísértésének, és feltenni az álnaiv kérdést: a kilátástalannak tűnő világhelyzetben a közelgő tél vajon hány honfitársunkból vált majd ki Phileas Fogg-féle reflexeket?

Jeremy Rifkin persze jóval optimistább, mint Peter Sloterdijk vagy éppen én.

2.

Az energiaválság nem új jelenség. A késő középkori társadalmak mindennapi életét épp olyan súlyosan érintette a kézműipar számára elengedhetetlenül fontos faanyag mennyiségének folyamatos csökkenése, mint napjaink világgazdaságát a földgáz- és kőolajkészletek prognosztizálható kimerülése. Sőt, a középkorban a fa még többet jelentett, mint ma a kőolaj vagy a földgáz, hiszen a fa egyszerre volt nyersanyag, gép, használati eszköz és tüzelőanyag. Rifkin idézi Lewis Mumford összefoglaló katalógusát, amelyben az amerikai tudománytörténész felsorolja, mi mindenre használták a középkorban a fát: „Az asztaloszszerzőmódtól a vonalzóiig minden fából készült: a gereblyék, az ökörjárom, a kordék, a talicskák, a szekerek és így tovább. Ugyancsak fából

³¹³ Csatlós János fordítása.

csinálták a fürdőházak mosó- és fürdőkádjait, a vödörket és a seprűket. Európa bizonyos részein a szegényebb emberek a cipőjüket is fából készítették. A parasztnak ugyanúgy rendelkezésére állt a fa, mint a szövőmunkásoknak: szövőszék és forgókerék, az olaj- és szőlőprés egyaránt fából készültek. Az ezerhatszázas évek végéig még a nyomdagépeknek is fa volt az alapanyaga. A városokban a vízvezetékét kivájt fatörzsek-ből készítették, csakúgy, mint a pumpák dugattyúit.... Természetesen a hajók is fából voltak... és a legfontosabb ipari gépek ugyancsak.”³¹⁴

De hiba lenne ebből arra következtetni, hogy az ipari forradalmat megelőző századokat a nyersanyagokkal és az energiaforrásokkal való felelőtlen gazdálkodás jellemezte. Éppen ellenkezőleg! A takarékoskodás a természeti erőforrásokkal a 18. század végéig minden nagy kultúrában alapszabálynak számított, írja Alain de Benoist a *Búcsú a növekedéstől* című könyvében.³¹⁵ És ez a szabály ugyanúgy érvényes volt a paraszti társadalomra, mint a politikai hatalom csúcsán lévőkre. Tipikus példa Colbert – XIV. Lajos francia király pénzügyminisztere –, aki pontosan szabályozta az erdei fakivágás ütemét, hogy hosszú távra biztosítsa az ország fakészletét. Még a faültetések kötelezettségét is elrendelte, hogy „a hajóépítő mesterek háromezred év múlva se szenvedjenek alapanyaghiányban”.

³¹⁴ Idézi Rifkin, Jeremy: *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*. Campus Verlag, 2010. Frankfurt /New York, 244. Lewis Mumford „zöld utópiájáról” lásd Kovács Gábor: *A kiborg és az emberi állapot*. Liget, Budapest, 2021. 56–74. <https://konyv.ligetmuhely.com/konyv/a-kiborg-es-az-emberi-allapot-e-konyv/>

³¹⁵ Benoist, Alain, de: *Abschied vom Wachstum. Für eine Kultur des Maßhaltens*. Junge Freiheit Verlag, Berlin, 2009. 26. Ford.: Silke Rührmann. Eredetileg: *Demain, la décroissance! Penser l'écologie jusqu'au bout*. E-dite, Paris, 2007.

Alain de Benoist-hoz hasonlóan Peter Sloterdijk is hangsúlyozza, hogy hajdan – a premodern társadalmakban – a pazarlás még nem számított erénynek. A nagyurak narcisztikus költekezéseiben a kor „átlagemberei” a hübrisz szellemét látták megjelenni, és hogy a későbbi „kultúrában” mindez milyen újfajta értelmezést nyer, akkor még nemigen volt sejthető. Miközben a tradicionális gondolkodás a pazarlást az emberi létezés ellen elkövethető legnagyobb bűnnel azonosította – hiszen a közösség megmaradásához és reprodukciójához szükséges alapvető javakat tette kockára –, addig a szénre és más fosszilis energiákra épülő korszellem radikális átalakuláson ment át, azaz „(...) nyugodt hangon kijelenthetjük, hogy innentől a pazarlás tekinthető az egyik legelső állampolgári kötelességnek.”³¹⁶ Az ipari társadalom hajnalán az emberek szinte evidenciának tekintették, hogy az áruk és az energiaforrások úgyszólván végtelen mennyiségben állnak a termelés és a fogyasztás rendelkezésére. Mi több, igyekeztek folyamatosan kitolni a „lehetséges határait”, ami újfajta színezetet adott a „lét értelmének” is. Sloterdijk a maga sajátos nyelvén így ír erről: „Néhány generáción belül a kollektív hajlandóság a fogyasztásra a rendszer működésének feltételévé vált. Másképpen fogalmazva: a tömegfrivolitás lett a konzumizmus pszicho-szemantikus ágense.”³¹⁷

³¹⁶ Sloterdijk, Peter: *Was geschah im 20. Jahrhundert?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2016. 123. Benoist is idézi Sloterdijknek a „pazarlás” korszakára vonatkozó legfontosabb megállapításait. Lásd Benoist, i. m. 26.

³¹⁷ I. m. 123. Benoist még Sloterdijkhoz képest is pesszimistábban írja le a posztmodern társadalom bizonytalanná vált értékrendjének tipikus jellemzőit. „A 21. század elején mindenütt a „cseppfolyós” (Zygmunt Bauman kifejezése) lépett a szilárd helyébe, a stabilitást felváltotta az átmenetiség, az organikus kapcsolatokat a hálózatosodás. A közösség lépett a nemzet helyébe,

Sloterdijk emlékezteti az olvasót, hogy az energiaforrások kizsákmányolásáról szóló „nagy elbeszélést” a régebbi és az újabb társadalomtörténetben is rendszerint az „ipari forradalom” kifejezéssel illetik. Ami némileg pontatlan megnevezés, hiszen semmiképpen sem olyan „kataklizmaszerű” folyamatként kell elképzelnünk, amelyben – mint az a forradalmakban rendszerint történik – helyet cseréltek a fent lévők és a lent lévők, hanem annyi történt, hogy a termégyártásban gépi munkával helyettesítették az ember fizikai erőfeszítéseit. „Az emberi munkáról a gépi munkára (és az újfajta ember–gép együttműködésekre) való átmenet kulcsmozzanata az energiarendszerek és a végrehajtási rendszerek összekapcsolásában rejlik.”³¹⁸ Ekkor vette kezdetét a motorok eposza is: az ember által konstruált motorokkal a „heroikus cselekvők új nemzedéke” lépett a történelem és a civilizáció színpadára, ami gyökeresen megváltoztatta a hagyományos kultúrákat. Mivel a motorok köztünk „élnek”, olyan fizikai és pszichológiai fogalmakat vettek magukra, mint az „erő”, „energia”, „kifejezés”, „cselekvés” és „szabadság”. Bár ebben az esetben jobbra domesztikált erők színre lépéséről van szó, a polgári társadalomnak ez az újfajta mitológiája mégsem téveszthette szem elől a változás féktelen, potenciálisan katasztrófákkal kísértő oldalát sem, amely sok

az élethossziglan tartó szenvedélyeket a mulandó érzések váltották fel. Az átmeneti érvényű elköteleződések kiszorították a tartós elköteleződések korábbi értékeit. A nomád kapcsolatok felváltották a 'földbe gyökerezett' társadalmi szövetségeket, a tenger (olykor a levegő) logikája lépett a szárazföld logikája helyébe. Mindez persze azzal járt, hogy az utóbbi száz évben az emberiség felhasználta mindazt az energiamennyiséget, amelyet a természet háromszáz millió év alatt hozott létre.” Benoit, i. m. 27–28. Jeremy Rifkin korántsem ilyen pesszimistán ítéli meg a posztmodern társadalomban végbement változások következményeit.

³¹⁸ I. m. 117.

tekintetben az ógörög istenségek titáni erőszakkultuszára emlékeztet.

De hogyan értékeli ezeket a változásokat Rifkin? Az iparosodás előidézte radikális „ideológiai fordulat” tényét persze ő sem tagadja. Éppen ellenkezőleg: szemléletes példák tucatjaival illusztrálja, hogy az industrializáció „mágikus ereje” hogyan vette rá a mindennapok emberét, hogy életformáját és gondolkodását a mechanika szabályainak engedelmeskedve rendezze át. Ugyanakkor Rifkin a „manifesztálódott rosszban” mindig meglátja a „háttérben rejtőzködő jót” is.

Nemcsak a személyiségeből fakadó „pozitív” világszemléletre hagyatkozik, amikor az ipari forradalom látszólag teljesen elgépiesedett és „aszseptikus” világrendjében is észreveszi az empátikus törekvések továbbélését, illetve újjászületését. Érvek tucatjait vonultatja fel állítása igazolására, és – többek között – felhívja az olvasó figyelmét az ipari forradalommal párhuzamosan zajló romantikus mozgalom jelentőségére. Mert a romantika volt az első határozott – ráadásul nem is sikertelen – reakció a felvilágosodás és az első ipari forradalom mértéktelen „ész-apológiájára”. A 18. század végén és a 19. század elején a romantika olyan erőteljes „ellenmozgalommá” nőtte ki magát, amely mélyreható változást idézett elő a magánéleti konvenciókban és a társadalmi intézmények működésében is – a házasság és a gyerekevelés kérdéseitől a társadalmi igazságosságról vallott elképzeléseken át az államhatalom megszervezésének problematikájáig. „Ez a mozgalom a csúcspontját az ezernyolcszáznegyvennyolcas forradalmakban, a ’népek tavaszán’ érte el. Ez idő tájt az empátikus gondolkodás új erőre kapott, amelyről Arthur Schopenhauer *Az erkölcs alapjai* (1841) című munkája is tanúskodik. Ő elsőként ismerte fel a modernitás korszakában az

empatikus tudat jelentőségét.”³¹⁹ Hátat fordított a klasszikus német filozófia döntően racionalista irányultságának, és az emberi cselekedetek emocionális meghatározottságát valotta. A német filozófus *akaratfilozófiájának* három mozgatórugója van: az *egoizmus*, amely szerint az ember minden cselekedetének a saját javát kell szolgálnia; a *gonoszság*, amelyet a másoknak okozott fájdalom elégít ki; a *részvét*, amely mások boldogságát igyekszik elősegíteni.³²⁰ „Az együttérzés egészen hétköznapi jelenség, amely előzetes megfontolásoktól mentes *részvétel* egy másik ember szenvedésében. Vagyis közvetlen és aktív hozzájárulás a szóban forgó személy szenvedésének minimalizálásához, esetleg a szenvedés teljes megszüntetéséhez, hiszen végső soron a szenvedés nélküli életben áll az ember meglegedettsége, jóléte és boldogsága.”³²¹ Az emberi cselekedetekben a részvét az egyetlen valóban morális értékű hajtóerő. „A részvét az érzület jóságosságában, önzetlenségében, nemeslelkűségében nyilvánul meg (...)”.³²² Rifkin egyébként felhívja az olvasó figyelmét arra az érdekességre is, hogy Schopenhauer eredetileg a Dán Királyi Akadémia pályázati kiírására készítette ezt a tanulmányt. Noha 1839-ben az ő dolgozata volt az egyetlen beküldött pályamunka, a szerző nem kapott díjat. A visszautasítás elsődleges indoka (vagy inkább ürügye) az volt, hogy a bíráló bizottság álláspontja szerint „(...) a pályázó az erkölcs alapjait nem az észre, hanem a részvétre és az érzelmekre alapozza

³¹⁹ Rifkin, *Die empathische...*, 252.

³²⁰ Nagy Sándor: *Etika és pesszimizmus Schopenhauer bölcseletében*. Fosszília, Szeged (2000/2), 86–116.

³²¹ Schopenhauer, Arthur: *Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlage der Moral*. Kleinere Schriften II. Diogenes, Zürich, 2004. 248. Idézi Rifkin, *Die empathische...*, 262.

³²² Nagy, i. m. 98.

(...)”, illetve, hogy „a szerző nem hajlandó tudomást venni a kor nagy gondolkodóiról.”³²³

Amint az imént említettem, a romantika eszméi radikálisan átalakították a gyerekneveléssel kapcsolatos pedagógiai elképzeléseket is. Amíg a középkor teológusai, illetve a protestantizmus képviselői leginkább a „sátántól megszállt” lényt láttak a gyerekekben, akiből testi fenyítéssel lehet a leghatékonyabban kiűzni a „gonoszt”, a romantika képviselői a szeretetteljes gondoskodásra és a szülői példamutatásra tették a hangsúlyt. „A romantika már különleges státuszt biztosított a gyermeki létnek. „Az új típusú szülők nem a majdani férfit látták a gyerekekben, hanem a gyermeket a felnőtt férfiban.”³²⁴ A női emancipációs mozgalmak, a legkülönbözőbb szociális és emberjogi reformok (a rabszolgakereskedés és a kínvallatás törvényi tiltása stb.) ugyancsak az empatikus energiák erősödéséről tanúskodnak.

Rifkin még a tizenkilencedik század második felének műszaki, technológiai újításaiban is meglátja az „empatikus tudat” kiteljesedésének lehetőségeit. A távíró, a vonatközlekedést és az elektromos energiát nemcsak műszaki produktumoknak kell tekintenünk, mert ezekben az eszközökben megjelenik az emberi kapcsolatok és együttműködési formák exponenciális növekedése is. A romantikusok olyan jövőt képzeltek el, amelyben a világ az „elektromos szellem” révén magasabb tudati szintre emelkedhet, és az emberiség valódi „szolidaritás-közösségként” születik újjá. Amíg az első ipari forradalomban uralkodó hidraulikus és mechanikus metaforák inkább blokkolták az emberi fantázia kibontakozásának lehetőségeit, az elektromos metaforák felszabadítóan hatottak a képzelőerőre: a „fényvillanás”, „sokkterápia”,

³²³ Rifkin, *Die empathische...*, 260.

³²⁴ I. m. 267.

„rövidzárlat”, „kiégett biztosíték”, „kipattanó szikra”, „magas feszültség” – ezek a metaforák és kifejezések olyan pillanatnyi történéseket írnak le, amiket az ember testileg is megélméshatározhat. „Idővel ezek a fogalmak a pszichológiai tudat szótárában is megjelennek, és pszichés folyamatok leírására alkalmas nyelvet adnak a tudósok kezébe.”³²⁵ Noha Freud (Rifkin szerint tévesen) az agresszív ösztönök szinte kontrollálhatatlan kitöréseiben látta az emberi pszichikum lényegét, tanítványai (Alfred Adler, Otto Rank, Wilhelm Reich és mások) már az emberi lélek szociális meghatározottságára tették a hangsúlyt. Az Angliába és az Egyesült Államokba emigrált német és osztrák pszichológusok az ezerkilencszázhuszas/harmincas években kidolgozták a csoportterápia és a pszichodráma innovatív módszereit. A mozgalom úttörője az Ausztriából az Egyesült Államokba emigrált pszichiáter és szociológus, Jacob Levy Moreno lett, aki szerint az ember veszélytelen kreativitása a kulcs fizikai és lelki egészségének megőrzéséhez. „Moreno a kreativitást nem a zseni magányos alkotásaként értelmezte, hanem a társadalmi interakció eredményét látta meg benne.”³²⁶ Moreno még Ausztriában megalapította a „Rögtönzött Színházat”, amely voltaképpen színpad nélküli színház volt, ahol az aznapi hírekhez kapcsolódva a szereplők kitalált jeleneteket rögtönöztek, illetve az „előadásban” maguk a nézők is aktív módon közreműködtek. A második világháborút követő évekre a „humanista pszichológia” átvette a vezető szerepet a freudi „mélypszichológiától” és a behaviorizmustól, így a hatvanas évek ellenkultúrájának, illetve a vietnami háború idején kibontakozó békemozgalomnak az egyik legfontosabb eszmei támaszává vált. A mentális és fizikai betegségek

³²⁵ I. m. 280–281.

³²⁶ I. m. 301–302.

következményeivel őszinte szembenézésre „szakosodott” önszerető csoportok sokasága jött létre először az Egyesült Államokban, majd Nyugat-Európa államaiban. Rifkin pozitív fejleménynek tekinti a klasszikus baloldal „osztályharcos” szellemének fokozatos hanyatlását is, és hogy az „újbaloldali aktivisták” figyelme nem a forradalomra és a társadalom intézményrendszerének átalakítására, hanem „gondolkodásuk és érzelmi elkötelezettségeik” közösséglévi erősítésére irányult. Ezek a mozgalmak, kiegészülve a huszadik század utolsó évtizedének technikai vívmányaival (informatika, robotika, genetika, mesterséges intelligencia-kutatás stb.) Rifkin szerint jó esélyt kínálnak, hogy az emberiség a „globális empátia korszakába lépve” végleg maga mögött hagyja az utóbbi évezredek embert-természetet egyaránt pusztító „erőszakkulturáját”.

Szeretném még bemutatni a másik, a „pesszimista oldal” modernitás-interpretációját, elsősorban, hogy tágabb kontextusba helyezve, a lehetőségekhez képest „objektív” véleményt alkothassunk az amerikai gondolkodó felfogásáról.

Első „referenciánk” legyen korunk egyik legismertebb politikafilozófusa, John Gray, aki az európai modernitás és az ipari forradalom Janus-arcúságáról értekezett. Gray *Az al-Kaida születése a modernitás szelleméből* című könyvében írja, hogy a széles körben elterjedt nézet, hogy az emberi szellem találékonysága mindig úrrá lesz a természeti erőforrások szűkösségén, nem éppen eredeti ötlet. A 19. század pozitívista gondolkodói, a liberálisok és a marxisták egyaránt azt remélték, hogy az industrializáció rövidesen olyan helyzetbe hozza az emberiséget, hogy az anyagi erőforrások szűkösségének problémája végérvényesen a történelem súlyosztójába kerül.

Már a Marxot megelőző utópista szocialisták is úgy gondolták, hogy az emberi zsenialitás idővel minden

szükségletünket kielégíti. „Charles Fourier neve azért lett világszerte ismert, mert a francia gondolkodó többek között azt állította, hogy rövidesen eljön az idő, amikor még az óceánokat is limonádéval töltik meg. Mindenki nevetett a 19. század elejének naiv utópista filozófusán, pedig jóslatai semmivel sem voltak nagyratörőbbek, mint azoknak a liberálisoknak a víziói, akik a huszadik század végén a szabadpiac mindenhatóságát hirdették.”³²⁷

A múlt század marxista gondolkodóihoz hasonlóan napjaink neoliberais közgazdászai is feltételezik, hogy az iparosodás győzelme véget vet a nyersanyagforrások megszerzéséért folytatott háborúknak, így végleg eltűnik a történelemből a népeket és az államokat egymás ellen fordító legfőbb ok vagy ürügy. Csakhogy az effajta észjárás gyermeteg idealizmus, mondja Gray, hiszen az iparosodott társadalmaknak a túlélésük érdekében mindig újabb és újabb energiaforrásokra van szükségük, amelyek – legalábbis eddig – szinte kizárólag a nem megújuló energiaforrásokat jelentették. Márpedig azt, amit egyszer felhasználtak, még egyszer már nem lehet felhasználni. Köztudott, hogy a legfontosabb energiaforrások – a kőolaj és a földgáz – nagyon egyenlőtlenül oszlanak meg a glóbuszon. „Paradox módon ezek a tények sokakban mégsem rendítették meg a hitet, hogy az ipari társadalmak végleg felfedezték a tartós növekedés titkát.”³²⁸ Egyébként a történelem „spontán mozgása” mindig gyorsabbnak bizonyult, mint a közgazdászok előrejelzései. Ez a „szabály” ugyanúgy érvényes volt a múlt század első felében, mint az ezerkilencszázas évek végén, illetve napjainkban. A második világháború kitörésében – különféle rasszista

³²⁷ Gray, John: *Die Geburt al-Qaidas aus dem Geist der Moderne*. Verlag Antje Kunstmann, München, 2004. 82. Ford.: Ulrike Becker. Eredetileg: *Al Qaeda and What It Means to be Modern*. 2003.

³²⁸ i. m. 83.

ideológiák mellett – fontos szerepet játszott a szűkös nyersanyagforrások megtartásáért vagy megszerzéséért folytatott versengés is. Amikor az USA embargót vetett ki a japán olaj-exportra, ezzel jó ürügyet szolgáltatott a japán militaristáknak a belépésre a háborúba. Számos történész gondolja úgy, hogy a szovjet olajmezők megszerzésének lehetősége lehetett az egyik legfontosabb ok, hogy Hitler 1941 nyarán rászánta magát a Szovjetunió megtámadására. De napjaink világpolitikai fejleményei sem sokban különböznek a nyolcvan évvel ezelőtt történetektől. „Ha a történelem útmutatással szolgál a jövőre nézve, akkor a huszonegyedik századot az olajháborúk sora fogja tarkítani.”³²⁹ Nem sok öröme ad ugyan okot, de az orosz–ukrán háború eseményei is igazolják John Gray két évtizeddel ezelőtt papírra vetett jóslatait. A fosszilis energiák szűkössége okán kialakuló geopolitikai konfliktusok éppen csak a kezdetét jelentik annak az élet-halál harcnak, amely az ipari fejlődés folytatásához nélkülözhetetlen nyersanyagokért zajlik, mert az igazi küzdelem rövidesen a fogyasztható ivóvíz fölötti uralom megszerzéséért fog kibontakozni, írja az oxfordi filozófus Michael T. Klare *Nyersanyag háborúk* című munkájára hivatkozva.³³⁰ Klare szerint a Közel-Keleten és Dél-Ázsiában már ma is az egészséges ivóvízhez jutás az első számú probléma. A Jordán folyó átszeli Izraelt, Jordániát, Libanont, Szíriát és a palesztin területeket. Az Eufrátesz-Tigris folyórendszer áthalad Iránon, Irakon, Szírián, Törökországon és a kurdok lakta területeken. Ezek az országok politikai, vallási, kulturális és etnikai tekintetben végletesen megosztottak, és a már eddig is meglévő konfliktusforrásokat csak erősítik a víz tulajdonlása miatt kialakuló

³²⁹ I. m. 85.

³³⁰ Klare, Michael T.: *Ressource Wars. The New Landscape of Global Conflict*. Henry Holt and Company, New York, 2001. 162. Idézi Gray, i. m. 84.

újabb viták. „A víz körüli vita döntő szerepet játszott a huszadik század utolsó nagy népiirtásában is. Kevesebb mint egy generáció alatt Ruanda lakossága megháromszorozódott. 1992-ben ebben az országban regisztrálták a legnagyobb népességnövekedést a világon; átlagosan nyolc gyerek jutott egy nőre.”³³¹ Az élelmiszertermelés nem tudott ezzel a gyors szaporulattal lépést tartani, noha sokkal nagyobb mennyiségű vizet használtak fel öntözésre, mint korábban (ami persze csak növelte a bajt). Nem vitás, mondja Gray, a hutuk és a tuszik között kirobbant háborúnak számos oka lehetett. De a harc nagyon gyorsan az ivóvíz birtoklása köré koncentrálódott, és legalább kétmillió emberi életet követelt. A természeti erőforrások megszerzéséért folytatott rivalizálás egyik fő oka a világnépesség növekedésének felgyorsult tempója: a Föld túlnépesedésének geopolitikai következményei ma megjósolhatatlanok.

Hasonlóan fogalmaz Jean-Pierre Dupuy is: „A természetpusztítás erőszakot teremt és fordítva: az erőszak rombolja a természetet. Az emberek nem azért pusztítják a természetet, mert gyűlölik. Azért rombolják a természetet, mert igazából egymást gyűlölik. Oda sem figyelnek a harmadik félre, akit az ütésekkel talán végleg 'kiütnek'. És éppen a természet az, aki kiütött harmadik félként az élen áll ebben a harcban. Jó tudni: a közömbösség és a vakság sokkal hatékonyabban öl, mint a gyűlölet.”³³²

Gray arra a „szellemtörténeti érdekességre” is felhívja a figyelmet, hogy hosszú ideig a marxisták és a liberálisok csak szélhámost (jobb esetben hamis prófétát) láttak az angol demográfus, Thomas Malthus személyében, aki végletesen lebecsüli a modern ipari társadalom innovatív teljesítményét.

³³¹ I. m. 84–85.

³³² Dupuy, Jean-Pierre: *La marque du sacré*. Carnets Nord, Paris, 2008. 38.

Pedig Malthus olyan igazságot mondott ki egykor, amivel az emberek többsége még ma sem szívesen szembesül: miként az állatok, az emberek is túlszaporodhatnak, ami egyre elviselhetetlenebb terhet jelent a környezetre. És ez az elemi igazság sohasem volt annyira szembetűnő, mint napjainkban. Robert D. Kaplan szerint „Malthus volt az első filozófus, aki komolyan érdeklődött a tápanyagokban szegény mezőgazdasági talajok, az éhínségek, a betegségek és a szegény népesség életminőségének kérdései iránt. Emiatt aztán csak zavaros gondolkodású bajkeverőnek tartották, pedig a brit közgazdász a 21. század első felének legfontosabb vitakérdéseit jósolta meg. Ha a Föld népessége hatmilliárdról tízmilliárdra nő (mielőtt az előrejelzések szerint ezen a szinten stabilizálna), és ezáltal az élő környezet korábban nem tapasztalt próba elé lesz állítva, akkor legkevesebb egy milliárd éhező emberrel, a legkülönbözőbb erőszakhullámokkal (politikai és kriminalisztikai értelemben) kell számolnunk, kiváltképpen a világ szegényebbik felén. És akkor majd egyre többen emlékeznek ennek az állítólagos örültnek a szavaira.”³³³

Gray-hez hasonlóan érvel Jean-Pierre Dupuy is: „Immáron a haladék korszakában vagyunk. Akik azt hiszik, hogy a tudomány és a technika ugyanúgy megoldást talál a bajokra, amelyeket maga a tudomány és a technika okozott, mint ez a korábbi korszakokban valójában meg is történt, igazából nem a jövő valóságában hisznek. Abban hisznek, hogy a jövőt mi alkotjuk meg, és a holnap történései ugyanúgy nem meghatározottak, mint a szabad akaratunk. Ezek az emberek nem is akarnak tudni a „jövőtudományról”, mivel számukra a jövő

³³³ Idézi Gray, i. m. 86. Véletlen egybeesés, de szeretném megemlíteni, hogy a tömegmédiумok éppen a mai napon (2022. november 15.) adták hírül, hogy a Föld lakossága elérte a nyolcmilliárd főt.

teljes egészében emberi csinálmány. A modern ember végzetes tévedése tehát abban áll, hogy a jövőt valamiféle reklámújságként, a legkülönbözőbb termékek lehetséges katalógusának látja, és azt hiszi, hogy ebből a katalógusból mindig kiválaszthatja a neki legmegfelelőbbet. Ez a 'metafizikai liberalizmus' lényegében azt tanítja, hogy ne higgyünk semmiféle katasztrófában, még akkor se, ha már közvetlenül a szemünk előtt van. Mivel a jövő még nem valós, a katasztrófa sem lehet az. Ha azt hisszük, el tudjuk kerülni, akkor nem is tekinthetjük valós fenyegetésnek.”³³⁴

*

Jeremy Rifkin nem így gondolkodik, de – és ezt semmiképpen sem szabad elhallgatni – ő inkább a kivételek közé tartozik. Bíz a jövőben, és ha olykor szóba is hozza a katasztrófák, a világiárványok és a háborúk lehetőségét, következtetései szinte mindig a sokkolónak tűnő folyamatok pozitív végki-csengését sugallják.

A *harmadik ipari forradalom* című munkájában nagyon egyszerű, közérthető nyelven és szemléletes példák tucatjaival vázolta fel az „optimista” jövőképet. A harmadik ipari forradalom öt pilléren nyugszik: 1) a fosszilis energiák fokozatos kiiktatása és ezzel párhuzamosan a megújuló energiákra történő globális átállás; 2) a lakóházak „mikroerőművekké” alakítása minden lakott kontinensen; 3) hidrogén-technológia és más energiatároló kapacitások kiépítése a lakóházakban és az infrastruktúra minden területén, hogy a csak időszakosan rendelkezésre álló energiák „ne vesszenek kárba”; 4) az internettechnológia felhasználása az egyes kontinensek villamosenergia-hálózatának energiamegosztó hálózatokká alakítására (egy adott régióban található több millió épület külön-külön valószínűleg kis mennyiségű energiát állít elő,

³³⁴ Dupuy, *La marque...*, 62–63.

de ha a többlettel rendelkezők a feleslegüket megosztják a szomszéd régiók háztartásaival, és viszont, akkor ez jelentős „energia-racionalizálást” eredményez; 5) elektromos járművek használata a személyi közlekedésben és az áruforgalomban is.³³⁵

Rifkin úgy véli, a történelem során mindig is az energiafelhasználás rendszere és mikéntje határozta meg a civilizáció természetét. A 19. és a 20. században a fosszilis energiák „belső logikája” centralizált és hierarchizált gazdasági rendszert követelt meg: tőkekoncentráció, központosítás, racionalizáció, taylorizmus, a gazdasági élet vertikális és hierarchikus organizációja. Rifkin a vasúttársaságokat és a telekommunikációs vállalatokat tekinti az effajta gazdasági rendszer ideáltípusainak. „Ezzel ellentétben a szemünk előtt formálódó harmadik ipari forradalom a decentralizált és megújuló energiákban ölt testet. (...) Márpedig a ’természetéből fakadóan’ megújuló energia a kooperatív és nem hierarchikus irányítási mechanizmusokat követeli meg.”³³⁶ Ilyen új típusú vállalkozásoknak tekinthetők például a Linux és a Wikipédia. Van némi igazság Mathieu Couvreur eszmefuttatásában, hogy mintha Rifkin a marxizmus alaptéziseit ismételné meg: az infrastruktúrák (termelőeszközök) határozzák meg a szuperstruktúrákat (kultúra, politika, társadalmi viszonyok). Csakhogy Rifkin számára az infrastruktúra valójában infra-infrastruktúra, azaz energia. Az energia és a társadalmi szervezet közötti kapcsolat egyszerre mechanikus és

³³⁵ Rifkin, Jeremy: *La troisième révolution industrielle. Comment le pouvoir latéral va transformer l'énergie, l'économie et le monde*. Éditions Babel, Paris, 2013. 58. Lásd még Couvreur, Mathieu: 'Troisième révolution industrielle': Jeremy, le prophète de bonheur. <https://www.piecesetmaindoeuvre.com/IMG/pdf/Rifkin.pdf> 3.

³³⁶ Rifkin, *La troisième...*, 166. Idézi Mathieu Couvreur, i. m. 3.

dinamikus. Rifkin a marxizmus materializmusát determinizmusná alakította át, mondja Couvreur.

A harmadik ipari forradalom legfontosabb újdonsága mégis inkább abban a változásban érhető tetten, hogy a *magántulajdon korszakából* átléptünk a *hozzáférés korszakába*.³³⁷ Az interneten felnőtt nemzedékek már nem sokat törődnek a klasszikus közgazdaságtan teoretikusainak idegenkedésével a kreativitás, a tudás, a kompetenciák, illetve az áruk és a szolgáltatások online térben történő szabad és ingyenes megosztását illetően. A javak előállítás és cseréje – a klasszikus kapitalista gazdaság alapeszméje – amúgy is egyre kevésbé jövedelmező az „intelligens gazdaságban”, hiszen ott a csereköltések folyamatosan csökkennek, egészen a szinte teljes ingyenességig.

Miképpen Sloterdijk, Rifkin is a „motorizációt” tekinti a második ipari forradalom emblematisztikus teljesítményének, csak hogy az amerikai gondolkodót elsősorban nem a termelésben használatos gépmonstrumok érdeklik, hanem a belső égésű motorok familiáris változatai: a személygépkocsik. Mert az „autók státuszában” történt változáson keresztül jól szemléltethető, hogy napjainkban a tulajdonosi logika fokozatosan átadja helyét a hozzáférése és az együttműködés alapuló gazdaság logikájának, és ezt a metamorfózist jelzi a mítosz fokozatos eróziója, amely egykor a saját személygépkocsival rendelkezés „kiváltságából” fakadt. A 20. század közepén – legalábbis Amerikában és Nyugat-Európa tehetősebb országaiban – az emberek többsége számára a személygépkocsi-vásárlás egyfajta beavatási rítusnak számított: ha saját

³³⁷ Rifkin, Jeremy: *L'âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*. Éditions La Découverte, Paris, 2005. Ford. Marc Saint-Upéry. Eredetileg: *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism*. Jeremy P. Tacher / G. P. Putnam' Sons, New York, 2000.

autóval rendelkezzel, senki sem vonhatja kétségbe, hogy felnőtt ember vagy. A személyautó a korlátlan mobilitás és a szabadság szimbólumává lett. „A fiataloknál kiváltképpen a személygépkocsi birtoklása tette lehetővé a személyes identitás és a társadalmi státusz megszerzését.”³³⁸ Elsősorban a fiatal férfiak voltak azok, akik a legdrágább kocsikra vágytak, és ha sikerült megszerezniük a hőn áhított tárgyat, nem életelen dolognak, hanem személyiségük meghosszabbításának tekintették.³³⁹ Nem lehet csodálkozni, mondja Rifkin, hogy egy-két nemzedékkel korábban milyen hatalmas értéket jelentett egy személygépkocsi. Csakhogy az idők változnak, és az autó, mint az anyagi javak többsége, a nyugati világban egyszerű használati eszközzé „szelídült”. Az a fogyasztási cikk, amely hajdan az életünk, gazdaságunk és személyes identitásunk meghatározásában alapvető szerepet játszott, immáron – a harmadik ipari forradalom küszöbére érve – az adás-vétel helyett a bérbeadás tárgyává vált, ami mutatja a gazdasági tevékenység szervezetében végbement mélyreható változásokat. Amerikában nagyon pontosan jelzik a statisztikák, hogy az utóbbi két-három évtizedben az emberek egyre kevesebb autót vásároltak, ezzel párhuzamosan exponenciálisan nőtt a bérbe adott autók száma. A múlt század kilencvenes éveiben a Jaguar XJ típusú autók kilencven százalékát már autókölcsönzőkben bérelték a felhasználók. Ez

³³⁸ Rifkin, *L'âge...*, 99.

³³⁹ A Jaguar autóról olvasva jutott eszembe, hogy Michel Foucault-ról szóló monográfiája egyik helyén Didier Eribon felidézi egy, a fiatal Michel Foucault életéhez kapcsolódó érdekes sztorit. A gazdag francia családban született Foucault az egyetem elvégzése után egy ideig a svédországi Uppsala egyetemén dolgozott lektorként és tanácsadóként. A fiatal és ambiciózus Foucault szabadidejében rendszerint a méregdrága Jaguarjával száguldozott a városban, amivel nagy feltűnést keltett a lehetőségeikhez képest szerény életformához szokott svédek körében.

persze csak a kezdet, mert a „hozzáférés” és az „együttműködés” gazdaságában egyre kisebb jelentősége lesz a tulajdonnak. Végül is, mint a menyasszonyi ruhákat is, inkább kölcsönözni szokták, mintsem megvásárolni, ezer más használati eszközt is elég csak addig birtokolni, amíg éppen szükség van rá. A globális gazdaság korában naponta sok milliónyi áru jelenik meg a piacon (a valóságos polcokon és a virtuális térben egyaránt), és ennek az óriási kínálatnak csak aprócska töredékét tudják megvásárolni még a nagyon gazdag embertársaink is. De nincs is értelme olyan javakat tulajdonolni, amelyeket talán csak egyszer-kétszer használunk az életben. Az a fontos, hogy amikor szükség van rájuk, gyorsan hozzájuthassunk.³⁴⁰ A javak megosztása tiszta, impulzív, izgalmas és posztmodern vállalkozás, míg birtoklása unalmas, önző, bártortalan és elmaradott, mondja Rifkin.

Kétségtelen, az utóbbi két évtizedben szinte forradalmi változásokat tapasztalhatunk a gazdaságban, főként a szolgáltatások területén. Ma már a nagyobb magyar városokban is mindenfelé bérelhető kerékpárokat és elektromos rollereket kell kerülgetniük a gyalogosoknak, amit persze tekinthetünk az empatikus és kooperatív gazdaság sikerének – legalábbis amíg ezek az egyelőre „bizonytalan státuszú” járművek nem ütnek el bennünket a járdán.

Rifkin úgy gondolja, a decentralizált kapitalizmus játékosan befolyásolhatja a természeti erőforrások demokratikus elosztását is: „A decentralizált energiaforrások a bejáratú ajtónk előtt tanyáznak. A nap szinte mindenütt süt a Földön. A szél is fúj mindig, hol itt, hol ott. Mindannyian hatalmas

³⁴⁰ Az egyik magyar internetes honlap legalább tízezer háztartási és műszaki cikket kínál kölcsönzésre. A textíliáktól és a sportfelszerelésektől a bútorokon, barkácsológépeken, könyveken, dísznövényeken át az irodabútorig és az ágyneműig – szinte bármi kölcsönözhető náluk.

mennyiségű újrahasznosítható szemetet termelünk. A tengerpartokon az árapályok kolosszális méretű energiaforrásokkal szolgálnak. A geotermikus energia a földben rejtőzik, a folyóvizeket vízenergiává lehet alakítani. Ezeket decentralizált energiaforrásoknak nevezhetjük, mivel az olyan konvencionális energiahordozókkal ellentétben, mint a szén, a kőolaj, a földgáz és az urán, amelyek a Föld meghatározott régióiban fordulnak elő, ezek mindenütt megtalálhatók, még ha változó mennyiségben is.”³⁴¹ A környezettudatos gondolkodásnak és az együttműködő gazdaság logikájának önmagán túlmutató jelentősége van; ez ugyanis elősegíti az „empatikusan orientált” magatartásformák további erősödését is. Amíg az anyagi javakra orientált emberek rendszerint beszűkült interperszonális kapcsolatokkal rendelkeznek és intoleránsak még a közvetlen környezetükben élőkkel is, az empátikus kultúrában szocializálódott embereket a távoli földrészek lakóinak szenvedése sem hagyja hidegen.

Rifkin könyvének magyar irodalomban jártas olvasója számára igazi meglepetés lehet, hogy a *Hat lépés a globális empátiáig* című alfejezetben Karinthy Frigyes *Láncszemek* című novellájára hivatkozik.³⁴² A novellában „annak bizonyításául, hogy a Földgolyó lakossága sokkal közelebb van egymáshoz, mindenféle tekintetben, mint ahogy valaha is volt, próbát ajánlott fel a társaság egyik tagja. Tessék egy akármilyen meghatározható egyént kijelölni a Föld másfél milliárd lakója közül, bármelyik pontján a Földnek – ő fogadást ajánl, hogy legfölbbe öt más egyénen keresztül, akik közül az egyik neki személyes ismerőse, kapcsolatot tud létesíteni az illetővel, csupa közvetlen ismeretség alapon, mint ahogy mondani szokták: 'Kérlek, te ismered X. Y.-t, szólj neki, hogy szóljon Z.

³⁴¹ Rifkin, *Die empathische...*, 377.

³⁴² I. m. 347–348.

V.-nek, aki neki ismerőse...' stb." Egyébként Rifkinhez hasonló Szvetelszky Zsuzsanna is azt írja a *Szövi, nem szövi – nem kap mást* című esszéjében, hogy Karinthy novellája rendkívül érzékletesen bizonyítja „(...) majdnem egy fél évszázaddal megelőzve a 'kicsi a világ' fedőnevű tudományos irányzatot: a small world-elméletet.”³⁴³ Rifkin is felfigyel arra, hogy Karinthy novellája számos ismert szociológus és matematikus érdeklődését keltette fel. 1961-ben Michael Gurevich a Massachusetts Institute of Technologyn megvédett disszertációjában empirikusan is igazolta a magyar író „hipotézisét”. Stanley Milgram amerikai pszichológust és kollégáját, a Harvard Egyetemen oktató Jeffrey Traverst pedig Gurevich disszertációja inspirálta. 1978-ban Milgram fontos tanulmányt publikált egy amerikai pszichológiai folyóiratban, hogy népszerűsítse az elméletet. De a „hat lépés távolság” elmélete megjelent az irodalomban és a filmekben is. Legutóbb 2014-ben forgatták a *Hat lépés távolság* című lengyel-brit-amerikai-mexikói dokumentumfilmet, amelynek alapötlete jórészt Stanley Milgram könyvére (áttételesen persze Karinthy novellájára) támaszkodott.

Rifkin tehát optimista az „empatikus világtudat” kiteljesedésében, amit szerinte az internet és a közösségi médiumok által nyújtott új típusú szolgáltatások rendkívüli módon felgyorsítanak. Az internethasználat nemcsak a közösségi kapcsolatokat szélesíti, de hozzájárul az „én-identitás” erősítéséhez is. „Az interneten az 'igazi én' erősebben jelenik meg, mint a személyes találkozások során. A pszichológiában különbséget tesznek a jelenlegi én, az ideális én és az igazi én között. A jelenlegi én az, amit a külvilágnak mutatunk meg magunkból, az ideális én, amit szeretnénk megszerezni, a

³⁴³ Szvetelszky Zsuzsanna: *Szövi, nem szövi – nem kap mást*. Liget, 2003/12. 91–96.

valódi én pedig, amit tényyszerűen megtapasztalunk magunkon. Ez utóbbi 'én'-ünket gyakran azért rejtjük el, mert félünk, hogy mások megsértik vagy egyenesen visszautasítják.”³⁴⁴ Rifkin – Sherry Turkle szociológiai kutatásaira támaszkodva – azt állítja, hogy a kibertér anonimitása arra készteti az embereket, hogy „kísérletezzenek” önmaguk lehetséges aspektusaival, és olyan szerepeket játszanak el, amelyeket a való életben nem szívesen próbálnának ki. Pedig a kölcsönös bizalom megteremtésének elengedhetetlen előfeltétele, hogy a valódi énünket is képesek legyünk megmutatni embertársainknak.

Rifkin nem tagadja, hogy némelyek inkább szkeptikusan ítélik meg az internet „világszínpadán” előadott szerepek „emancipatorikus potenciálját”, és a kételkedők elsősorban a korlátokat nem ismerő narcisztikus és exhibicionista én-identitás veszélyeire figyelmeztetnek. De Rifkin optimizmusát egyáltalán nem ingatják meg ezek az „alarmisták”, és így kérdez vissza: „Tényleg ennyire maguk körül forognak a mai fiatalok? Vajon a millenniumi nemzedék csupa narcisztikus szörnyeteg, akinek minden gondolata önmaga körül forog? Csakhogy a helyzet korántsem ennyire kilátástalan. Számos pszichológus, szociológus és pedagógus kutatási eredménye egészen más következtetéseket sugall.”³⁴⁵ Az X generációt követő úgynevezett millenniumi nemzedék tagjai (az ezerkilenszázkilencvenes években születettekről van szó – K. L. A.) sokkal empatikusabbak, mint akik húsz-harminc évvel korábban születtek. Míg az előző generációkhoz tartozó személyeknek alig harminc százaléka hitt az állami gondoskodás és felelősségvállalás jótékony hatásában, addig a millenniumi generáció közel hetven százaléka mondja, hogy az államnak

³⁴⁴ Rifkin, *Die empathische...*, 411.

³⁴⁵ I. m. 413.

a jövőben hangsúlyosabb szerepet kellene vállalnia a közszolgáltatások megszervezésében és működtetésében.

Az empatis és környezettudatos gondolkodás a „decentralizált és önszerveződő kapitalizmus” legfontosabb támasza, és egyúttal esélyt kínál az emberiségnek a klímakatasztrófák és a pusztító háborúk elkerülésére.

Csak hogy a teljes képhez az ellentábor ugyancsak „tudományosan megalapozott” érvrendszere is hozzátartozik. Nem utolsó sorban a Peter Sloterdijk írásában olvasható megfontolásokra érdemes figyelni, mert ezekkel szembe-sülve egészen másfajta jövő képe tárul elénk. Sloterdijk a *Mindannyian egy csónakban evezünk* című esszéjében a poszt-modern ember elmagányosodásában és narcisztikus önzésében a történelem végét vízionálja. A társadalom életfolyamatainak reprodukciója, az előző nemzedékek által ránk hagyott örökség folytatása és megújítása végleg lekerült a napirendről. Az egyének a kiteljesedett individualizmus kor-szakában élnek, ahol a történelem értelme többé nem azon az általánosan érvényes imperatívuszon alapul, hogy az őseink ránk hagyományozott örökségét tovább kell vinnünk, és lehetőleg jobban csinálnunk, mint eddig. Ma mindenki a pil-lanatnak él, és önmagát a nietzschei „utolsó embernek” tekint. A múlt század kilencvenes éveinek Németországában készült szociológiai kutatás arra a következtetésre jutott, hogy minden ötödik német fiatal elsősorban „művésznek érzi magát”. Persze napjaink „művészéhez” nem azok az asz-szociációk társulnak, mint hajdanán. A művész, ahogyan ma értjük, nem az alkotómunkát végző ember szimbóluma, hanem az „utolsó ember”, aki feloldódik az élmények végtelen folyamában. „A korábbi nemzedékek örökségét legtöb-ben egyszerű vállrándítással intézik el. Ki hisz még abban, hogy aki ma él és sikeres, az a jövőben is élni fog és sikeres lesz.

A nagy nevek füstté és köddé lettek – esetleg divatos márkajelzésekké.”³⁴⁶

Hogy a jövő az optimista vagy a pesszimista víziót igazolja-e, olyan kérdés, amit innen nézve nem lehet egzakt módon megválaszolni. De talán így a legjobb: a kockázat mindig is a cselekvő emberi létezés kiiktathatatlan része. És azt is érdemes észben tartani, hogy a jövő nyitott horizontja szükséges és elengedhetetlen feltétele, hogy az emberi szabadságnak mint olyannak egyáltalán értelme legyen.

³⁴⁶ Sloterdijk, Peter: *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*. Bibilothèque Éditions Payot&Rivages, Paris, 1997. 85. Ford.: Pierre Deshusses. Eredetileg: *Im selben Boot, Versuch über die Hyperpolitik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1993.

ARROBORI – TIZENÖT ÉV UTÁN...

Immáron tizenöt éve, hogy először megjelent Farkas Attila Márton *Arrobori* című kötete.³⁴⁷ A könyvet 2006. március 30-án hárman mutattuk be a Nyitott Műhely zenével tarkított rendezvényén: jómagam, Ács József és Bíró Béla.³⁴⁸ Akkori könyvbemutatómat úgy kezdtem, hogy „Mindannyian örül-nénk, ha Farkas Attila Márton új könyve vitákat provokálna, sőt: akár egészen éles reakciókat váltana ki a véleményfor-máló értelmiség egyik vagy másik köréből.” Noha megrög-zött realistiként azt sem tartottam kizártnak, hogy a hét esz-zét tartalmazó kötet eleve visszhangtalanságra ítéltetett. Amennyire az eltelt évek alatt nyomon követtem utóéletét, azt tapasztaltam, hogy leginkább a Farkas Attila Márton által „szélsőjobboldali antinacionalistáknak” nevezett ezoteriku-sok (akik rendszerint a „primordiális tradíció” követőiként definiálják magukat) reagáltak a legélesebben: a pokolba kí-vánták a szerzőt. Pedig korántsem a magyar ezoterikusok voltak a kötet főszereplői, sokkal inkább a rendszerváltozást előkészítő „értelmiségi elit”. Ők elképesztő leleményességről tanúságot téve, szinte észrevétlenül olyan nyelvi fordulatot hajtottak végre, melynek lényegét leginkább a Metternich hercegnek tulajdonított szállóige fejezi ki a legjobban: „Sok mindennek meg kell változnia, hogy minden a régi-ben

³⁴⁷ Farkas Attila Márton: *Arrobori. A honi politikai közbeszéd természet-rajza*. Liget, Budapest, 2006. <https://konyv.ligetmuhely.com/konyv/arrobori-e-konyv/>

³⁴⁸ A bemutatók a *Liget* 2006/5. számában jelentek meg. Kiss Lajos András: *A józan politikai beszéd lényege*. Ács József: *A nyelv páncél-jában*. <https://ligetmuhely.com/liget/acs-jozsef-a-nyelv-panceljaban/>, Bíró Béla: *Egy természetrajz embersége*. <https://ligetmuhely.com/liget/biro-bela-egy-termesztetrajz-ember-sege/>

maradjon”. Ez a nyelvi fordulat vagy nyelvcseré nem öncéli akció volt: alapvetően a korábban megszerzett kiváltságos pozíciók gördülékeny átmentését, illetve a sikeres részvételt szolgálta a materiális és szellemi javak privatizálásában. A körhöz tartozó szereplők láthatóan tudomást sem vettek a könyvről.

Ami Farkas Attila Márton művében számomra igazán figyelemre méltó volt (és ma is az), ahogy az úgynevezett „bal-liberális” elit ügyes pálfordulását elemezte, vagyis hogy miként tüntetheti fel magát valaki továbbra is baloldalinak, miközben a neoliborális kapitalizmus apológiáját műveli. *A létezett szocializmus leghalálosabb bűne* című esszé viszonylag keveset foglalkozik a rendszerváltozás veszteseivel, az elárultakkal, akik körében az elit által megteremtett új diskurzus mint valami tudatmódosító szer, a „fatalizmus”, az „úgysem tehetünk semmit” érzése uralkodott el. Már akkor is feltűnt nekem, hogy a szerzőnek nincs nagy véleménye a vesztesekről sem, akiket könnyen manipulálható és heccelhető tömegként írt le. Aztán néhány évvel később Farkas Attila Márton a Replika című folyóiratban publikált egy hosszú tanulmányt, amelyben alaposabban is körbejárta az *Arbori*-ban éppen csak megpendített problematikát. „A baloldaliak főként a radikális baloldaliak igazából sohasem értették, és talán nem is akarták megérteni a szüntelenül meghívatkóztott tömegeket, az egyszerű embereket, a valódi népet. A ’kisemberek’, a prolik politikailag egyáltalán nem korrektek, a világuk nagyon, de nagyon messze van a baloldali értelmiségiek világától. Az ’egyszerű emberek’ faragatlanok és alpáriak, rasszisták és szexisták, szórakozni és fájdalom gazdagodni vágnak, hogy kellőképp lenézhessék a szegényebbet. A szegények többségéből ugyanúgy hiányzik az esetetebb megértése, mint a gazdagokból. A népet az utópikus elképzelések és az ideológia érdekli a legkevésbé. Teljesen

mindegy, miféle hatalom, miféle jelszóval regnál, ha rossz neki, akkor vagy passzív, vagy aktív módon, de ellenáll.”³⁴⁹

De mi a teendő, ha a baloldalinak mondott, valójában „kozmpolita entellektüelek” csak annyira képesek, hogy az intellektuális arisztokratizmus pózában tetszelegve végképp magukra hagyják azokat, akiknek életéből még a közösségi szolidaritás elemi formái is hiányoznak (ami pedig a sikeres politikai cselekvés minimális feltétele lenne)? Fogadjuk el, hogy a helyzet teljesen reménytelen és a baloldal lassú haladoklása visszafordíthatatlan folyamat? A továbbiakban szinte kizárólag erre a kérdésre fókuszálok, részben egyetértve, részben vitatkozva a szerző álláspontjával.

Tény, Farkas Attila Márton nem hátrál ki teljesen a válaszadás felelősségéből. Óvatos megfogalmazásaiból arra következtettem, hogy végső soron az olvasóra bízza, a baloldal lehetséges jövőjét tekintve inkább az optimista vagy a pesszimista forгатókönyvet tekinti-e valószínűbbnek. Az értelmiségi embernek „Nem elméleteket kell gyártania, hanem az eleven köznapi világra kellene fókuszálnia, és meg kellene értenie az utca nyelvét. Nem távlati jövőben kellene gondolkodnia, hanem a mindenkori *itt és most*-ban, mivel a történelem mint evolúciós folyamat soha nem kiszámítható, pláne nem tervezhető. Jó lenne, ha a baloldal rájönne végre, hogy a megváltáshoz nem kell metafizika, még negatív metafizika sem. Az e világi szenvedés enyhítése szempontjából teljesen mindegy, hogy van-e Isten vagy túlvilág.”³⁵⁰

Azt javaslom, helyezzük a baloldal válságának problematikáját tágabb összefüggésbe, lépünk túl a magyar, illetve kelet-közép-európai poszt-szocialista országok totalitarizmusokkal terhelt „regionális történelmén”, és vessünk egy

³⁴⁹ Farkas Attila Márton: *A baloldaliság útvesztői és zsákutcái*. Replika, 83 (2013. 2.), 51.

³⁵⁰ I. m. 58

pillantást a francia társadalmi és politikai élet utóbbi fél évszázadában végbement radikális változásaira. Franciaországban sohasem volt totalitárius hatalom, erre az államra az utóbbi két évszázadban mindig is úgy tekintettek, mint a nyugati demokráciák egyik mintaállamára, ezért is bízom benne, hogy sok tanulsággal szolgálhat a nézőpontváltás.

A franciaországi történések megértéséhez elsősorban Didier Eribon *Visszaút Reimsbe* címmel 2009-ben megjelent önéletrajzi munkáját javaslom irányjelzőnek. A könyvben megjelenő, szubjektív és objektív megközelítéseket szerencsésen kombináló eljárás ugyanis több okból is figyelmet érdemel. Először, mert végigkövethetjük egy tipikus munkáscsaládban felnövő, „halmozottan hátrányos helyzetű” fiatalember küzdelmes életének első évtizedeit, aki dacolva a „társadalmi determinizmussal” negyvenéves korára a párizsi értelmiségi elit egyik meghatározó személyiségévé vált, és akit a legnevesebb francia filozófusok és szociológusok (Foucault, Bourdieu) tekintettek magukkal egyenrangú gondolkodónak. Másrészt a könyv nagyon pontos és elgondolkodtató analízise a francia baloldal közel fél évszázados agóniájának is. A személyes háttér: apja halála után Didier Eribon valamikor a kétezres évek elején időlegesen visszatér szülővárosába, Reimsbe, amelyet a hetvenes évek elején „végérvényesen maga mögött hagyott”, hogy Párizsba költözve minden külső kötöttségtől mentes, kozmopolita értelmiségi életet alakítson ki magának.³⁵¹ Az apját évtizedekig nem látta, testvéreivel (akik még az érettségiig sem jutottak el) megszakított minden kapcsolatot, és az anyjával is csak telefonon

³⁵¹ „Húsz éves koromban elhagytam a szülői házat (vagy talán egy kicsivel később), hogy egyedül és szabadon éljek, teljesen 'megreformált' életre vágytam, többek között azért, hogy még a kötelező katonai szolgálatot is elkerüljem...” Eribon, Didier: *Retour à Reims*. Flammarion, Paris, 2009. 111.

beszélgetett évente néhány alkalommal. De amikor a hosszú évekig Alzheimer-kórban szenvedő apja elhunyt egy szociális otthonban, hazament a temetésre, majd úgy döntött, egy időre visszaköltözik Reimsbe. Hogy „emberként és szociológusként” feldolgozza magában élete addigi eseményeit, illetve hogy próbálja megérteni családjá történetét.

Az anyjával folytatott beszélgetései gyermek- és serdülőkori emlékeinek egész sorát idézték fel, és a hajdani történetek a képzett szociológus reflektáló tudatában új értelmet nyertek. Az emlékek visszatérő szereplője a halott apa, aki a háború alatt vált felnőtté, és életét tipikus francia munkásként élte le. Az apa tizennégy éves korától nyugdíjazásáig gyárban dolgozott, és átlagos munkásemberként gondolkodott a világról. Amikor egyszer észrevette, hogy a politika iránt érdeklődő serdülő fia éppen a *Le Monde* című polgári lapot olvassa, azt mondta: „Tudod-e, hogy most egy szemét újságot fogsz a kezében?”, majd szó nélkül kiment a szobából. A hatvanas évek második felében, írja Eribon, a francia munkások számára természetes volt, hogy a választásokon a kommunista pártra szavazzanak. Reimsben még geográfiai értelemben is jól elkülönült egymástól a külváros lakótelepein élő, gyakran nyolc-tíz gyereket nevelő munkáscsaládok világa és a jobbára konzervatív-katolikus értékrendhez ragaszkodó polgári rétegek belvárosi miliője. Eribon felmenői a Francia Kommunista Pártot egyszerűen csak a nagybetűs „Párt” megnevezéssel illették. Nem mintha nem hallottak volna ezt-azt Sztálin és az SZKP csúcsvezetése által a Szovjetunióban elkövetett embertelenségekről és gáztettekről, de ezek a hírek nem befolyásolták politikai identitásukat. Az „ő” kommunistái mindig az elnyomott kisemberek mellett álltak. És ez volt a lényeg. „Kommunistának lenni, ez egyáltalán nem azt jelentette számukra, hogy akár a legcsekélyebb vágyat is éreztek volna olyan politikai rendszer kiépítésére,

mint amilyen a Szovjetunióban volt. A 'külpolitika' amúgy is nagyon távolinak tűnt számukra, mint az egyszerű emberek világában általában. Az asszonyok körében pedig az effajta érdektelenség még inkább érzékelhető volt, mint a férfitársaságokban.”³⁵² A francia munkások számára az is magától értetődött, hogy a szovjetek pártjára álljanak az amerikai imperialisták ellen folytatott küzdelmükben. S ezen még a Szovjetunió és szövetségeseinek 1968-as prágai intervenciója sem sokat változtatott. Az akkor 15 éves Eribon, hallgatva a rádióban elhangzó beszámolókat, feltette szüleinek a kérdést: „mi történik most?”, mire az anyja dühösen rendre utasította: „Foglalkozz a saját dolgaiddal... Nem is értem, mi ebben az érdekes.”

Persze az értelmiségi elit és az „egyszerű munkásemberek” közötti ellentét már a 68-as diáklázadások idején is érzékelhető volt. Amikor Reims utcáin maoista jelszavakat skandálva vonultak fel az egyetemista fiatalok, a járókelők rendszerint olyasmiket kiabáltak be nekik, hogy „Menjetek inkább haza. Húsz év múlva úgyis gazdag ügyvéd lesz belőletek.” Ezek a mindig is meglévő finom „világnézeti különbségek és osztályellentétek” a kétezres évek elejére már-már szakadékká mélyültek. Eribon két fiútestvére (az egyik csendőr lett, a másik használtautó-kereskedő) a nyolcvanas/kilencvenes években tartott választásokon már természetesnek tekintette, hogy a Nemzeti Front jelöltjére szavazzon, mint az egykor homogén munkásidentitással rendelkező, de időközben „heterogén alkalmazotti masszává átlényegült” emberek többsége. Voltaképpen mi történt az utóbbi negyven-ötven évben, teszi fel a kérdést a szerző. A választ nyelvi-szemantikai síkon nem is olyan nehéz megadni. A hatvanas években a „mi” és az „ők”, vagy a

³⁵² Eribon, i. m. 43.

„szegények” és a „gazdagok” oppozíció volt lényeges. Noha a bevándorlókkal szemben megnyilvánuló idegenkedésnek már akkoriban is voltak jelei, de kiélezett helyzetekben az összetartozás tudata számított igazán. „Francia munkások, migránsok, ugyanaz a főnökünk, ugyanaz a harcunk!”³⁵³ – ilyen és ehhez hasonló feliratokat lehetett olvasni a sztrájkoló üzemek kapuira kifüggesztve. Idővel a munkás/tőkés el-lentétet felváltotta a francia/idegen oppozíció, illetve a bal-oldal/jobboldal megkülönböztetést az „azok ott fent” és „mi itt lent” szembenállás. Érdekes és egyben elgondolkodtató, hogy az autobiográfia fejezetein előrehaladva a szerző folyamatosan erősödő empátiával viszonyul az otthoniak sokszor banálisnak és felszínesnek tűnő életérzéseihez, és nem tagadja, hogy sok igazság van rokonainak a párizsi liberális elit ellen megfogalmazott „populista kritikájában”. Nem arról van szó, hogy a Nemzeti Frontra szavazók mindenben egyet-érteneének a párt programjával (valószínűleg el sem olvas-sák). Egyszerűen csak érzik, hogy ez a párt meghallgatja a kis-emberek hétköznapi problémáit, és az általuk használt nyelvet beszéli. Amikor Eribon feltette anyjának a kérdést, hogy miért szavazott legutóbb egy olyan szélsőséges és mili-táns pártra, mint a Nemzeti Front, amely köztudottan ellenzi az abortuszt (jól tudva persze, hogy fiatalon az anyja is abor-tált), azt a választ kapta: „Ó, ennek ehhez nincs semmi köze. Nem ezért szavaztam rájuk.”³⁵⁴

Habár a politikai élet *ontikus szférájában* (vagyis a párthar-cokban) a kommunisták és a szélsőjobbosok antagonisztikus víziókat képviselő szerveződéseként jelennek meg, a poli-tika mélyebb, úgynevezett *ontológiai szintjén* (az egyszerű vá-lasztópolgár tudatában) némi időbeli eltolódással a politikai

³⁵³ I. m. 152.

³⁵⁴ I. m. 141.

programok már kibékíthetőnek tűnnek. Ez nem jelenti, hogy a szélsőbal ugyanazt a helyet foglalja el a politikai élet palettáján, mint a szélsőjobb, ahogy a politikai meghatározások monopóliumához ragaszkodó értelmiségi elit néhány képviselője hirdeti. Ők azok, akik rögtön „populista” címkével bélyegzik meg a nekik nem tetsző nézeteket valló embereket. Pedig a filozófusok és a politológusok jobban tennék, ha próbálnák megérteni az „egyszerű emberek” észjárását, ahelyett, hogy végleg lemondanának az „irracionalitás mocsarába” süllyedt (nálunk leginkább „jobbágytudatúaknak” nevezett) lényekről.

Egyébként Didier Eribon meglepő őszinteséggel vall melleg identitásáról is. Onnantól, hogy serdülőként felismerte magán a saját neméhez vonzódást, fokozott tudatossággal elemezte a környezetében tapasztalt, a különféle kisebbségi identitásokkal szemben megnyilvánuló – jórészt persze ellenséges – reakciókat. Részben az állandó sértegetések és megaláztatások miatt döntött úgy, hogy a vidékies és konzervatív Reims helyett a kozmopolita és toleráns (legalábbis annak tűnő) Párizsba költözik. Amikor gyerekként a szüleivel a híres francia színész, Jean Marais főszereplésével készült filmeket nézték a tévében, az anyja nem ritkán a „Milyen szép ez a férfi” megjegyzéssel kommentálta a látottakat. Mire az apja azt ismételtegette: „Ez egy buzi”, „De hisz ez egy homokos pasas”. „Lehet, mondta az anyja, de sokkal gazdagabb, mint te”. Persze a nézőpontok változhatnak – amikor néhány évtizeddel később az apa meglátta fiát valamelyik tévécsatorna politikai vitaműsorában, azt mondta a kocsában: „Ha valaki egy rossz szót merészel mondani a fiamra, rögtön beverek neki egyet.”

Az Eribon emlékeiből feltörő apró, banális jelenetek jórészt alátámasztják Farkas Attila Márton megállapításait, és ha mást nem, azt pontosan megmutatják, hogy nem érdemes

vaskövetkezetességet számonkérni ezeknek az embereknek az észjárásán. Mégis úgy vélem, rettenetes hibát követett és követ el szinte naponta az európai baloldal, amikor simán csak „lepopulistázza”, és hátat fordít a Didier Eribon felmenőihez hasonlatos francia, magyar, lengyel stb. kisemberek százmillióinak.

Napjainkban a „balliberális” arisztokratizmus egyik legerősebb kritikusa Jean-Claude Michéa, akit rendszerint a „besorolhatatlan” jelzővel illetnek, és aki az egész életét arra tette, hogy feltárja az európai baloldal agóniájának okait, és egyúttal kiutat keressen. Amúgy Michéa *konzervatív anarchista*nak tekinti magát; elutasítja a liberalizmus és a totalitárius baloldal agresszív világnézetét is. Michéa gondolkodásmódja és érvrendszere a baloldal válságát taglaló kérdések többségében nem áll távol Farkas Attila Mártontól, noha – ez autonóm szellemek esetében természetes – eltérésekre is találunk példákat.

A liberálisokkal és vulgármarxistákkal az a legnagyobb baj, mondja Michéa, hogy súlyos antropológiai deficitben szenvednek, mert az emberben csak a „talált gyereket” hajlandók meglátni, akinek egész életét „agglegényként” kell leélnie: emberi kapcsolataikat csakis esetlegesnek és időlegesnek tartják. A marxisták ugyan használják az osztályszolidaritás fogalmát, de ezt alig átélhető, absztrakt jelentésekkel ruházzák fel (a jelenséget Farkas Attila Márton is hangsúlyozza). A francia szocialisták ősatyja, Pierre Leroux viszont egyik 1845-ös írásában azt mondja, hogy a „társadalom nem szerződés eredményeképpen” jön létre, ahogyan egyes szocialista mozgalmak hajlamosak feltételezni. A 18. század filozófusainak többsége is tévedett, mert a társadalom nem magányos individuumokból áll, és az olyan közösségi identitások, mint amilyen a család, a haza, az emberiség csak a szellemünk üres absztrakciói. „Ezek a filozófusok nagy

tévedésben voltak. Nem értették, ami az érzékszervekkel nem megragadható; nem érzékelték, ami láthatatlan. Való igaz, egy idő után az anya elválík méhének gyümölcsétől, és így az anya és a gyermek két önálló lény lesz. De vajon igazuk van-e azoknak, akik erre a tényre alapozva tagadják az anya és a gyermek közötti kapcsolatot...?”³⁵⁵ Nincs igazuk, hiszen végső soron ugyanaz a természet mutatkozik meg mindkét lényben, éppen ezért szükségük is van egymásra. Az anya és a gyermek egymás nélkül tökéletlen lények lennének, akiket éppen a kölcsönös szeretet és egymásrautaltság véd meg a betegségtől és az idő előtti haláltól. Ugyanez érvényes a társadalomra és az emberiség egészére is, állítja Leroux. Az ember korántsem képes a társadalomtól és hagyománytól függetleníteni magát, hiszen éppen a *társadalomból* és a *hagyományból* táplálkozik mindannyiunk individuális élete. Viszont a mai baloldal, teszi hozzá Michéa, hajlamos lemondani a korai szocialista mozgalmak „kollektivista” örökségéről, és a szélsőséges liberális individualizmus útjára tévedt, amivel persze alá is írta saját halálos ítéletét.

Michéa legfontosabb forrása mégsem a korai francia szocialisták, hanem a brit George Orwell. Mifelénk (az úgynevezett posztiszocialista országokban) Orwell neve leginkább az 1984 és az *Állatfarm* című, a totalitárius rendszerek működését és nyelvét leleplező művei révén vált ismertté. Alig-alig méltatták figyelemre munkásságának „másik felét”, amely a liberális kapitalizmus talán kevésbé brutális, de távlataiban „kommunista” diktatúráknál jóval hatékonyabban működő gépezetével szembesíti az olvasót. A *Csavargóként Londonban*, *Párizsban*, illetve *A wigani móló* című szociográfiák a nehéz

³⁵⁵ Michéa, Jean-Claude: *Le complexe d'Orphée*. La gauche, et la religion du progrès. Flammarion, Paris, 2011. 48.

sorsú munkások és csavargók életéről nyújtanak hiteles képet (Orwell éveket töltött el ebben a miliőben).³⁵⁶

Orwell munkáira támaszkodva Michéa azt hangsúlyozza, hogy különbséget kell tennünk a *közember ösztönös tisztesség-érzete* (common decency) és az *erkölcs* vagy a *jó ideológiája* között. Az utóbb említettek lényegében absztrakt „metafizikai terminusok”, és azokra az elvárt cselekvési és viselkedési szabályokra utalnak, amelyekről rendszerint a katekizmusokban és etikakönyvek lapjain olvashatunk. Csakhogy azok az emberek, akiknél az erkölcsi ideológia lép az őszinteség és a tisztesség helyébe, jó *lelkiismerettel dönthetnek* úgy is, hogy a „homoszexualitás bűn” vagy a „házasságtörő asszonyt meg lehet kövezni”. Vagy „(...) hogy egy egészen modern példával éljünk: 'bárkit, aki a nyilvánosság előtt vagy a magánéletben politikailag inkorrekt kijelentéseket tesz, azonnal ki kell zárni a komolyan vehető emberek köréből'.”³⁵⁷ Ezzel ellentétben a *common decency*, a tisztességes élet megóv bennünket, hogy a társadalmi egyenlőség, a szabadság és a jogszerűség iránt megnyilvánuló „természetes vágyainkat” kihasználják a totalitárius rendszerek vagy a rideg kapitalista racionalitás prófétái. Egyébként nem Michéa az egyetlen, aki a baloldali mozgalmak megújítása kapcsán megkerülhetetlen jelentőséget tulajdonít Orwell elhíresült „szóleleményének”. Orwellről szóló remek kismonográfiájában Bruce Bégout így kommentálja a *common decency* fogalmát: „Az effajta hétköznapi tisztesség a jóra irányuló természetes hajlandóságot fejezi ki, továbbá azt, hogy ez a természetes hajlam az igazság és az igazságtalanság, a tisztesség és a tisztességtelenség kritériumául szolgál. A *common decency* mindenféle erkölcsi

³⁵⁶ Egyébként az *Arroboriról* írott recenziójában Ács József is megemlíti Orwell nevét. Az *Arrobori* „mintha ma Orwell realista prózáinak számító regényéből merítene muníciót”. Ács, i. m. 83.

³⁵⁷ Michéa, i. m. 83.

nevelést megelőzően, olyan természetes erkölcs formájában adott, amely spontán módon jut kifejeződésre anélkül, hogy magasztos morális, vallási vagy politikai elvekre hivatkozna. A tisztességes embernek nincs szüksége magasabb morális tekintélyekre hivatkozni, hogy erkölcsösen cselekedjen. Maga rendelkezik az erkölcsi ítéletekhez szükséges morális érzék képességével, amely megelőzi a konvencionális normákat. Az absztrakt elvből kiinduló transzcendentális dedukcióval ellentétben a *common decency* a jó és a rossz érzékelésének ösztönös képessége.”³⁵⁸

De hiba lenne a hétköznapi ember tisztességét a felvilágosult filozófusok alkotta „jó vadember” fogalmaként értelmezni. A tisztességes közember nemcsak természeti, legalább annyira társadalmi lény is, akinek elfogadható az adott kor normáihoz igazodó életfeltételekre van szüksége, hogy ne korrumpálódjék. A totalitárius rendszerek és a kapitalista kizsákmányolás, eltérő eszközökkel, de egyaránt tönkre tehetik a közember természetes erkölcsét, hiszen ezek a rendszerek képesek bárkit engedelmes eszközzé silányítani. Orwell nem azt írja, hogy a „szegény emberek” valamiféle „morális felsőbbrendűséggel” rendelkeznek. A közember egyáltalán nem szent. Orwell még azt is hajlandó elismerni, hogy a közember gyakran lagymatag, apolitikus, passzív, fatalista, olykor kifejezetten gyáva (ezt Farkas Attila Márton többször hangsúlyozza). A tisztesség tehát nem a munkásosztály privilégiuma.³⁵⁹ A *common decency* valójában az

³⁵⁸ Bégout, Bruce: *De la décence ordinaire*. Court essai sur une idée fondamentale de la pensée de George Orwell. Éditions Allia, Paris, a 2008. 17.

³⁵⁹ Frédéric Lordon azt veti Michéa (és Orwell) szemére, hogy elfeledkeznek az egyszerű igazságról: a *tisztesség* nem egzakt szociológiai kategória, és tisztességes embereket minden társadalmi csoportban találunk. Ez igaz, de azt is látnunk kell, hogy

emberi erkölcs „ideáltípusa”, hiszen a közembert az általában vett ember archetípusának is tekinthetjük. Egyébként Michéa bevallja, hogy nagyon nehéz pontosan definiálni a fogalmat, mert inkább megélni és gyakorolni lehet a mögötte rejlő tartalmat, mintsem a tudomány normáinak megfelelő, egzakt meghatározást adni róla. A *common decency* mégsem tekinthető előzmény nélküli neologizmusnak. A huszadik század nagy francia etnológusa és antropológusa, Marcel Mauss lényegében pontosan leírta, hogyan működik ez a gyakorlatban. Mauss az *ajándékról* szóló tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy vissza kell térnünk a jog igazi fundamentumához, az erkölchöz, mert csakis az erkölcsi normák jelenthetik a működőképes társadalmi együttélés alapelveit. Az embernek „(...) önmagával, csoportjaival és a társadalommal egyaránt számot vetve kell cselekednie. Ez az erkölcs örök: a legfejlettebb társadalmak, a közeljövő társadalmi és az elképzelhető legfejlettebb társadalmak esetén egyaránt igaz. Itt sziklát ér az ásonk. Már nem is jogi fogalmakkal szólnunk, emberekről és embercsoportokról beszélünk, hiszen ők a társadalom, s minden időben és mindenütt

bizonyos társadalmi rétegekben úgyszólván a tisztesség tekinthető az *egyetlen komolyan vehető tulajdomnak*, míg a nagyon gazdagok könnyedén megvannak e nélkül is. Michéa egyik elgondolkodtató példája: a világon élő háromszáz leggazdagabb család nagyobb vagyonnal rendelkezik, mint az alul lévő hárommilliárd szegény ember. Ha ezek a csúcsgazdagok egy nap arra ébrednének, hogy elveszett a vagyonuk 99%-a, valószínűleg nem örülnének a fejleménynek, de ettől még a mindennapi életvezetésükön semmit sem kellene változtatniuk. Ellenben, ha egy kisember akár csak néhány hónapra is munkanélkülivé válik, nem ritkán katasztrofális következményekkel kell számolnia.

a gondolkodó, hús-vér emberek érzelmei működtek és működnek.”³⁶⁰

A természeti népek életében, írja Mauss, alapvető szerepe van az *adománynak*, az *elfogadásnak* és a *viszont-adománynak*, mondhatni ez a háromelemű reláció biztosítja a harmonikus együttélést. Éppen ezért, állítja Orwell és Michéa egybehangzóan, a progresszió ideológiáját életre hívó ipari kapitalizmusban van valami eredendő „természetellenesség”, amely alapvetően mond ellent a nép érdekeinek. Csakhogy az utóbbi fél évszázadban a fősodorba tartozó baloldali politikus mindezt figyelmen kívül hagyta és hagyja; mindenképpen a haladás bajnokának szerepében tetszeleg, ezért beáll a „korlátlan progressziót” hirdető ökonómiai liberalizmus híveinek táborába.

De van Michéa radikális baloldaliságának egy másik figyelemre méltó vonása: azonosul a kollektív identitások különféle változataival, és elsősorban a patriotizmus fontosságát hangsúlyozza. „Csak aki szeretettel kötődik közösségéhez, szülőhelyéhez, történelméhez, kultúrájához és népe szokásaihoz, csak az képes megérteni a környezetében élőket, akik hozzá hasonlóan éreznek. Ebből pedig az következik, hogy az igazi nemzeti érzés (kivált az anyanyelv szeretete alkotja az érzés legfontosabb komponensét) nem hogy nem mond ellent az egyetemességnek, éppen ellenkezőleg: rendszerint hozzájárul az internacionalista szellem kifejezéséhez, amely mindig is a legfontosabb motorja volt a szocialista projektnek.”³⁶¹ Egyébként a liberális elit „természetes kozmopolitizmusával” szemben, mint Jean-Claude Michéa, Farkas

³⁶⁰ Mauss, Marcel: *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó Budapest, 2000. 321–322. Ford.: Saly Noémi

³⁶¹ Idézi Benoist, Alain de: *Ce que penser veut dire*. Rocher, Monaco, 2017. 306. Lásd még Kiss Lajos András: *Liberalizmuskritikák – jobbról, balról*. Kommentár, 2020/4. 42–53.

Attila Márton is pozitív szerepet tulajdonít a józan patriotizmusnak, és úgy véli, nem kis részben a Habsburgoktól a Kádár-rendszerig húzódó, a nemzeti identitás szisztematikus szétzúzására berendezkedett rezsimeknek köszönhető, hogy sohasem tudott létrejönni egy többé-kevésbé homogén és cselekvőképes magyar nemzeti azonosság.

Mi hát a megoldás? Naivitás lenne egy minden tekintetben „egzakt válaszban” reménykedni, de a helyes irányú tájékozódásra talán van lehetőség. Először az „igazi baloldallnak” le kellene számolnia félelmével, hogy a liberális főszórárt a „populista” bélyeget süti rá, ha kiáll az olyan kollektivisták (ha úgy tetszik, kommunárius) értékek mellett, mint a demokratikus szocializmus, az igazságosság, a patriotizmus, a nemzeti hagyományok, ha támogatja a lokális kultúrákat és a környezetvédelem ügyét. Sokat nyerne a magyar baloldal, ha komolyan tanulmányozná Ernesto Laclau és Chantal Mouffe munkáit. Chantal Mouffe *A baloldali populizmus szükségessége mellett* című könyvében megkísérli újradefiniálni az állampolgári elkötelezettség fogalmát, egyúttal az aktív politikai közösségek létrehozása mellett érvel.³⁶² „A liberalizmus egyszerű jogi státuszként értelmezi az állampolgárságot, és a polgárt az egyéni szabadságjogok hordozójának tekinti; felmentést ad a 'mi' bármilyen identifikációja alól. Pedig a demokratikus hagyományban ezzel éppen ellenkezően fogták fel: az állampolgári státuszt a politikai

³⁶² Szerencsére nálunk is akadnak filozófusok és politológusok, akik nem tekintenek ördögtől valónak, ha mifelénk is létrejönne egy moderált „baloldali populista mozgalom”. Itt csak néhány szerzőre és munkára hivatkozom: Tallár Ferenc: *Populizmusok és demokráciák, avagy a politika újra ácsolt színpada*. Politikatudományi Szemle. XXXVI/1. Antal Attila: *Orbán bárkaja*. Noran Libro Kiadó, 2019. Uő. *A populista demokrácia természete*. Napvilág Kiadó, 2017. Kiss Viktor: *Ideológia, kritika, poszt-marxizmus. A baloldal új korszaka felé*. Napvilág Kiadó, 2018.

közösség iránti aktív elkötelezettségként értelmezték, amely csak a 'mi' keretei között működik, és bizonyos általánosan osztott eszmékhez kötődik.”³⁶³ Chantal Mouffe a radikális demokrácia fogalmának megfeleltethető baloldali populizmus szükségessége mellett érvel, amely szemben áll napjaink liberális demokráciájának poszt- vagy anti-politikájával, ahol a politikacsinálás a szakértők és menedzserek „láthatatlan és izolált” világában zajlik. (Erről a világról ad pontos látóképet Farkas Attila Márton könyvében *A technokrata mákony* című esszé.)

Ami viszont sokat változott az utóbbi tizenöt év magyar politikai diskurzusában, az éppenséggel az Új Jobboldal hangjának megerősödése, és ami még fontosabb: legismeretebb képviselőinek intellektuális igényessége. Tizenöt évvel ezelőtt én is elfogadtam Farkas Attila Márton akkori helyzetértékelését, hogy a magyar jobboldalnak, szemben a baloldallal ugyan vannak eszméi, de annyira idejétmúltak, hogy megmosolyogni sem érdemes ezeket. Farkas Attila Márton akkor azt írta, hogy „Ez a fajta 'jobbboldaliság' ugyanis alig több, mint romantikus antikapitalizmus, s ezáltal a jelenlegi elittel való szembenállás és szembeszegülés megideologizálása, szóljon az explicite bármiről, ősi hagyományokról, szakrális hierarchiákról, a nemesség erényeiről és a papság dicsőségéről, vagy akár az abszolutisztikus monarchia visszaállításának fantazmagóriájáról.”³⁶⁴ Ma egészen más a helyzet, mert a magyar Új Jobboldalhoz tartozó fiatal társadalomtudósok és filozófusok figyelemmel követik a nemzetközi trendeket, láthatóan jó kapcsolatokat ápolnak a hasonló értékrendet valló nyugati (elsősorban francia és német) eszmetársaikkal,

³⁶³ Mouffe, Chantal: *Pour un populisme de gauche*. Albin Michel, Paris, 2018. 95.

³⁶⁴ Farkas, *Arrobori...*, 48.

és ami a legfontosabb: nem zárkoznak el a másik oldal képviselőivel folytatott racionális vitáktól sem.³⁶⁵

Ezek után újra érdemes feltenni a kérdést: vajon nem illuzórikus elvárás feltételezni, hogy a jobb híján baloldalinak nevezett magyar politikusi gárda belátható időn belül képes lesz erre az igazából még radikálisnak sem nevezhető fordulatra? A jelen történései inkább a szkepticizmust erősítik az emberben. Jó példa erre a Budapestre tervezett kínai egyetem körül éppen napjainkban zajló vita. Nagyon valószínű, hogy az „egyetemimport” a jelenlegi magyar kormányzat „diverzifikált geopolitikai céljait” szolgálja. De van-e értelme, hogy ennek ürügyén a magyar baloldal a már évek óta bejáratott „ruszsofóbiáját” most harsány Kína-ellenességgel egészítse ki? A „baloldali ellenzék” első számú érve úgy szól, hogy „az egyetem a Kínai Kommunista Párt irányítása alatt áll!” Ám a jelenség összetettebb. Tudják-e a tiltakozók, konkrétan mi a KKP „aktualizált politikája”? Meglehet, ha tudnák, talán még üdvöznének is az „egyetemalapítást”. Pedig elegendő lenne egy valóban baloldali gondolkodó, Slavoj Žižek *A reménytelenség bátorsága* című könyvének a KKP politikáját elemző fejezetét megnézni, hogy túllépjenek a tetszetős közhelyeken.

A szlovén filozófus azt írja, hogy éppenséggel a kínai társadalmi modellben rejlő feszültség mutatja meg a legtisztábban, hogyan viszonyul egy valóban pragmatista hatalom a

³⁶⁵ Itt elsősorban Békés Márton és Czopf Áron nevére és munkáira gondolok. Például Békés Márton: *Kulturális hadviselés. A kulturális hatalom elmélete és gyakorlata. Közép- és Kelet-Európai Történelem és Társadalom Kutatásért Közalapítvány*. Budapest, 2020. Békés Márton eszmevilága és argumentációja nagyon közel áll ahhoz a Benedikt Kaiser, Martin Lichtmesz és Lothar Fritze képviselte etnopluralista pozícióhoz, amelyben megtalálhatók a közösséggelvű patriotizmus és az európai konzervativizmus archaikus (és modern) változatainak eszme-javai.

valláshoz és a „nagy eszmékhez”. Kínában támogatják a „patrióta” vallásnak és kultúrának tekintett konfucianizmust, mivel a kommunista párt a társadalmi stabilitás megőrzésének fontos eszközét látja benne. Persze a hatalom tartózkodik a konfucianizmus „hivatalos legitimációjának” utolsó lépésétől, sőt, a párttagok számára kifejezetten tiltja, hogy részt vegyenek nyilvános szertartásokon. Mégis, a mai Kína ragyogó példája, hogy miként lehet kvázi-vallási alapokon működőképes szocializmust teremteni. „Jelenleg a Kínai Kommunista Párt olyan önlegitimációs kampányt folytat, amely három alaptézisen nyugszik. Először: csak a KKP hatalma garantálhatja a kapitalizmus sikeres működését. Másodsor: csak az ateista KKP garantálhatja a vallásszabadságot. De a legmeglepőbb a harmadik tézis: csak a kommunista párt tartós hatalma garantálhatja, hogy Kína továbbra is a szociális harmónia, a patriotizmus és erkölcsi rend konzervatív konfuciánus értékeit magáénak valló társadalom maradhat. Mert ezekben az értékekben szerencsésen összeolvad a lokális kultúra és a kapitalista racionalitás.”³⁶⁶ Mielőtt sutba dobánánk ezeket az értelmetlennek tűnő paradoxonokat, lépjunk egyet hátra, mondja Žižek, és próbáljuk megérteni az iménti bizarr tézisek rejtett „elméleti hátterét”. Könnyen belátható, hogy Kína a kommunista párt stabilizáló hatalma nélkül szinte pillantok alatt a káosz és a lázongások országa lenne. A párt korlátlan hatalma nélkül a társadalmi nyugalmat komolyan fenyegető felekezeti zavargások törnének ki, illetve a szinte fékezhetetlen hedonista individualizmus végleg aláásná a társadalmi harmóniát. „A harmadik pont az igazán döntő, mondja Žižek, mert mögötte a szabadság, a demokrácia, az emberi jogok és a nyugati hedonista

³⁶⁶ Žižek, Slavoj: *Der Mut der Hoffnungslosigkeit*. S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2018. 167. Ford.: Frank Born.

individualizmus 'univerzális értékeinek' romboló erejétől való félelem húzódik meg. A legnagyobb ellenség tehát nem is maga a kapitalizmus, hanem az a gyökértelen nyugati kultúra, amely az internet információs csatornáin áramlik az országba.”³⁶⁷ Ezért van szükség a kínai patriotizmusra, amely még a vallást is képes 'kínáizálni', azaz a kommunista párt céljainak szolgálatába állítani.

Kérdés persze, hogy tulajdonképpen hova fut ki ez a meglehetősen bizarr törekvés? A valódi cél hallatán szinte elakad az ember lélegzete. A Kínai Kommunista Párt dokumentumaiból ugyanis az derül ki, hogy a párttagok számára még a *kommunizmusban való hit* sem kívánatos. „A Kínai Kommunista Párt számára az lenne a legjobb, ha a párttagok semmiben sem hinnének, igazából még a kommunizmusban sem. Ugyanis számos párttag éppen azért lépett be az egyházba (elsősorban valamelyik protestáns felekezetbe), mert látta, hogy a jelenlegi pártpolitika semmit sem szándékszik a kommunisztikus ideálokból megvalósítani.”³⁶⁸ A pártvezetés rájött, hogy azok a régi káderek és „hithű kommunisták” a rendszer legveszélyesebb ellenfelei, akik ragaszkodnának a párt által egykor meghirdetett eszményekhez. A kínai kommunista vezetés „zsenialitása” éppen abban a különös képességében érhető tetten, hogy minden transzcendencia-igénnytől meg tudja fosztani az ország lakosságát. A kínai emberek számára tehát nem marad más választás, mint a hatalom céljainak a tiszta pragmatizmuson alapuló engedelmes követése.³⁶⁹ A képlet egyszerű: ha nem hiszel semmiben, nem

³⁶⁷ I. m. 167.

³⁶⁸ Baković, Zorana: 'Kako bo bog postal Kitajec?', In: Delo, 2015 június 17. Idézi Žižek, i. m. 169.

³⁶⁹ Ha jól meggondoljuk, a kínai kommunista vezetés logikája nem teljesen példa nélküli. A közelmúlt magyar politikai diskurzusaiban is felbukkannak ezzel analóg törekvések. Elegendő csak G.

fogsz csalódní. Ugyanakkor nagyon is indokolt Žižek következtetéseín elgondolkodni. Ha az egyszerű munkásemberek és a régi pártkáderek továbbra is szükségét érzik, hogy az utcai tömegrendezvényeken Mao-idézetekkel teleírt táblákkal a kezükben kell megjelenniük, akkor elképzelhetjük, hogy a felszínen mutatkozó stabilitás nagyon is törékeny. „Kína a legkevésbé sem egy autoriter rezsim vezette stabil ország, amely garantálná a harmóniát, és képes lenne kontroll alatt tartani a kapitalizmust. A rendőrségnek és a katonaságnak minden évben több ezer, a munkások, a parasztok és a legkülönbözőbb nemzeti kisebbségek által kiobbantott lázadását kell erőszakkal levernie. Ezek után nincs mit csodálkozni, hogy a hivatalos propaganda annyira megszállottan ragaszkodik a harmonikus társadalom fantazmájához.”³⁷⁰ Már ez a kényszeres propagandaüzem is jól mutatja, hogy a rendszer irányítói folyamatosan a káosztól való félelem légkörében élnek. Nagyon igaza van Žižeknek, amikor a sztálini hermeneutika legfontosabb alapszabályára emlékezteti az olvasót: mivel a hivatalos média nyíltan nem beszélhet a valóságos problémákról, ezeket csak az „elfojtottban” lehet felfedezni. Vagyis az állami propaganda minél rózsásabbnak igyekszik feltüntetni az ország állapotát, annál biztosabbak lehetünk, hogy nagy a baj, és a háttérben ott munkálnak a közelgő káosz erői.

Nyilvánvaló, hogy csak a fentebb vázolt háttér ismeretében bontakozik ki előttünk a kínai valláspolitiká értelme. A vallásos hittől való félelem mögött valójában a *kommunista hittől* való szorongás rejtőzik, hogy az egyszerű emberek között előbb-utóbb lesznek, akik számonkérík a hatalom birtokosain a kizsákmányolás-mentes társadalom eljövételéhez

Fodor Gábor elhíresült kijelentésére utalni, hogy a „Fidesz polgári Magyarország hívó szava csak egy politikai termék”.

³⁷⁰ Žižek, i. m. 170.

kapcsolódó emancipatorikus ígéreteket! Ezért a mai kínai propagandában nyomát sem látjuk az osztályharcos retorikának, ellenben a média folyton az országot fenyegető külső ellenségekkel szembeni éberségre figyelmeztet. Az ellenség elsősorban az Egyesült Államok, pontosabban az emberi jogokat (illetve annak hiányát) felhánytorgató „nyugati értékrend”, amely mögött valójában az a régről ismert imperialista törekvés húzódik meg, amely a Kínai Népköztársaságot a nyugati világ gyarmatává züllesztene.³⁷¹ Nem vitás, mondja Žižek, a kínai érvelésben van némi igazság, ugyanis az emberi jogok, a demokrácia és szabadság egyetemes értékeinek szónokias deklarálásában nem érdemes minden fenntartás nélkül hinnünk, mert ezek nemritkán csak az ideológiai és geopolitikai hátsó szándékok leplezését szolgálják. De még ha el is fogadjuk, hogy a nyugati univerzális értékek hamisak, következik-e ebből, hogy mindezzel éppen Kína konfuciánus

³⁷¹ Sokak szerint ez a vád nem teljesen alaptalan. Az ortodox marxista filozófus, Domenico Losurdo, ebben a tekintetben még Žižeknél is radikálisabban fogalmaz. Szerinte számos NGO = civil szervezet, kivált az amerikai titkosszolgálatok által támogatott szervezetek mindent megtesznek, hogy az emberi jogok megsértésére hivatkozva széttzilálják a Kínai Népköztársaságot. Az egyik NGO például azt javasolta, hogy Kínát az Európai Unióhoz hasonlóan harminc önálló államra kellene szétbontani. A kétezres évek elején az *International Herald Tribune* pekingi tudósítója írta: „Olyan, hogy 'egységes Kína', nem is létezik... Nagyjából annyiféle Kína van, ahány európai ország... Az elképzelés, hogy létezik a 'han-kínainak' nevezett homogén népesség, leegyszerűsítő nacionalista mítosz, olvasható a kínai Human Rights 2002-ből származó közleményében.” Lásd Losurdo, Domenico: *Wenn die Linke fehlt..., Gesellschaft des Spektakels, Krise, Krieg*. Papy Rossa Verlag, Köln, 2017. 238–239. Olaszból fordította Christa Herterich. Az emberjogi aktivisták persze nem javasolják – ezen alapon az Egyesült Államokat is fel lehetne darabolni minimum két részre, mondjuk a spanyol ajkú lakosságot magában foglaló déli és egy angol nyelvű északi Egyesült Államokra.

„főideológiáját” kellene szembe állítani? Ha valóban hiszünk abban, hogy szükség lenne az általános emberi emancipációra, talán nem lenne mégis kifizetődőbb valahol másutt keresni erre a választ? A helyzet iróniája abban van, mondja a szlovén filozófus, hogy a szocializmus kínai változata lényegében a *kapitalista piacgazdaságba oltott szocializmus*, amely tökéletesen integrálódott a világpiacba. A kapitalista világrend továbbra is intakt maradt, a kínai konfucianizmus ezen a tényen semmit sem változtatott. A globális kapitalizmushoz alkalmazkodó konfucianizmus leginkább arra alkalmas, hogy kontroll alatt tartsa a hatalmas országban rendre újjászülető antagonizmusokat. Amikor a propaganda a szocializmus kínai változatáról beszél, a valóságban egy sajátos alternatív modernitást dicsér: *kapitalizmus osztályharc nélkül*.

De hát nem éppen a globális kapitalizmushoz igazodás jellemzi nálunk is a mainstream baloldali politikájának lényegét? Nem azt halljuk évtizedek óta mindenfelől, hogy végleg adjuk fel egy valóban igazságos társadalom létrehozásának lehetőségét, és fogadjuk el, hogy a globális kapitalizmusnak egyszerűen nincs alternatívája? Vagy mégsem ez az egyetlen előttünk álló lehetőség? Ha van erőnk és időnk újabb másfél évtizedet várni, talán a választ is meg tudjuk adni.

BÚCSÚ MINDENTŐL?

Z. Karvalics László *Búcsú Arkhimédészről. A poszt-Covid világ alakíthatóságáról* című esszéjének alapgondolata a második világháború légi csatáiból sikeresen visszatért vadászgépekkel kapcsolatos példa vagy metafora köré szerveződik. Ezek a repülők gyakran repeszek és golyók ütötte sérülésekkel tértek vissza bázisaikra, de – kevésbé szerencsés társaikkal ellentétben – legalább *visszatértek!* Túl azon, hogy a pilóták életben maradtak, a gépek sérült törzse – mintegy származékos haszonként – a hozzáértők számára hasznos információval szolgált arról, hogy milyen előnyös műszaki tulajdonságainak köszönhetette túlélését. Z. Karvalics szerint a visszatérő gépek példája elvben optimizmusra is okot adhatna (azaz: a racionálisan működő tudomány és technika mindig képes a korábban meghozott hibás döntések korrekciójára), csak hogy a helyzet mégsem ilyen egyszerű, írja a szerző. „Amikor nemcsak a koronavírus-járvány, hanem az annak okait és felelőseit kereső kommentárok és vélemények első hullámán is túl vagyunk, jussanak eszünkbe a golyószaggatta repülőgéptesetek. Akár többször is. Különösen, amikor egy-egy magabiztos magyarázat kapcsán gyanakodni kezdünk: valóban ilyen egyszerű lenne?”³⁷² A helyzet tényleg nem ilyen egyszerű. Még annál is összetettebb, amint azt pár héttel ezelőtt gondolhattuk. Amikor Z. Karvalics László megfogalmazta az imént idézetteket, talán egy tucat orosz politikus és katonai stratégia tudta, hogy napokon belül kitör a háború. A politikai és katonai szakértők jó része feltételezte, hogy Oroszország hallgat a „józan ész” szavára és nem kockáztatja meg az átfogó

³⁷² Z. Karvalics László: *Búcsú Arkhimédészről. A poszt-Covid világ alakíthatóságáról*. Liget, 2022/2.

katonai támadást Ukrajnával szemben. De a jóslatok és előrejelzések tévesnek bizonyultak, és – miközben ezeket a sorokat írom – már a világ pusztulásának lehetőségével is számolunk.

S most egy másik repülőgépről. A náciizmus elől Amerikába emigrált német filozófus, Günther Anders szerint egy korábban nem sejtett „apokaliptikus világrend” vette kezdetét 1945. augusztus 6-án, amikor az amerikai *Enola Gay* repülőgép pilótája ledobta az első atombombát Hirosimára. A második világháborút követő években Anders mindezt azzal a megjegyzéssel egészítette ki, hogy immáron nincs is értelme új történelmi korszakról beszélni, hanem csak egyfajta „haladékról”, amelyet minden valószínűség szerint a végső pusztulás előszobájának lehet tekinteni.³⁷³ Anders az apokaliptikus kísértés igazolását látta a múlt század ötvenes-hatvanas éveiben folytatott szovjet, amerikai és angol atomkísérletekben is, noha ezeket a „tudományosnak” becézett tesztekét úgymond a „civilizált világtól távol eső” területek „mikrovilágaiban” hajtották végre. „Csakhogy a kísérleti atomrobbantások folyamatosan eltörlik az előkészület és az alkalmazás, a próba és a valódi felhasználás közötti különbséget, mondja Anders, miközben az egész világ egy gigantikus méretű laboratóriummá válik. Az atomkísérlet, amely az egész világot maga alá gyűri, a továbbiakban megszűnik pusztán csak kísérlet lenni. Ezt sokkal inkább irreverzibilis történelmi eseménynek kell tekintenünk.”³⁷⁴ Manapság úgy tűnhet, írta Christian Dries 2009-es Anders-kismonográfiájában, hogy az atomfegyverektől való „akut félelem” fölött eljárt az idő, mert már másfajta veszélyek leselkednek a

³⁷³ Fœssel, Michaël: *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*. Éditions du Seuil, Paris, 2012. 13.

³⁷⁴ Idézi Christian Dries. Lásd Dries, Christian: *Günther Anders*. Wilhelm Fink Verlag, Paderborn, 2009. 66.

civilizációra. De amint látható, néhány hét elegendő volt, hogy az elfojtott szorongások újra felszínre törjenek, és újra számoljunk a sokáig elképzelhetetlen atomháború lehetőségével.

Michaël Föessel a tízes évek elején megjelent *A világ vége után*. Az *apokaliptikus ész kritikája* című könyvében látszólag egészen optimista hangot üt meg, ugyanis azt írja: talán már régóta a „világ vége után” élünk, de valahogy ez mégsem tűnik túlzottan katasztrofálisnak. A francia filozófus alapvetően kritikus az „apokaliptikus ész” minden változatával szemben, ugyanakkor a leegyszerűsítő optimizmust sem osztja, amely végképp kizárja az apokalipszis „gyengébb formáinak” lehetőségét. Az persze valószínű, mondja a szerző, hogy a világ, amelyben most élünk, és amelyet *megszoktunk*, egyszer csak „elvész”, de ez még korántsem jelenti *a világ végét*.

Csak részben értek egyet Föessel érvelésével. Úgy vélem, a klímaváltozás, az ökológiai katasztrófák és világválságok okozta bajokat „racionális és demokratikus” döntések és cselekvések révén talán orvosolni lehet. De hogyan védekezünk a Földnek ütköző óriásmeteorit vagy egy globális méreteket öltő atomháború rapid pusztításával szemben? Igaz az is, hogy „normál körülményeket” feltételezve, a jelen állapotaiból nem vezethetők le abszolút szükségszerűséggel a jövő történései. A legtöbb esetben van választási lehetőség. Persze dönthetünk sokféleképpen. Úgy is, mint Groucho Marx, aki a klímavédelem morális kötelezettségét azzal utasította el: „Miért érezek én felelősséget a jövő generációkért? Tettek ők értem valamit is?”³⁷⁵

Föessel úgy látja, a reneszánsz és a humanizmus véget vetett annak a „kozmosz világregend”-nek, amelyet az ember

³⁷⁵ I. m. 18.

hite szerint változatlan és örök érvényű törvények irányítanak. Az általánossá váló elbizonytalanodás, illetve a félelem ettől kétféle választ hívott életre a reneszánsz korszakát követő századokban. Az első a semmivé fozlott kozmikus és teológiai bizonyosságot „akozmikus” vagy „metafizikai” elméletekkel igyekezett pótolni. Például Spinozánál az „Isten vagy a természet”, Hegel filozófiájában a „szellem”, Bergsonnál pedig az „élet” abszolút rendje jelentett garanciát az esetlegességgel és a kiszámíthatatlansággal szemben. Más gondolkodók, például Hobbes, Husserl vagy Heidegger nem tekintették katasztrófának a kozmikus rend eltűnését, mert épp az ember autonómiájának és önteremtő ereje korlátoktól mentes kibontakozásának lehetőségét látták meg az „akozmikus rendnélküliségben”. Föessel így foglalja össze a modern kor embere előtt álló két választás lényegét: „(...) az első azt a felfogást képviseli, amelynek lényege a világrend meghatározatlansága és a szabadság kiteljesedése. A második a világot a végelességgel azonosítja, amelyet az emberi tudás vagy tapasztalat segítségével igyekszik meghaladni, így békítve meg az embert az abszolútummal. Ha neveket is hozzárendelünk ehhez a két úthoz, akkor Kant, illetve később Husserl és Heidegger fenomenológiáját tekinthetjük – minden köztük lévő különbség ellenére – az első olyan sikeres kísérleteknek, amelyek megpróbálják annak ellenére kozmoszként elgondolni a világot, hogy azt lényegében végesnek tekintik.”³⁷⁶ Spinoza és Hegel, később pedig Bergson és Hans Jonas a másik utat választották, és a véges világon kívül próbálnak kapaszkodókat lelteni a modern világból kiveszett abszolútum visszanyerésére. Föessel nem foglal egyértelműen állást. Számára annak belátása és beláttatása a lényeg, hogy a modernitástól kezdődően végképp eltűnt a szilárd talaj a

³⁷⁶ Föessel, i. m. 21.

lábunk alól. Többé nem létezik az az archimédeszi biztos pont, amelytől elrugaszkodva megnyugtató válaszokat remélhetnénk a minket leginkább izgató kérdésekre. De nemcsak az aritmetikai bizonyosság elvesztése jelent gondot, mert miként Z. Karvalics írja, a cserébe kapott magasabb „(...) logikai megbízhatóságnak is erős korlátai vannak.”³⁷⁷

Az általánossá lett elbizonytalanodás mégsem igazolja az apokaliptikus világlátást, állítja Föessel. Az apokalipszis semmit sem tud kezdeni az „utána” kérdésével, mert végérvényesen egy feltételezett „világvéghez” rögzíti magát. És bármi legyen az apokaliptikus gondolkodás „modalitása”, az végső soron azt jelenti, hogy a közelgő vég tekintetében az időt mindig vészhelyzetként kell megélnünk. Ezzel szemben a francia filozófus azt tanácsolja, a világot tekintsük nyitott horizontnak, amely mindig lehetőséget ad alternatív cselekvésekre, a korábban elhibázott döntések korrekciójára. Szeretném én is osztani Föessel „visszafogott optimizmusát”, s elsősorban azért, mert a katasztrófák között is érdemes különbséget tenni. Például a sokat emlegetett klímakatasztrófa vagy a koronavírushoz hasonló pandémiák elkerülését célzó diszkussziók és cselekvések esetében az időfaktor más jellegű, mint egy atomháború esetén. Az előbbiben a legrosszabb nem azonnal következik be, és talán még van idő az elkövetett hibás döntések korrekciójára. A második esetben miféle racionális óvintézkedéseket tehetne a glóbusz nyolcmilliárd lakója, amikor senki sem kíváncsi a véleményére és a döntések lehetősége néhány ember kezében van?

Hasonlóan látja ezeket a dilemmákat Jean-Pierre Dupuy is. A *racionálisan értelmezett katasztrófa-elmélet. Amikor a lehetetlen bizonyossággá lesz* című könyvében arról értekezik, hogy a huszadik században a „prométheuszi ember” valóban

³⁷⁷ Z. Karvalics, i. m. 6.

képessé vált a földi élet és a civilizáció elpusztítására.³⁷⁸ Vagyis a legrosszabb eljövételére már nem kell várni: a lehetetlen bizonyossággá lett. Az apokalipszis kétféleképpen következhet be. Az első változat a lassú önpusztítás, vagyis a környezet- és klímakatasztrófák sokasodása. Ezek mögött a tudomány, a technika és a gazdaság korlátlan „fejlődésmániája” áll, amely láthatóan rezisztens minden külső kritikával szemben. Persze a modern ipari társadalom önpusztító kapacitásának veszélyeiről szóló diszkusziók ma már nem számítanak újdonságnak. Így vagy úgy, de a glóbusz szinte minden lakója hallott erről valamit. A legtöbben mégis úgy véljük: „ha lesz is katasztrófa, minket biztosan elkerül”. A szakértők valószínűleg sok mindent tudnak, de „professzionális diskurzusaikból” a laikus emberek többsége alig ért valamit. A politikusokat pedig szinte kizárólag a rövid távú előnyök, kiváltképpen a szavazatmaximalizálás lehetősége foglalkoztatja, a távlatokban gondolkodás rendszerint idegen tőlük. Andershez hasonlóan Dupuy is úgy véli, hogy az apokalipszis közelsége mindenekelőtt az követeli, hogy szakítsunk a modern gondolkodás teremtetten fogalomkészlettel. Talán még sohasem volt olyan mély a szakadék az ember gyakorlati teremtménye és ennek a mérhetetlen hatalomnak a megértéséhez szükséges fogalmi apparátus között, mint napjainkban. „Már képesek vagyunk arra, hogy megsemmisítsük a bolygónkat, de képtelenek vagyunk gondolkodási szokásainkon változtatni.”³⁷⁹ Dupuy sokat töpreng a gyakran hangoztatott jó tanács alkalmazhatóságán, hogy egy bizonytalan világban a legjobb óvatosságnak és körültekintőnek lenni, azaz lehetőleg kerülni kell a kockázatos döntéseket. Már Pascal is mondott olyasmit, hogy veszélyes időkben az ember jobban teszi, ha

³⁷⁸ Dupuy, Jean-Pierre: *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Éditions du Seuil, Paris, 2002.

³⁷⁹ Dupuy, i. m. 87.

bezárkózik a lakásába, s ott várja meg, hogy jobbra forduljanak a dolgok. Csakhogy manapság nem tudhatjuk, nem fog-e felrobbanni a gázkazán az alattunk lévő lakásban, vagy nem zuhan-e egy szuperszonikus repülőgép a háztetőnkre.³⁸⁰ Így az óvatosság is egyfajta kockázat, mert a prognózisok, amelyek a jövőre irányuló cselekedeteink következményeivel próbálnak számot vetni, egy sor bizonytalan elemet tartalmaznak. „Az igazi bizonytalanság éppen abban van, hogy nem tudjuk, mi az, amit nem tudunk.”³⁸¹ Az „episztemológiai bizonytalanság” tézisének megvilágításához Dupuy a retina vakfoltjának analógiáját hívja segítségül. Képzeljünk el egy mindent látó szemet vagy egy mindent megvilágítani képes reflektort. Könnyen belátható, hogy a mindent látó szem vagy a mindent megvilágítani képes reflektor azt a *helyet*, ahonnan mindent lát vagy mindent megvilágít, már nem képes látni vagy megvilágítani. Ez tehát azt jelenti, hogy minden megfigyelésnek van egy vakfoltja, ami szükségképpen kiesik a látótérből. Néha olyan érzése van az embernek, mintha a katasztrófák „megsejtenék” az emberi megismerés gyengéjét, és szinte „szándékosan” bukkannának fel a vakfolt környékén.

S most jöjjön egy harmadik repülőgépes példa, amely az orosz-ukrán háború kapcsán került a figyelem középpontjába. 2022. márciusának első napjaiban egy sor internetes portálon jelent meg a hír, hogy a Nebraska fölötti légtérben különös repülőgépet azonosítottak. A „Végítélet” nevű repülőszerkezetet, amely nukleáris háború vagy annak veszélye esetén légi főparancsnokságként funkcionál az amerikai elnök és a hadügyminiszter számára. Innen lehet irányítani a hadsereg hadmozdulatait, továbbá az elnök háborús

³⁸⁰ Lásd i. m. 83.

³⁸¹ Delannoy, Benjamin: *Pour un catastrophisme éclairé*. Futuribles International, 2002, szeptember 17.

rendeleteket adhat ki a gép fedélzetéről. Szóval az „Apokalipszis” már itt lebeg a fejünk felett, hogy felkészüljön a felkészülhetetlenre. Már említettem, hogy a február 24-én bekövetkezett orosz támadást a biztonságpolitikai szakértők többsége még néhány nappal korábban is elképzelhetetlennek tartotta. De már aznap megkezdődtek a találgatások. Miért történt? Vajon mi a valódi célja az orosz elnöknek és szűkebb környezetének? A leggyakoribb válasz, hogy Vlagyimir Putyin a „volt Szovjetuniót” szeretné visszaállítani. Lehetséges. De nekem van ettől eltérő sejtésem is. Szerintem Putyinak ennél nagyobb ambíciói vannak. Nem kizárt, hogy a *Vlagyivosztoktól Dublinig terjedő Új Eurázsiai Birodalom* megteremtését tűzte célként maga elé, s ez a háború csak az első lépés a célhoz vezető úton. Mire alapozom ezt a látszólag irracionális feltételezést? A bennfentesek tudni vélik, hogy az utóbbi két évben Putyin – jórészt a koronavírus-járványtól félve – visszavonultan él, és ideje jó részét olvasással tölti. Elsősorban az élete nagy részét emigrációban élő szélsőjobboldali gondolkodó, Ivan Iljin államelméleti munkáit tanulmányozza. Iljin filozófiai műveltsége vitathatatlan. Első nagyobb munkáját Hegel filozófiájáról írta (nagyjából nyolcszáz oldal) még az ezerkilencszáztíz-es évek közepén. A húszas években csakúgy, mint száz másik „burzsoá eszméket” valló orosz filozófusnak és társadalomtudósnak, neki is el kellett hagynia Szovjet-Oroszországot, és Németországban, majd Svájcban telepedett le. Ott dolgozta ki az úgynevezett organikus demokrácia elméletét, amely szerint a vezér a népakarat megtestesítője, és fölötte áll a formális jog személytelen világának. Az organikus demokrácia eszméje a szovjet politikai szisztéma alternatívája kívánt lenni, noha az egy kézben összpontosuló „monarchikus hatalomszerveződés” lényege ebben a rendszerben is megmaradna. Putyin másik kedvenc szerzője Alekszandr Dugin, aki az Új Jobboldal egyik

legismertebb alakja a glóbuszon. Dugin grafomániája közismert, az 1962-ben született szerző legalább ötven könyvet publikált, amelyek egy része más világnyelveken is olvasható. Itt és most csak Dugin radikális „bellicizmusának” és az Új Eurázsia-eszme általa kidolgozott változatának lényegét szeretném összefoglalni, amelyek valószínűleg ugyancsak erősen befolyásolják Putyin gondolkodását.³⁸²

Dugin *Új Eurázsia-eszméje* és ennek geopolitikai konzekvenciái valamiféle kozmikus opposícióra épülnek, amely már a Földön, az égtájak irányában is kódolt. Noha Észak a teljesség és a tökéletesség pólusaként, Dél pedig a hiány és a tökéletlenség pólusaként szerepel ebben a világfelfogásban, az igazi opposíció mégis Nyugat és Kelet szembenállásában érhető tetten. Mitologikus nyelven fogalmazva: az ellentét lényege a *thalasszokratikus* (tengeri) és a *tellurokratikus* (szárazföldi) erők közötti küzdelem. Carl Schmitt szóhasználatával: *Leviatán* és *Behemót* harcában sohasem lehet kompromisszumot kötni. A Behemót szimbolizálta szárazföldi világ (Heartland) „civilizációs szempontból” a megtelepedettséget, a konzervativizmust és a szilárd értékrendet testesíti meg, amelyek az emberek nagy egyesüléseinek (nemzetségek, törzsek, államok, impériumok) alávetettek. Kulturális nézőpontból a szárazföld szilárdsága párhuzamba állítható az erkölcs szilárdságával és a hagyományok stabilitásával. A szárazföldi népek számára idegen az individualizmus és a liberalizmus eszméje. Számukra a kollektizmus és a hierarchikus társadalmi berendezkedés az elfogadható. A thalasszokratikus rend viszont olyan civilizációt testesít meg, amelyben mindig minden mozgásban van, minden cseppfolyós. Ez a

³⁸² Dugin geopolitikai és államelméleti felfogásáról számos tanulmányt írtam. A legfontosabb *A geopolitika misztikus megalapozása Alekszandr Dugin politika- és államelméletében*. Jog, állam, politika, 2018/1. 73–134. Az írás interneten is elérhető.

civilizáció a technofília és a kényszeres megújulásvágy igezetben él. A nomád életmódot, a hajózást, a kalózkodást és a kereskedő szellemet testesíti meg. Politikai rendszere lényegében piratokrácia (a kalózok uralma). A szárazföldi világ ideális állama Oroszország, mondja Dugin, a tengeri világé pedig az Amerikai Egyesült Államok. Valamiféle bizarr *szakrális axiológia* ez, amelynek központi tengelye mentén mindig két részvilág áll egymással szemben. Ennek az oppozíciónak az illusztrálására Dugin gyakran él a történelmi analógiák lehetőségével is. A *Geopolitika* című könyvében a pun háborúkkal kapcsolatban jegyzi meg: „Karthágó Róma ellen. Karthágó minden paraméterét tekintve tipikusan tengeri civilizáció, zsoldoshadsereggel és az ehhez kapcsolódó értékrenddel felszerelve. (...) Szociológiai értelemben Rómát teljességgel Karthágó antitézisének lehet tekinteni. A római kultúra heroikus és férfias, alapértékei a hierarchikus rend tiszteletében gyökereznek. Továbbá a kötelező katonai szolgálatban, a térnek a rendi társadalmi struktúrához kapcsolódó kiépítésében. Róma a kemény katonai civilizáció egyértelmű stílusát testesíti meg, amely kizárólag a vertikálisra irányul, ezzel szemben Karthágó nyilvánvalóan kereskedelmi civilizációnak tekinti magát.”³⁸³

A Dugin-féle historizálás célja világos: először Anglia, majd az Amerikai Egyesült Államok lett az új Karthágó,

³⁸³ Dugin, Alekszandr: *Geopolityika*. Akademiceszkij Projekt, Moszkva, 2011. 56. Dugin azóta is folyamatosan visszatér a „szakrális tér” víziójához. Például *A negyedik út. Bevezetés a negyedik politikaelméletbe* címmel nemrégiben megjelent munkájában Wagner *Parsifal* című operájából idézi Gurnemanz Parsifalnak címzett mondatát: „Fiam, ez itt a térré vált idő.” Majd hozzáfűzi: „Ez a mi áriánk – a Föld negyedik nomoszának áriája.” Lásd Dugin, Alekszandr: *Csetvjortij puty. Vvegyenyije b csetvjortuju polityicseszkuju tyeoriju*. Akademiceszkij Projekt, Moszkva, 2015. 82.

Oroszország pedig az új Róma. S csakúgy, mint egykor Rómának el kellett pusztítania Karthágót („Carthago delenda est”), napjainkban az eurázsiai birodalom magjának tekinthető Oroszországnak is hasonló feladatot kell teljesítenie.

Egyébként Dugin már 2004-ben megjelentetett egy meglehetősen militarista szemléletű könyvet (*A háború filozófiája*), amelyben a hindu kasztrendszer „orosz újjászületését” vizionálja. Szerinte nem vitás, hogy a harcosok kasztja helyezkedik el a társadalmi piramis csúcsán. A könyv akár az orosz hadsereg filozófiai kézikönyve is lehetne, mert metafizikai és politikafilozófiai köntösbe öltözteti propagandisztikus mondanivalóját. „Harcosnak lenni, ez nem egyszerűen csak hivatás. Sokkal inkább elhivatottság. Harcosnak születni kell (...). A harcosok kasztjában kell látnunk az állami és társadalmi rend legfontosabb komponensét.”³⁸⁴

A politikai elemzők most úgy nyilatkoznak, hogy Vlagyimir Putyin elnöksége első tíz évében még a nyugati világgal való értelmes és pacifikált dialógus hívének mutatkozott. S csak azután történt vele „valami”. Ha csak a politikai élet felszínén történetekre koncentrálnunk, talán elfogadhatónak tűnik ez a magyarázat. De már a kétezres évek elején is voltak gondolkodók, akik – legalábbis a nyugati ember számára tetszetős – felszín mögé láttak. Például Jean Parvulesco, aki 2004-ben jelentette meg a *Vlagyimir Putyin és Eurázsia* című könyvét, amelyben már akkor *Krisztus Pantokrátorának* nevezte Putyint, aki Szent Oroszország erejére támaszkodva, a „végső nagy csata” harcosaként megteremti az Új Eurázsiai Birodalmat. A 2010-ben elhunyt román misztikus maga is a „transzcendentális Eurázsia-eszme” híve volt, és élete végéig szoros kapcsolatot ápolt a francia Új Jobboldal vezető figuráival. Amikor a kétezres évek elején először olvastam róla,

³⁸⁴ Lásd i. m. 113.

valahogyan ismerősen csengett a neve, de sokáig nem jöttem rá, hogy hol találkoztam vele. Amikor utánakerestem az életrajzának, hirtelen minden megvilágosodott. Eszembe jutott Jean-Luc Godard ikonikus filmje, a *Kifulladásig*, amelyet valamikor a múlt század hetvenes éveiben láttam először. A film egyik jelenetében feltűnt az akkor még alig harmincéves Jean Parvulesco (Jean-Pierre Melville alakításában) is. Noha a legtöbb nézőhöz hasonlóan még fogalmam sem volt arról, ki ez az ember, a jelenet máig emlékezetes maradt számomra. De ki ez a Parvulesco? A kalandos életű román kadét még húszéves sem volt, amikor 1948-ban – a Dunát átúszva – Romániából átszökött Jugoszláviába, majd onnan tovább Párizsba. A Sorbonne-on egy darabig irodalmat hallgatott, de az egyetemet nem fejezte be. Ettől függetlenül az ezoterikus gondolkodásra hajlamos román emigráns néhány év alatt a párizsi irodalmi és művészeti körök kedvence lett, többek között barátjának tudhatta a filmrendező Éric Rohmert és természetesen Jean-Luc Godard-t.

S most vissza újra a *Kifulladás*hoz. A film sztorija ismert: a körözött bűnöző Michel (Jean-Paul Belmondo) Párizsban élő amerikai barátnője, Patricia (Jean Seberg) újságírást tanul a Sorbonne-on. A Michel ellen beindult rendőri hajsza idején az egyetemista lány éppen élete első nagy interjújára készül. A riportalany pedig a párizsi szellemi élet *enfant terrible*-je, Jean Parvelusco, aki az egyik párizsi repülőtéren várakozik gépe indulására. (Lám, megint egy repülőgép!) Mivel a média szereplői tudomást szereztek Parvulesco utazásáról, egy sor újságíró és fotóriporter veszi körül a hírességet, s különféle kérdésekkel bombázza. Patricia is felteszi a maga kérdését: „M. Parvulesco, mi az Ön legnagyobb ambíciója az életben?”. Mire Parvulesco: „Halhatatlanná válni, és aztán meghalni.”

Szerintem Putyin gondolkodása is erre a paradox logikára épül. Csakúgy, mint Nagy Sándor, Julius Caesar vagy

Rettegett Iván, ő is halhatatlanná szeretne válni, mielőtt meghalna. Ez persze csak egy hipotézis a sok közül, amely vagy igaz, vagy nem. Hiszen „az igazi bizonytalanság éppen abban van, hogy nem tudjuk, mit nem tudunk.”

AZ ÖKOLÓGIA, A KULTÚRAKRITIKA ÉS A POLITIKA METSZÉSPONTJAI

Kovács Gábor a kortárs magyar szellemtudományi élet egyik legkövetkezetesebb alkotója. Aki nyomon követi az utóbbi három évtizedben megjelent esszéit, tanulmányait, tapasztalja, hogy az írásokban rendre ugyanazok a témák és gondolkodók térnek vissza. De a „tematikai hűség” csak az egyik fontos jellemző – Kovács Gábor mindig tartogat valamilyen „meglepetést”, hisz folyamatosan finomítja a vizsgált problémakörök értelmezési kereteit, a következtetéseket pedig egyre bővülő háttéroidalommal támasztja alá. Az ökológia, a politikai filozófia, a modernitás dilemmái, az elit és a tömeg, a hatalom és az értelmiségi ember bonyolult kapcsolatrendszere, a magyar, illetve közép-európai történeti fejlődés specifikumai stb. izgatják. Persze a „nagy” témákhoz „nagy” nevek tartoznak – Bibó István, Hannah Arendt, Oswald Spengler, Németh László, Lewis Mumford –, de időről időre vállalja a tematikai újítások kockázatát is. Előző, a *Két part között mindörökké?* című kötetében olvashatók a primordiális tradíció legismertebb alkotóinak életművét összefoglaló tanulmányai. Az úgynevezett akadémiai tudományosság rendszerint figyelemre sem méltatja az olyan „okkult és ezoterikus” gondolkodóknak elkönyvelt szerzőket, mint Hamvas Béla, René Guénon és Julius Evola.³⁸⁵ Kovács Gábor

³⁸⁵ Olykor ide sorolják a magyar Kerényi Károlyt, illetve a román Mircea Eliadét is. Napjainkban az Új Eurázsia-eszme prófétájaként ismert Alekszandr Dugin, továbbá a kétezres évek elején elhunyt olasz Carlo Terracciano és a jelenleg is aktív Claudio Mutti képviselik a tradicionalizmus eszmerendszerét. Érdeemes Raymond Aron tanácsára hallgatni, aki a szélsőjobboddallal

tartózkodik a sommás ítéletektől, higgadtan és tárgyyszerűen érvel – a számára kevésbé elfogadható álláspontok bemutatásakor is.

Új könyvének³⁸⁶ első esszéi az első világháború kitörésének hosszú távú (lényegében máig ható) következményeit elemzik.³⁸⁷ A retrospektív emlékezetkultúra, talán némileg megszépítve a múltat, a „biztonság aranykoraként”, „boldog békeidőként” jellemezte az első világháborút megelőző fél évszázadot, s ez a Nagy Háború kirobbanását követő néhány hónap alatt semmivé foszlott, a nyugati világ (talán végérvényesen?) a „gépesített barbárság” és a korlátlan erőszak korszakába lépett. Kovács Gábor óvatosságra inti az olvasót: már a tizenkilencedik század második felében számos figyelmeztető jel utalt arra, hogy a korábban senki által meg nem kérdőjelezett civilizációs és erkölcsi/politikai normák nagyon is sebezhetőek, és ha az aktuális érdek úgy kívánta, a világ és nemzetpolitika szereplői hajlamosak voltak sutba dobni ezeket a normákat. Először az 1861–1865-ös amerikai polgárháború közel félmillió halottat követelő vesztesége döbbenette meg a nyugati világot. Ennél is megrázóbb a Kongói Szabadállamban (a későbbi Belga-Kongóban) elkövetett szándékos népirtás a 19. század végén és a 20. század elején. II. Lipót belga király tudtával (akit az akkori pápa a „legkeresztényibb uralkodónak” nevezett) legalább három, de

kacérkodó, „hitehagyott tanítványa” (Alain de Benoist) kapcsán mondta: „Nem kiátkozni, hanem vitatkozni kell vele!”

³⁸⁶ *A kiborg és az emberi állapot*

³⁸⁷ Alvin Toffler a múlt század végén írt arról, hogy nem az első világháború kitörésével vette kezdetét az új korszak, hanem már tíz évvel korábban, az 1904–1905 közötti orosz–japán háború idején. Mert négy évszázad óta ez volt az első eset, hogy egy európai hatalom – Oroszország – vereséget szenvedett egy ázsiai hatalomtól. Lásd Toffler, Alvin: *Previews and Premises*. Toronto, New York, Sydney, 1983.

némely számítás szerint akár tízmillió afrikai bennszülött halt meg a kényszerszolgálat alapuló nyersanyag-kitermelés és a „kollektív népirtás” határát súroló atrocitások során. „A 19. század utolsó évtizedei a régi világ lassú erózióját hozzák. Az átalakulás széles körű: a nemzetközi politikai rendtől a régi életvilágot maga alá gyűrő, a nemzetállami határok közül kilépő – sokszor avítnak gondolt birodalmi keretekben nagyon is otthonosan mozgó – monopolista tőkés gazdaság működésmódjaiig és az emberi értelem erejébe vetett – a felvilágosodás által biztos fundamentumnak vélt – hit megrendüléséig terjed” – írja Kovács. Az első világháború traumája mégis valódi cezúra volt: „A kortársak úgy érzik, eljött a teljes formátlanság, az *elplgártalanodás* kora; a régi értékek hitelüket veszítik.” Az új helyzetre különféle válaszok születnek: a proletárforradalom emancipatorikus erejébe vetett hittől a liberális demokráciák tökéletesítésén keresztül egy hamarosan bekövetkező konzervatív forradalom víziójáig terjed az eszmék skálája. A szerző az utóbbi lehetőség érvelését elemzi, és Ernst Jünger „lövészárók heroizmusát”, illetve konzervatív techno-utópiáját mutatja be. Jünger a *Der Arbeiter* című munkájában élesen bírálja a technicizált modern világ „számfetisizmusát”, hogy az individuális teljesítményeket rendre statisztikai adatokkal, telefonszámokkal, sporteredményekkel helyettesíti. Minden a rekordok körül forog, legyen szó sportról, energiatermelésről, információátadásról vagy kereskedelemről. Jünger egyik életrajzírójának könyvében minderről azt olvashatjuk, hogy az effajta észjárás „(...) azt is lehetővé teszi, hogy a munka állama átvegye az irányítást az egyén fölött, aki rabszolgájává lett minden kapcsolatnak, amelyhez szüksége van az állam által rendelkezésre bocsátott olyan termékekre, mint a villamosener-

gia, a benzin és az autópálya.”³⁸⁸ Egyébként a német *Arbeiter* nemcsak „munkást”, hanem „dolgozót” is jelent, olyan „valakire” utal, aki engedelmesen végrehajtja a tervgazdálkodás korifeusai által számára kijelölt feladatokat. Persze az elgépiesedett világ iránti ellenszenv nemcsak a konzervatív forradalmárok „privilegiuma” volt. Az egzisztencializmus „humanista változatát” képviselő Karl Jaspers is hasonló kor-diagnózist állított fel a harmincas évek elején. A *Korunk szellemi állapota* című könyvében írja, hogy az ember lassan megszűnik a saját életének irányítója lenni, és feloldódik az apparátusok személytelen világában. „A nagy emberek viszszalépnek, és hátuk mögül az ügyesek bújnak elő.”³⁸⁹

A Jünger munkásságának szentelt néhány oldal igazi értéke, hogy segít lerombolni a széles körben elterjedt naiv előítéletet, hogy forradalmi eszmék csakis „balról” jöhetnek, s egy konzervatív gondolkodónak feltétlenül a régmúlt restaurálására kell törekednie. Jünger konzervativizmusa sajátos: nem a tegnap, hanem a tegnapelőtt világát szeretné revitalizálni. „Bár el kell vetni a háború előtti világ katasztrófához vezető értékeit, de az elutasításnak együtt kell járnia a kereséssel.”³⁹⁰ Ez idő tájt az amerikai kultúrafilozófus, Lewis Mumford is kiutat keres a válságból. Ő azonban jóval gyakorlatiasabb és a demokratikus értékekre bizalommal tekintő ember: nem a múltba menekülne az aktuálisan rossz világ elől, csak átépítené és jobbá formálná a jelent.

A kultúrkritika általános mintázata és helyi variánsai - a 'használható múlt' keresése Magyarországon és Amerikában című tanulmány ugyancsak a két világháború közötti korszak

³⁸⁸ Hervier, Julien: *Ernst Jünger. Dans les tempêtes du siècle*. Fayard, Paris, 2014. 238.

³⁸⁹ Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit*. Walter de Gruyter Verlag, Berlin. 1965. 50.

³⁹⁰ I. m. 30.

társadalom- és kultúrakritikájának változatos formáit elemzi. Üzenete egyszerű és elgondolkodtató: a kultúrakritikai analízisek hangneme, illetve a bemutatott szerzők megoldási javaslatai feltűnően hasonlítanak – szülessenek Magyarországon, Európában vagy éppen az óceán túloldalán. Németh László és Bibó István számára a hagyomány megőrzésének és a megújulás lehetőségének kérdései, továbbá az idegen kulturális minták átvétele (vagy nem átvétele) jelentik az első számú dilemmát. De ott van a sajátosan magyar teher, a Trianon-trauma. A két világháború között alkotó magyar gondolkodók dilemmája nem egészen új keletű – írja Kovács Gábor –, már a felvilágosító gondolkodók számára (Besenyei, Berzsenyi, Kazinczy) is alapvető kérdés volt, hogy milyen előnnyel vagy hátránnyal jár az idegen kulturális minták átvétele. A két világháború közötti időszakban alkotó Németh Lászlónak és Bibó Istvánnak a modern nagyipari kapitalizmus és a tömegtársadalom kihívásaira is választ kellett adniuk. Németh olyan közösségi kultúra megteremtésében bízott, amelyben az „elit” és a „tömeg” nem állnak szemben egymással. „A kultúra magaskultúra – de nem elefántcsonttoronyba zárkózó mandarin-kultúra, hanem a közösség mindennapjait aktívan formáló tényező. Az elgondolás a modernitás domináns embertípusa, a *homo oeconomicus*, a materiális érdekei által vezérelt gazdasági ember bírálataival, és az új, a magaskultúra értékeitől motivált embertípus, a *homo aestheticus* eljövetelebe vetett, vállaltan utópikus koncepcióval kapcsolódik össze.”³⁹¹ Ugyanebben az időben a pályakezdő

³⁹¹ Németh László „utópikus” elgondolásai talán mégsem rugaszkodnak el annyira a valóságtól, mint azt sokan gondolták, illetve gondolják. Napjainkban hasonló ötletekre bukkanhatunk például Jeremy Rifkin és Martha Nussbaum világszerte ismert és elismert munkáiban. Lásd Rifkin, Jeremy: *Die Empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein*. Campus Verlag,

Bibó is hasonlóan érvel: a profitmaximalizáló törekvés nem lehet az emberi cselekedetek kizárólagos motivációja. Másfajta, például a vallási és a kulturális tradícióból fakadó értékekre is szükség van, hogy egy közösség tartósan fennmaradjon. Érdekes, hogy Bibó kritikával illeti a reformációs mozgalmaknak a személyes szabadságot és az autonómiát az értékhierarchia csúcsára helyező felfogását, amely túlzott mértékben elkötelezte magát a „kapitalista ethosz” kizárólagossága mellett. Akkoriban hasonlóan gondolkodott a reformációról (közelebbről a kálvinizmusról) a német Carl Schmitt, majd a második világháborút követően a magyar származású Molnár Tamás is. Molnár markáns különbséget lát a keresztény vallásfelekezetek „individualista tendenciái” között, elsősorban ő is a protestantizmust teszi felelőssé azért, hogy egyáltalán létrejöhetett és néhány évszázad alatt hegemon helyzetbe kerülhetett a kapitalista apológiára berendezkedett modern liberalizmus. „A protestantizmus előkészítette a terepet azzal, hogy a hitből személyes ügyet csinált; a liberális filozófia nem ismert el mást, csak az egyént, akit fel kell szabadítani az irracionális erők uralma alól.”³⁹² Meglepő lehet, hogy az óceán túlpartján élő és alkotó Lewis Mumford kísértetiesen hasonló következtetésekre jut, amikor a modern világ válságjelenségeit elemzi. A különbségek persze kézenfekvőek: Amerika a húszas-harmincas években is rendkívül sikeres ország; győztesen kerül ki az első világháborúból, sokat profitál az antant államoknak nyújtott gazdasági-katonai segítségből. De az óceán túloldalán is

Frankfurt / New York, 2010. Eredetileg *The empathic Civilization*. Penguin Group, 2009. Továbbá Nussbaum, Martha C.: *Nicht für den Profit. Warum Demokratie Bildung braucht*. Tibia Press Verlag, Überlingen, 2012. Eredetileg: *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press, 2010.

³⁹² Molnár Tamás: *A liberális hegemonia*. Gondolat kiadó, Budapest, 1993. 26.

sokasodnak a gondok: a gyorsvonati sebességgel száguldó kapitalista gazdaság csak elleplezi, de nem szünteti meg a kulturális és morális válságot. Kovács Gábor Mumford-portréjában az a legizgalmasabb felfedezés, hogy az amerikai gondolkodó is jórészt a protestantizmust (illetve az amerikai újprotestantizmus különféle változatait) „ülteti a vádlottak padjára”. „A középkori szimbolikus viláértelmezés helyét az e világi teret és időt ok-okozati relációban értelmező világkép vette át. Ebben az átalakulásban alapvetően negatív szerepet vitt a protestantizmus, amely száraz racionalizmusával elszegényítette az emberi tapasztalatot, kizárta abból az érzelmi tartalmakat.” Németh Lászlóhoz hasonlóan Mumford is a költészethez és az organikus, a természetet közvetlenül megtapasztaló közösségek életformájához és értékrendjéhez fordult, ezekben látta a kulturális és erkölcsi megújulás zálogát.

A közel száz évet megélt Lewis Mumford technika- és kultúratörténeti munkásságához többször is visszatér a szerző. A *kultúrkritikai tradíciók metszéspontján* című tanulmány elsősorban a „zöld utópia” iránt erős elkötelezettséget tanúsító Mumfordot mutatja be. A tanulmány úttörő munka a hazai szellemi életben: átfogó keretbe illeszti a huszadik század egyik legeredetibb gondolkodójának meghatározó téziseit. Mindenekelőtt a zöld életformához és az alternatív társadalomszerveződésekhez kapcsolódó vízióit. Mumford neve és munkássága nem ismeretlen hazánkban sem, az utóbbi fél évszázadban magyarul is megjelent néhány műve (*A gép mítosza*, 1986., *A város a történelemben*, 1985.). Kovács Gábor esszéje elsődlegesen a címben megfogalmazott területekre koncentrálna. A magyar olvasó számára mindenképpen újdonság Amerika szellem- és társadalomtudományi hagyományának bemutatása, amelyben egyszerre van jelen az amerikai, a brit és a német kultúrkritikai hagyomány,

továbbá az orosz anarchista gondolkodóknak (pl. Kropotkin) az önszerveződő közösségek „demokratikus populizmusába” vetett hite. A szerző meggyőző szakirodalmi háttérre támaszkodva mutatja be az „autodidakta” Mumford erőfeszítéseit, hogy alapos ismeretekre tegyen szert a biológia, az evolúcióelmélet, a kultúrafilozófia, a néprajz stb. területein, s a tudomány, a kultúra és a műszaki technológia fejlődését átfogó civilizációs kultúrtörténetbe ágyazza. Kovács hangsúlyozza, hogy Mumford igazából „besorolhatatlan” gondolkodó, aki sohasem akarta, hogy specialistaként tekintsenek rá; magát *generalistaként* határozta meg. „A civilizációkat Mumford pozitívan vagy negatívan értékeli, aszerint, hogy mennyiben képesek a közösség értékelveivel ellensúlyozni a hatalom uralmi törekvéseit, megállítják, korlátozzák-e a hatalmi potenciáljának állandó növelésébe szédülő politikai vezetőt vagy vezetőréteget.” A két világháború között Mumford ugyan antiprogresszivistá történetfilozófiai pozíciót foglalt el, de alapvetően idegen tőle a spengleri hanyatláselmélet. Sokrétű műveltsége lehetővé tette, hogy meggyőzően érveljen olyan holisztikus szemlélet mellett, amely az ökológiai gondolkodás egyik legfontosabb úttörőjévé avatta. Mumford szellemi fejlődésében, mondja Kovács Gábor, nyilvánvalóan szerepet játszott kitűnő német nyelvismerete is (édesanyja német volt), ami erősen motiválta, hogy figyelemmel kövesse az első világháborút követő német ökológiai diskurzust, illetve az alternatív „életreform mozgalmak” térnyerését. A két világháború közötti forrongó német szellemi élet Janus-arcú képződmény volt – Kovács nagyon szellemesen „tarka kulturális csomag”-nak nevezi. El lehetett indulni az ökoszocializmus, az ősi Magna Mater kultusz vagy éppen a náci új-pogány mitológia felé. Mumford utópiája alapvetően humanista, s noha nem hivatkozik a vallásra, a krisztusi szeretetre, megkérdőjelezhetetlen értéknek tartja. Kovács

finoman utal rá, hogy a férfi, illetve a női természet biológiai és pszichológiai különbségeiről/hasonlóságairól írott munkái az ökofeminizmus egyik úttörőjévé tették. Az amerikai filozófus idős korára világszerte ismert „békeharcossá” vált. Elsősorban a vietnámi háború idején tett pacifista állásfoglalásai emlékeztetnek.

Ma már világosan látjuk, hogy a filozófiai ihletésű és kritikai irányultságú modern technikafilozófia a két világháború közötti időszakban született. José Ortega y Gasset, Nyikolaj Bergyajev és Oswald Spengler munkái bizonyultak a leginkább időtállóknak. A második világháború utáni évtizedekben Martin Heidegger, Günther Anders, Jacques Ellul és Gilbert Simondon lényegében az ő nyomdokaikon haladnak. Ortega, Spengler és Bergyajev egyaránt az organikus és a mechanikus elv ellentmondására fűzték föl technikakritikájukat. Bergyajev úgy érvel, hogy a mechanikus az organikus-sal ellentétben önmagától képtelen létrejönni, s benne az egész nem előzi meg a részeket. „Az organizmusban egy immanens célszerűség van jelen, melyet Isten vagy a természet helyezett belé, és így fejeződik ki benne az egész uralma a részek felett. A mechanizmus szintén valamilyen célszerűség szerint működik, de itt a cél a mechanizmushoz külsődlegesen van hozzárendelve, és a mechanizmus nem is a hasonlító célhoz. Szakadék tátong a teremtető és a teremtmény között.”³⁹³ Kovács Gábor *A szervestől a szervetlenig és vissza* című esszéje ugyancsak a mechanikus és az organikus elv viszonyát elemzi Spengler kultúrmorfológiájában.³⁹⁴ A korszak-

³⁹³ Kiss Lajos András: *Nyikolaj Bergyajev a technikáról és korunk szellemi állapotáról*. Holnap, 1991/5. 33. Lásd még Gagnebin, Laurent: *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme*. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1994. 141–149.

³⁹⁴ „Oswald Spengler kulturális morfológiája olyan történelemfilozófia keretében bontakozott ki, amelynek tengelyét organikus és mechanikus viszonya adta.”

határ most is a Nagy Háború, amelyben először jelentek meg olyan „tömegpusztító fegyverek”, mint a géppuska és a tank. „Kiderült, hogy a technológia nem csupán a hétköznapi életét képes jobbá tenni, van diabolikus, pusztító dimenziója is: a Gépezet nemcsak bőségszaru lehet, de halál-malom is.” De a technológia békés viszonyok közepette is hatalmas pusztító potenciát rejt magában. Ez a „kultúraromboló erő” a modern metropolisz rideg racionalitással megszervezett és működtetett világában jelenik meg a legtisztábban. Az óriásvárosokat elmagányosodott és autonómiát veszített emberek milliói lakják, akiket könnyedén manipulálhat a nyomtatott sajtó és – a harmincas évektől – a legtöbb háztartásban megtalálható rádió.

Spengler bizonyos szempontból ugyanúgy érvel, mint Mumford. „A technika nem önálló, az emberi világtól független univerzumot képez: csak az emberi kultúra elemeként létezhet.”³⁹⁵ Ezzel együtt különbséget kell tennünk a technikák vagy a technológiák civilizációs beágyazottsága között. A tradicionális társadalmak technikai még nem szakadtak el a mitikus-vallási gyökerektől.³⁹⁶ Ezzel szemben a fausti-nyugati civilizációban a hagyományos keresztény vallásfelekezetek fokozatosan visszaszorulnak, és a pszeudo-vallási magatartás lesz az uralkodó. Vagyis idővel a hatalmas technológiai

³⁹⁵ Idézi Hottois, Gilbert: *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2018. 43.

³⁹⁶ Lényegében ugyanezt írja José Ortega y Gasset is az 1935-ös *El méltóság a technikáról* című könyvében. „Platón korában a kínaiak technikája összehasonlíthatatlanul fejlettebb volt, mint a korabeli görögöké, bármilyen területet is veszünk alapul.” Viszont a kínaiak és az egyiptomiak által is alkalmazott technika szakrális-mitikus világképbe ágyazódott, míg Európában már az antikvitásban is megjelentek a világ „varázstalanításának” kezdeményei. Lásd Ortega y Gasset, José: *Méditation sur la technique*. Édition Allia, Paris, 2017. 46.

eszköztárral rendelkező ember az, aki „istenként” tekint önmagára, és abszolút uralkodóként szeretné maga alá gyűrti a természetet, noha hosszú távon szükségképpen vereséggel végződik az effajta törekvés. Spengler mégsem teljesen peszsimista az emberi nem jövőjét illetően. Úgy gondolja, hogy a szétesett technikai civilizációt követően újra az organikus világ veszi át a hatalmat, és az önmagára oly büszke „technoszféra semmivé foszlik”. Bízunk abban is, hogy „aztán valahol, valamikor kezdődik minden előlről: a romokon új kultúra születik”. Ez a következtetés már nem is áll távol az élete végére fokozatosan „pesszimistává lett” Mumford állásfoglalásától, hogy „már csak a csoda segíthet az emberiségen”.

A technológia vallása, avagy hogyan váljunk istenné önerőből című tanulmány ambiciózus célja: a munka, a technológia és a vallás kapcsolatának összetett problematikáját hatalmas történelmi tablóba rendezve vizsgálja. A középpontban természetesen a zsidó-keresztény vallás, illetve a modern nyugati világ technológia-interpretációja áll. A Nyugat kitüntettségét így indokolja Kovács Gábor: „(...) a modern világ, s a technológiai világregend születésére mégiscsak Európában és Amerikában került sor. A technológiai világcivilizáció ezekből sugárzott ki.” A zsidó-keresztény vallásban az emberi munka és az ehhez kapcsolódó technológia mindig is ellentmondásos szerepet töltött be. Az Ószövetségben a munka elsődlegesen az első emberpár bűnbeesésére kirótt büntetésként jelenik meg: „Arcod veritékével edd kenyeredet”, olvashatjuk a Teremtés könyvében (3, 19). Ugyanakkor az Úr a teremtett világ fölötti uralkodásra is felszólítja az embert. „Szaporodjatok és sokasodjatok, töltsétek be a földet! Hajtsátok azt uralmatok alá, és uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain, és minden állaton, ami mozog a földön!”

(1,28).³⁹⁷ Márpedig technikai eszközök igénybevétele nélkül – igazán hatékonyan – sem dolgozni, sem uralkodni nem lehet. A precíz szövegelemzés bemutatja, hogy az első egyház-atyáktól kezdődően, a skolasztikán át, a kora újkori reformációs mozgalmakkal bezárólag az európai gondolkodók egyre inkább elfogadóak a technológiai tudás és az emberi munka szükségességét és teremtmény értékét illetően. Az *Imago-Dei* és az *Imitatio-Christi* szellemiségét lassan háttérbe szorította a Jakob Böhme-féle megközelítés, hogy az ember nem is annyira Isten teremtménye, hanem annak „teremtő társa”. A 18. századtól a tudomány és technológia már nem tartott igényt a vallási legitimációra; felgyorsult a világ „(...) varázstalanítása, a transzcendens dimenzió eltűnése, és az életszférák racionalizálása.” Csakhogy a „világ varázslat alóli feloldása” és az emberi élet totális racionalizálása maga is újfajta vallási kultusz alapjait vetette meg: a „(...) modern ember nem a transzcendensben, hanem az észben hisz.” És a profitmaximalizálás megváltó erejében – teszem hozzá. A posztmodern világ pszeudo-vallási jelleget öltött *technológiai poszt-humanizmusa* a legkorszerűbb műszaki és informatikai eszközökre támaszkodik: „A technocivilizáció hétköznapi valósága mögött fölsejlik a hétköznapiakba újra és újra betörő okkult-misztikus magasabb realitás; mágusok és szoftverszakértők élnek itt együtt a mélyebb valóságot nem ismerő,

³⁹⁷ Az ökológia irodalomban régóta izgalmas viták folynak arról, hogy vajon a bibliai szövegek konkrétan, illetve a kereszténység szelleme általában, hogyan értelmezik az ember/természet-visszonyt. Némelyek az élő természet „önértékének semmibevevését” olvassák ki a bibliai passzusokból, mások, hogy a „hajtsátok uralmatok alá” kifejezés inkább a „gyámkodás”, „gondoskodás”, „felügyelet” jelentéstartalmakat foglalja magában.

szorongó és kiszolgáltatott fogyasztók millióival.”³⁹⁸ Amerika utóbbi fél évezredének történelmében jól szemléltethető, hogy mennyire bizarr jelleget képes öltetni a neoprotestáns kisegyházak vallási fundamentalizmusa és a kapitalista termelési modell megkövetelte munkakultúra szövetsége. „A telepesnek a magával hozott technológiai készségek és eszközök segítségével kell édenkertté változtatnia a vadont: az Úr parancsát követve, egyik kezében a Bibliát, a másikban puskát vagy szekercét tartva.” Kovács Gábortól azt is megtudjuk, hogy az amerikai vallásos aktivizmus és az ehhez kapcsolódó „technofil attitűd” jelenléte mind az atombomba létrehozását célzó Manhattan-projektben, mind pedig az amerikai űrprogramban kimutatható. Számomra azért rendkívül érdekesek ezek az információk, mert döbbenetes hasonlóságot mutatnak a szovjet űrkutatás mögött meghúzódó ideológiai háttérrel. A szovjet űrkutatást nem kis részben az orosz kozmisták (Nyikolaj Fjodorov, Ciolkovszkij) vallási aktivizmusára építették: Isten ígését és a krisztusi megváltás üzenetét, a világűr minden elérhető pontjára el kell juttatni, mondta Nyikolaj Fjodorov a tizenkilencedik század végén, mert valószínűleg másutt is élnek olyan értelmes lények, akiknek szükségük van az igaz hit megismerésére.³⁹⁹ Az más kérdés, hogy a szovjet korszakban, legalábbis formálisan, a „kommunizmus eszméinek kozmikus méretű terjesztése” váltotta fel az eredeti célt, de a lényeg ettől semmit sem változott. A technológia világformáló erejében valóban ott rejtőzik valamilyen *fenséges*, azaz racionálisan nem

³⁹⁸ I. m. 115. Az újkultizmus egyik „mintaállama” éppen Oroszország lett, ahol a múlt században közel hetven évig az ateizmus volt a hivatalos „vallás”. Lásd Mihail Epstein *Vallás az ateizmus után* című nagyszerű könyvét. Epstein, Mihail: *Religija poszle ateizma. Novoje bozmozsnosztji teologiji*. Moszkva, ASZT-PRESS, 2014.

³⁹⁹ Lásd Hagemeister, Michael: *Nikolaj Fedorov*. Verlag Otto Sanger, München, 1989.

megragadható „isteni erő”, amely még a technikát létrehozó embert is ámulattal tölti el. Günther Anders ezt a jelenséget „prométheuszi szégyennek” nevezte el, ami azt jelenti, hogy az alkotó embert szégyenérzettel tölti el az a felismerés, hogy az általa létrehozott mesterséges világ tökéletesebb, mint ő maga.⁴⁰⁰ Günther Anders a múlt század ötvenes éveiben írta meg híres könyvét, amelyben az imént idézett kijelentés olvasható, s az utóbbi fél évszázad történései tökéletesen igazolták az akkor megfogalmazott jóslatait.

Manapság már az ember radikális átalakításának programjai vannak napirenden: végérvényesen átléptünk a transz- és poszthumanizmus korszakába. Kovács Gábor megkülönbözteti az ember átalakításának e két változatát. A transzhumanizmus „szerényebb célt” tűz ki maga elé: első sorban az ember biológiai defektusainak kijavítását szeretné elérni, amihez mindenféle protéziseket, gépi kiegészítő szerveket vesz igénybe. Például a szembe beépíthető kamerát, amellyel az ember szinte háromszázhatvan fokban, azaz hátrafelé is láthat, mint a légy. (Sokan mondják persze, hogy elég ronda képet mutat a világ így, előre nézve is, úgyhogy felesleges még azt is látni, ami a hátunk mögött történik.) Csak-hogy ez még korántsem az utolsó stáció! „A végállapot azonban a második, a *poszthumán* fázis, amikor az egyéni emberi tudatok – az evolúció újabb állomásaként – beleolvadnak egy mesterséges intelligenciába.”

A kötet *Facebook és haláltánc* című esszéje tudomásom szerint hazánkban elsőként reflektált az azóta is megállíthatatlannak tűnő Covid-19-es világjárványra.⁴⁰¹ 2020 márciusában még nagyon kevés információ állt rendelkezésre a járvány

⁴⁰⁰ Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Band 1–2. Verlag C. H. Beck, 2002. (1956).

⁴⁰¹ Természetesen a filozófiai mélységű reflexiókra kell gondolni.

kirobbanásának okairól, terjedési sebességéről és az eddig megszokott társadalmi-politikai rendet fenekestül felforgató lehetséges következményekről. Utólag visszatekintve megállapíthatjuk, hogy a szerző 2020 áprilisában tett megállapításai és prognózisai tökéletesen helytállóaknak bizonyultak. A lényeget tekintve azóta sem lettünk sokkal okosabbak. (Nem szeretném elhallgatni, hogy a *Ragályok kora – töprengések rendkívüli állapotok idején* című írásom sokat köszönhet Kovács Gábor inspiráló gondolatainak.) Az esszé bevezetőjében a szerző a „halálkultúra” európai tradíciójáról ad rövid összefoglalót (pl. a középkori haláltánc ábrázolások vallási-karneváli funkciójáról), majd a huszadik század második felének irodalmi disztópiáiról kapunk pillanatfelvételeket (William Golding, Margaret Atwood regényei kapcsán). A regényekben és a filmekben megjelenő disztópiákra utalást korántsem tekinthetjük a jelenlegi pandémia öncélú esztétizálásának. Az irodalmi reminiszcenciáknak az ad rendkívüli jelentőséget, hogy a koronavírus-járvány megfékezését célzó nemzetállami intézkedések következményeiként láthatóan az Orwell és a Golding által vizionált, a totalitárius rendszerekhez kísértetiesen hasonló világ képe bontakozik ki előttünk. Kovács Gábor idézi napjaink egyik sztárgondolkodójának számító, Yuval Noah Harari disztópikus forгатókönyvét, hogy rövidesen még a nyugati demokráciákban is az élet minden szférájára kiterjedő állami kontroll megjelenésével kell számolnunk. De ennél is radikálisabban fogalmaz az olasz Giorgio Agamben, aki szerint a nemzeti kormányok – az egészségügyi vészhelyzetre hivatkozva – rendre olyan intézkedéseket hoznak, amelyek a jogállam végleges megszűnését eredményezik. Lassan hozzá kell szoknunk, hogy a „kivételes állapot” normává válik, „(...) hogy meg kell különböztetni a csupasz, fizikai létezést a társadalmi-politikai létezéstől. A túlélés legfőbb értéként való elfogadtatása a fizikai létezés

tartományában megy végbe; ha a kivételes állapot állandó-
sul, ez a többi dimenzió kitörlését eredményezi. A folyama-
tosan kivételes állapotban élő társadalom nem lehet szabad.
Agamben tulajdonképpen ugyanattól fél, mint Harari: a poli-
tikai hatalom nem tud majd ellenállni a totalitáriussá válás
lehetőségének és kísértésének”. Más filozófusok, például Ser-
gio Benvenuto és Slavoj Žižek éppen ellentétes következteté-
sekre jutnak: a rendkívüli egészségügyi intézkedések koráb-
ban nem tapasztalt, globális szolidaritásközösség kiformá-
lódását is lehetővé tehetik. Mára minden gondolkodó ember
számára evidencia lett, mondják, hogy a világiárvány követ-
kezményei alól egyetlen földlakó sem vonhatja ki magát.
„Összetartozunk, csak együtt tudunk kilábalni a bajból.”

A könyv második nagy egysége, a *Modernitáskritika és poli-
tikafilozófia keresztútján*. Hannah Arendt-variációk címet viseli,
és hat önálló (ugyanakkor szorosan egymásra épülő) esszé-
ben elemzi és kommentálja a német/amerikai gondolkodó
politikafilozófiai életművének fontosabb állomásait. A kiin-
dulópont Arendt filozófiai antropológiája. E szerint az em-
ber *monstruózus lény*: egyaránt képes a legnemesebb cseleke-
detekre és a legaljasabb tettekre. Az előbbit, a „jóra való
törekvést” – talán túlzott naivitástól vezérelve – természetes
emberi attitűdnek tekintjük, míg a „gonosz” megjelenése
mindig összezavarja az értelmet. Arendt megközelítésének
újtonsága abban rejlik, hogy a *radikálisan gonoszt* megfosztja
az évezredek óta hozzátapadó teológiai értelmezésektől, me-
lyek általában a démonikus vagy sátáni jelzőkkel illetik ezt a
szavakkal alig leírható „fenomént”. Arendt a gonosz banali-
tását és trivialitását hangsúlyozza, amely leginkább a mo-
dern totalitárius rendszerek hétköznapi, úgyszólván rutin-
szerűen gyakorolt gonoszságain érhető tetten. Számos
szerzőhöz hasonlóan (Erdélyi Ágnes, Heller Ágnes) Kovács
Gábor is problematikusnak tartja ezt a megközelítést.

Kétségtelen, hogy nehéz Hitlerben vagy Sztálinban kisztílni bűnözőt, *niemandot* látni. De Luciferként tekinteni rájuk, megint csak „aránytévesztés”, hiszen az összehasonlítással akaratlanul is transzcendens magasságokba emelnénk őket. A paradoxon feloldása nem könnyű feladat, s ezzel Arendt is tisztában van. Csak a totalitárius rendszerek működésének alapos vizsgálata, a szisztematikusan működtetett erőszak *mélystruktúráinak* feltárása vihet közelebb a megoldáshoz. A totalitárius rendszerek sikerének egyik titka abban rejlik, hogy a rutinszerűen elsajátított erkölcsi normák könnyedén felcserélhetők a korábbiakkal teljesen ellentétes normákkal. „Ha a morál csupán az örökölt szabályokat jelenti, nagyon reménytelen a dolog. Mert az emberek többsége éppoly könnyedén cseréli ezeket – függetlenül tartalmuktól –, mint az ebédlőasztal melletti viselkedési szabályokat.” De a belső reflexió, a szókratészi kétely vagy a lelkiismereti kontroll sem jöhet szóba, mivel a modern tömegtársadalmak nem tartanak igényt a személy autonómiájára. Kovács Gábor mellett érvel, hogy Arendt maga sem talált igazi megoldást. Javasolta, hogy a „jószág” egyfajta spontán, nem reflektált cselekvésként törjön fel az ember „bensőjéből”, nem tűnik a mindennapokban használható iránytűnek: inkább összezavar, mintsem a helyes irány felé vezet. A legnagyobb gond, írja Kovács Gábor, hogy Arendt cselekvésemélete a cselekvést zárt, a kontextustól független fenoménnek tekinti, így szinte lehetetlen a morálist az immorálistól elválasztani. Ugyanakkor bizonyos érvek mellett is szólnak, hogy Arendt nem alaptalanul utasítja vissza az erkölcsi értékek és normák elméleti megalapozásának értelmét és lehetőségét. „(...) Arendt azért ódzkodik külső kritériumoktól, s ragaszkodik az önmagának morális kritériumokat felállítani képes cselekvés koncepciójához, mert nézőpontját meghatározza a személyes tapasztalat, hogy a külső kritériumok és kánonok erőtlennek

bizonyultak a totalitarizmussal szemben.” Arendt szerint a politikai cselekvés paradox jellegű: személytelen személyesség. Minden politikai cselekvésnek szükségképpen egy konkrét természetes személy az alanya. Ennyiben tehát személyes cselekvésként kell tekintetbe vennünk. Egyúttal személytelen is, abban az értelemben, hogy „(...) meg kell tisztulnia a privát biológiai-pszichológiai létezés determináló kényszeireitől.” A paradoxonok feloldására talán az egyre hangsúlyosabb *világszeretet* fogalma nyújt kapaszkodót. A *Hannah Arendt és a világ szeretete* című esszé végigköveti Arendt fél évszázados alkotói tevékenységét, amelyben a szeretet-problematika végig kitüntetett szerepet játszott. Arendt már az 1929-ben befejezett doktori értekezését is az ágostoni szeretetfogalom elemzésének szentelte. Az értekezés legfontosabb megállapításai nem nélkülözik a kritikai felhangokat sem: Szent Ágostonnál, mondja Arendt, a felebaráti szeretet egyértelműen alárendelődik Isten szeretetének, a konkrét ember nem önmagáért értékes és szeretetre méltó lény, vagyis nem az individuális minőségei okán, hanem mert Isten képmását viseli. Az effajta szeretetfelfogás nem alkalmas arra, hogy az ember világi kapcsolatait megszervezze, és a tágabb értelemben vett politikai közösség kohézióját megteremtse. Hiszen „a szeretet paradox módon épp a maga világtalansága miatt lehet a közszféra tartós fennmaradásában nélkülözhetetlen alapja a megbocsájtásnak. A szeretet ugyanis egyedülállóan rendelkezik az *önkinyilvánítás* hatalmával és az egyedi identitás felfedésének képességével; mert a szeretet a teljes világtalanságig elmenően közömbös a szeretett személy közösségi identitásával szemben. Nem érdeklik annak minőségei, hibái, teljesítményei, tévedései és bűnei.” De hogyan lehet kitágítani és egyetemes érvényűvé formálni a szeretet személyes és intim formáit, ha az isteni beavatkozást kiiktatjuk ebből a transzcendentáló folyamatból? Kovács

Gábor értelmezésben Arendt azt a hitet igyekszik erősíteni, hogy a „nyilvánosság fényébe kilépő cselekvő” szükségképpen kapcsolatba lép az általa személyesen nem ismert emberek sokaságával, akiket – már amennyiben komolyan veszi a közéleti szerepből fakadó erkölcsi normákat – önmagával „egylényegű lényeknek” kell tekintenie. A cselekvő „(...) valójában amator mundi, a világ szerelemese, akit a közszereplés iránti szenvedélye arra sarkall, hogy szeretete tárgyát, a világot mint emberi lények sokaságának otthonát szakadatlanul újrateremtse.” Kérdés persze, hogy a mai magyar politikai közélet résztvevői között hányan vallják magukénak Hannah Arendt szereteten alapuló „republikánus aktivizmusát”. A választ az olvasóra bízom.

A TECHNOFILIA ÉS A TECHNOFÓBIA KÖZÖTT

Kommentárok Kovács Gábor esszéjéhez⁴⁰²

A modern kor „intellektuális racionalizációja” legegységeltelmében a tudomány és a technika szimbiózisában érhető tetten – ez Max Weber *A tudomány mint hivatás* című írásának központi tézise.⁴⁰³ A technikai-technológiai fejlődés tényét értelmetlen lenne eltagadni, ahogy az is könnyen belátható, hogy a 19. és 20. században alkotott műszaki csodák (gőzhajók és gőzmozdonyok, telegráf és telefon, villanyárammal működő vonatok, villamosok, benzin hajtotta autók és repülőgépek stb.) sokkal kényelmesebbé és hatékonyabbá tették az emberek mindennapi életét. De segítenek-e nekünk ezek az instrumentumok abban is, hogy az antikvitásban vagy a középkorban élt elődeinkhez képest megalapozottabb (és megnyugtatóbb) válaszokat adjunk az élet nagy kérdéseire? – teszi fel a kérdést a német tudós. Válasza pedig: „Aligha. Ha valamelyikünk villamoson utazik, sejtelve sincs – hacsak nem fizikus szakember –, mitől indul el a villamos. Nem is kell tudnia. Elég, ha ’számíthat’ a villamoskocsi viselkedésére, ha hozzáigazíthatja a maga viselkedését; de mit sem tud arról, hogyan állítanak elő úgy egy villamost, hogy az menjen. A vadember összehasonlíthatatlanul többet tud a maga

⁴⁰² Kovács Gábor: A magunk építette majomketrectől a pszichopolitikáig. A technológiai civilizáció mint patológikus világvalóság – kultúrkritikai értelmezések. Liget, 2023. 01. 04. 4-40.

⁴⁰³ Weber, Max: 'A tudomány mint hivatás'. In: Uő. *Tanulmányok*. Osiris Kiadó, Budapest, 1998. 127–155. Ford.: Wessely Anna. Weber tanulmánya egy eredetileg 1917-ben tartott egyetemi előadás szerkesztett változata, amely először 1919-ben jelent meg.

szerszámairól.”⁴⁰⁴ Persze, aki akarja, könnyűszerrel megtudhatja, hogyan működik a villamos. Ha elvégezi a műszaki egyetemet, esetleg átrágja magát néhány műszaki szakkönyvön, racionális magyarázatokra lel, sőt, akár a terület „szakértőjévé” válhat. Csakhogy a modern ember racionális munkamegosztásra épülő életvezetése lehetetlenné teszi a sokoldalú képzést, kénytelen életben tartani a technikai instrumentumok kiszámítható működésébe és a „többiek” szakértelmébe vetett bizalmát. Weber a „világ varázstalanításának” nevezi a folyamatot, amelyben a tudomány és a technika mindenható erejébe vetett hit a kizárólagos érték rangjára emelkedik. Ebben az új „transzparens” világban nem kell többé vademberek módján élni, és titokzatos mágikus erőkhöz folyamodni céljaink elérése érdekében, „Hiszen ezt megteszik a technikai eszközök, megteszi a számítás.”⁴⁰⁵ Így a modern ember az „állandó mozgósítottság állapotában” él; a technikai fejlődés végtelen lépcsőzetének megmászása sohasem ér véget, az előrehaladás mindig csak átmeneti siker, mert néhány lélegzetvétel után folytatni kell a „lépcsőzést”. Szinte mindenki ismeri a modern olimpiai játékok (valószínűleg Pierre de Coubertin bárótól származó) elhíresült jelmondatát: „Gyorsabban, magasabbra, erősebben!”. Szűklátókörű gondolkodásra vallana, ha csak a sportversenyek világára korlátoznánk e három „imperatívusz” érvényességét. Voltaképpen a modern kor embere általában is olyan kolosszális verseny résztvevője, ahol minden siker csak részsiker, mert az új világrend szakadatlanul a korábban elért teljesítmény meghaladására szólít fel mindannyiunkat. De van-e valami értelme ennek a haladás- és fejlődésmániának a tisztán gyakorlati és technikai megfontolásokon túl, teszi fel újabb

⁴⁰⁴ I. m. 137–138.

⁴⁰⁵ I. m. 138.

kérdését Weber. Az olvasók „(...) e kérdés leghatározottabb elvi felvetésével Lev Tolsztoj műveiben találkozhatnak. Sajátos módon érkezett idáig. Töprengései egyre inkább egyetlen problémát firtatnak: értelmes jelenség-e a *halál*, vagy sem. Válasza így hangzik: a kultúremler számára nem az. Éspedig azért nem, mert a civilizált, a 'haladásba', a végtelenbe illeszkedő egyes életnek a maga immanens értelme szerint nem szabadna befejeződnie. Mert hiszen a haladásban lévő előtt még mindig ott van a további haladás; senki sincs a csúcsponton, amikor meghal, mivel a csúcspont a végtelen messzeségében van.”⁴⁰⁶ A bibliai próféták vagy a középkori parasztok még nem érezték ezt a rájuk nehezedő „fejlődéskényszert”, hiszen akkoriban az élet jellemzően a „szerves körforgásba illeszkedett”, és a legtöbb ember élete alkonyán joggal érezhette, hogy teljes életet élt, és „(...) nem maradt számára több rejtély, amit még meg szeretett volna fejteni, s ezért 'telhetett el' vele.”⁴⁰⁷ Ebből persze nem következik, írja Weber, hogy a tudomány és a technika értelmetlen és haszontalan emberi produktum. De az igen, hogy a legfontosabb egzisztenciális és morális kérdéseinkre a tudomány és a technika vívmányai nem adnak választ. Egyrészt jó dolog, mondja a szerző, hogy a modern orvostudomány és a hozzá kapcsolódó gyógyszeripar egyre hatékonyabb eljárásokat fejleszt ki a beteg emberek életben tartására és szenvedéseik enyhítésére. Mégis, a „mindenáron életben tartás” mint az egyik legfontosabb orvosi imperatívusz számos problémát vet fel. „Az orvos a maga eszközeivel akkor is életben tartja a halálos beteget, ha az könyörög, hogy váltsa meg az élettől (...) Csakhogy az orvostudomány előfeltevései és a büntetőtörvénykönyv

⁴⁰⁶ I. m. 138.

⁴⁰⁷ I. m. 138.

egyaránt gátat vet annak, hogy az orvos engedjen. Nem kérdi érdemes-e élni és mikor érdemes.”⁴⁰⁸

Már több mint száz év telt el azóta, hogy Max Weber papírra vetette ezeket a gondolatokat. Történt-e azóta új fejlemény? Igen, mert a világban az „örök ismétlődés” törvénye valószínűleg nem rendelkezik kizárólagos érvényességgel, és az utóbbi száz évben – legalábbis némely tekintetben – megváltozott a világ. Számos országban ma már az aktív eutanázia lehetőségét is biztosítják a törvények. De a lényegét illetően igaza van Webernek, hiszen önmagában a tudománytól és a technikától csak arra kapunk választ, hogy milyen racionálisan bizonyítható vagy empirikusan igazolható ismeretekkel rendelkezünk a világról, illetve hogy mit tudunk létrehozni a számunkra rendelkezésre álló anyagi erőforrásokból, és hogyan tudjuk ezt a hatalmasra duzzadt technológiai instrumentáriumot működtetni. De a kanti értelemben vett gyakorlati (azaz erkölcsi) döntéseket továbbra is képtelenség „tudományosan” megalapozni. A modern világot már nem „egy isten uralja”, végérvényesen beléptünk az „értékpólitizmus” korszakába. Valami lehet *szent*, annak ellenére, hogy nem szép és nem jó, valami lehet *igaz*, annak ellenére, hogy nem szent, nem szép és nem jó...

A modern vagy posztmodern világnak tehát nincs univerzális érvényű leírása és értékrendje. A Max Weber nyomdokain haladó Niklas Luhmann egyenesen úgy fogalmaz a huszadik század utolsó évtizedeiben, hogy a társadalmi rendszerek (gazdaság, jog, művészet, tudomány stb.) saját logikáik szerint működnek, az egyik részvilág törvényszerűségeiből nem lehet büntetlenül átugrani a másikba. De bármennyire is meggyőzően érvel Luhmann, legtöbb olvasójában felébred a gyanú, hogy az emberi élet és a kultúra nagy

⁴⁰⁸ I. m. 143.

kérdéseiről szóló diskurzusoknak szükségképpen határsértőknek kell lenniük; ezeket szinte lehetetlen beszorítani az egyik vagy a másik partikuláris nézőpont racionálisnak tűnő, de egyúttal erősen redukcionista értékrendjébe. Az ember képtelen lemondani a számára leginkább húsbavágó (elegánsabban: egzisztenciális) kérdések egyetemes érvényűnek vélt megválaszolásáról. Mindez valószínűsíti, hogy az elkövetkező évtizedekben még élesebbé válik a küzdelem a tudományt és a technikát mindenáron szakralizáló, úgynevezett *technofil* álláspont, illetve a *technofób* felfogás között, amely a technikai fejlődésben kizárólag Lucifer szellemének újjászületését és továbbélését látja.

*

Noha Max Weber az orosz kultúra alapos ismerője volt, mégsem valószínű, hogy olvasta Alekszandr Bogdanov 1914-ben megjelent *A halhatatlanság ünnepe* című elbeszélését. Bogdanov igazi polihistor: orvos, pszichoterapeuta, számos tudományelméleti, filozófiai és közgazdasági munka szerzője. Mint politikus az orosz szociáldemokrata mozgalom egyik vezetőjeként vált ismertté. A bolsevik párt Központi Bizottságának tagjává választották, ahol eleinte Lenin tanácsadója és szövetségese, később vitapartnere, végül ellenfele lett. Az 1917-es forradalom győzelme után visszavonult az aktív politikai szereptől, és a Moszkvai Vértranszfúziós Intézet igazgatója lett. Munkatársaival annak lehetőségeit kutatta, hogy miképpen tudná radikálisan meghosszabbítani az emberi életet, illetve hogyan lehetne az orvostudomány és a gyógyszeripar segítségével megőrizni az „örök fiatalság” állapotát. Az élet furcsa fintora, hogy Bogdanov viszonylag fiatalon (52 évesen) az önmagán folytatott vérátömlesztési kísérletezés áldozata lett. A rendelkezésére álló ismeretek alapján úgy gondolta, hogy egészsége és fiatalsága megőrzése érdekében felváltva kell fiatal és idősebb emberek vérével „frissíteni”

saját vérkészletét. Abban bízott, hogy a fiatalok véréből az „erőteljes vitalitást”, az idősebbek véréből a „betegségek elleni immunitást” fecskendezi be testébe. Az 1920-as évek közepén már ismerték a különböző emberi vércsoportokat (A, AB, 0), de az Rh-pozitív és az Rh-negatív faktorok még ismeretlenek voltak. Valószínűleg ez az információhiány okozta Bogdanov halálát, mert a tucatnyi alkalommal megismételt vérátömlesztéseknél az Rh-faktorok összeférhetetlenségéről még nem tudott.⁴⁰⁹

Bogdanov szépíróként is figyelemre méltó műveket alkotott. Legismertebb a *Vörös Csillag* című regényutópia, illetve a *Menni mérnök* című tudományos-fantasztikus regény. De a tudomány és a technika szinte korlátlan lehetőségeihez kapcsolódó ambivalens viszonyáról talán nem is ez a két regény, hanem *A halhatatlanság ünnepe* című elbeszélése tanúskodik a leginkább. Az elbeszélés főhőse, a halhatatlanságra szert tett zseniális kémikus, Fridé, akiről már az első sorok után kiderül, hogy ezer esztendővel korábban „(...) feltalálta a fiziológiai immunelixírt, amelynek befecskendezése megújítja a szervezet szöveteit, és elősegíti, hogy az emberek örökké fiatalok maradjanak. A középkori alkimisták, filozófusok, költők és királyok álma megvalósult...”⁴¹⁰ „Csupán egy veszély fenyegette a Földet – a túlnépesedés, mivel az emberek nem haltak meg.”⁴¹¹ A kormányzat úgy próbálta megoldani a súlyos problémát, hogy elrendelte: egyetlen nő sem szülhetett harminc gyermeknél többet. Akik ezen felül születtek,

⁴⁰⁹ Erről lásd Vöhringer, Margarete alaposan dokumentált tanulmányát: *Im Proletformat – Medien für Transformationen und Transfusionen im Russland der 1920er Jahre*. In: Lauper, Anja (Hg.). *Transfusionen, Blutbilder und Biopolitik in der Neuzeit*. Diaphanes, Zürich–Berlin, 2005. 199–210.

⁴¹⁰ Bogdanov, Alekszandr: *A halhatatlanság ünnepe*. Galaktika, 2018. február, 104. Ford.: Földeák Iván.

⁴¹¹ I. m. 105.

azoknak – miután ötszáz évesek lettek – más bolygókra kellett költözniük. Ennek a furcsa szecesszióknak volt jó oldala is: az emberiség fokozatosan benépesítette, illetve „kolonizálta” a világmindenséget.

Fridé egy napon arra ébredt minden kényelemmel ellátott lakásában, hogy éppen ezer esztendővel korábban tette magát halhatatlanná. Ez a nap kiváló alkalom volt a számvetésre: végül is mire jutott ezer év alatt? A házi könyvtára tele volt az általa írott könyvekkel. Négyezer kötet. Egy idő után beleunt a vegyészethez, és más területek után érdeklődött. És mint a zsenik általában, Fridé is mindenben átlag fölötti teljesítményt nyújtott: írt verseket (tizenötezret) és kétszáz drámát. Miután ebből is elege lett, a szobrászat és a festészet felé fordult, ahol – olykor ilyesmi is megeshet a zsenikkel – középszerűnek bizonyult. Mikor szinte mindent kipróbált, „(...) ismét visszatért a kémiaihoz.”⁴¹² Folytatta a laboratóriumi kísérleteket, és „megoldotta az egyetlen és utolsó problémát, amivel az emberiség Helmholtz óta sokáig küszködött, a szervezetek spontán keletkezését s a halott anyag élővé átalakítását. Több probléma nem maradt.”⁴¹³ Valójában csak most kezdődtek az igazi problémák! Ugyanis, ha már nincs több felfedezni való a tudományban, mihez kezdjen Fridé a következő néhány millió évben? Egyre jobban gyötörte a félelem és szorongás a jövőtől. Először a magánélet intim világában próbált vigaszra lel. Neki „csak” ötven gyereke, kétezer unokája, tízezer déd- és ükunokája volt, ami az átlaghoz képest talán nem is tűnik olyan soknak, de a családi élet „akolmelege” végleg elérhetetlen lett számára. Családtagjai „(...) túl sokan voltak ahhoz, hogy szívébe szeretetet költözzön

⁴¹² I. m. 106.

⁴¹³ I. m. 106.

minden egyes családtagja felé.”⁴¹⁴ Utolsó felesége, a hétszázötven éves Margarita Ancs – ámbár a filozófiabarátok klubjának elnöke volt – egyre inkább terhére lett. Felesége anarchista politikai nézeteivel pedig végképp nem tudott azonosulni. A lázadó természetű asszony olyan társadalmat vizionált, amelyben nem léteznek többé törvényes kötelékek. Töröljék el az államot, éljék az emberek az életüket szabadon, minden külső korlátozástól mentesen! A nők annyi gyermeket szülhessenek, amennyit szeretnének, és a Földön csak a legerősebb és legtehetségesebb emberek maradjanak, a gyengéket telepítsék át más bolygókra. Fridé elsörnyedt a borzalmas tervtől, és azonnal nemet mondott. „De hiszen te zseni vagy, nincs mit félned a lázongásoktól!...”, mondta az asszony, és ismételten támogatást kért. Mire Fridé: „Igen... Ám, mint zseni már előre látom a szörnyűséget, ami majd történik a Földön, ha a széttelepítést a polgárok szabad akaratára dönti el... Olyan harc tör ki a Föld birtoklásáért, ami elpusztítja az emberiséget...”⁴¹⁵ De mégsem az anarchia általánossá válása volt Fridé legnagyobb gondja. Az öröklét elviselhetetlen terhe nyomasztotta. A világban mindig minden ismétlődik, s nem is csak a materiális világban, de az ember tudatában és érzelmeiben is. „Ugyanazok a gondolatok, érzések, vágyak, tettek. És még a gondolat is, hogy minden ismétlődik, vagy ezerszer az eszünkbe jut... Ez rettenetes!”⁴¹⁶ Ilyen világból menekülni kell, s ha nincs más út, akkor az öngyilkosságot kell választani. Fridé is erre jutott, és az utókorra hagyott végrendeletében így indokolta döntését: „Ezeresztendőm életem során arra a következtetésre jutottam, hogy az öröklét a Földön egy folyamatosan ismétlődő

⁴¹⁴ I. m. 106.

⁴¹⁵ I. m. 108–109.

⁴¹⁶ I. m. 111.

kör, ami kiváltképp a zseni számára elviselhetetlen, aki mindig újra vágyik. Ez a természet újabb antinomiája. Öngyilkossággal oldom fel.”⁴¹⁷ Újra felidézte az isteni Prométheusz legendáját, aki azért ajándékozta az embereknek a tüzet, hogy a földlakók a segítségével korlátlan uralomra telessenek szert, és maguk is szinte halhatatlanná váljanak. Prométheusz tettére emlékezve a máglyahalál mellett döntött. „Fridé megnyomta a gombot, a gyújtózsínór lángra lobbant, s a máglya meggyulladt... Ám a vaslánc keményen tartotta... A lángnyelvek teste körül kígyóztak, s ezt sziszegték: – Minden ismétlődik!...”⁴¹⁸ Az elbeszélés utolsó mondata talányos: végül is sikerült-e Fridének megölnie magát? Valószínűleg nem, mert aki egyszer halhatatlanná, azaz istenné tette magát, az már sohasem tud visszatérni a halandók világába. Egy király, sőt – mint megtapasztalhattuk – a római pápa is lemondhat a trónjáról, de egy isten, már amennyiben valóban isten, többé nem lehet nem isten. Úgy látom, Bogdanov végkövetkeztetése nem áll távol a *Lét és idő* halálértelmezésétől: Heidegger szerint egy értelmes lény számára csak a halálba előrefutó, és onnan visszapattanó, azaz a létezés egyszeri, véges és megismételhetetlen mivoltát megtapasztaló álláspont elfogadható. Egy olyan világban, ahol mindig minden újrakezdhető és megismételhető, a jót és a rosszat sem lehetne egymástól megkülönböztetni.

*

A legtöbb ember manapság valószínűleg már úgy véli, teljesen értelmetlen, sőt, kifejezetten giccses a halhatatlanság kérdésével foglalkozni.⁴¹⁹ Egy B kategóriás hollywoodi

⁴¹⁷ I. m. 112.

⁴¹⁸ I. m. 112.

⁴¹⁹ Az utóbbi húsz évben több írásomban is érintettem ezt a problémakört. A legfontosabbak: *Az orosz (szovjet) univerzalizmus*

filmben talán elmegy, de az efféle fantáziálásokat nehezen fogadjuk el komolyan veendő filozófiai értekezés tárgyaként. Mindezt nem így látja korunk egyik legismertebb művészet-filozófusa, Boris Groys: „Korábban persze mindez másképp volt. Egyáltalában nem számított kínosnak a halhatatlanságról beszélni, mivel általános volt a meggyőződés, hogy a lélek a test halála után tovább él. Éppen ezért egészen elegáns és értelmes dolognak tűnt még a földi élet során arról töprengeni, hogy milyen utat jár majd be a lélek a halál után, s mindenekelőtt azt a kérdést megtárgyalni, hogy a lélek melyik része tekinthető potenciálisan halhatatlannak, illetve melyik része halandó (...).”⁴²⁰

A platóni filozófiától a modernitásig az ún. *metanoia* problémája (azaz a lélek átköltözése egy másik világba) számított minden filozófia kardinális kérdésének. De a modern kor fontos hozadéka, hogy a személyes halhatatlansághoz kapcsolódó anticipációk egyre hiteltelenebbé váltak, noha a tény tudomásul vétele korántsem ment könnyen. Mert ha egyedül a test válik a világban élő ember egyetlen vonatkoztatási pontjává – halandóságának be- és elismerésével párhuzamosan –, a világban betöltött helye is kétségessé lesz. Sokan úgy igyekeznek megoldani a dilemmát, hogy testüket függetlennek tekintik a lelküktől (és az időközben „halottá nyilvánított” Istentől), illetve azt is természetesnek tekintik, hogy mint beszélő, cselekvő lény teljes egészében térbeli koordináták

árnyoldalai. In: Kiss Lajos András: *Az eltűnt lelkiismeret nyomában*. Liget, 2001. 36–44; Kiss Lajos András: *A szocialista übermensch*. Rasszhyigiénia, eugenika és a halhatatlanság fantazmái Szovjet-Oroszországban (1918–1928). In: Reszler Gábor (szerk.): *A pedagógia szolgálatában*. Tisztelgő írások dr. Sallai József 80. születésnapjára. Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár, Nyíregyháza, 2016. 192–201.

⁴²⁰ Groys, Boris: *Politik der Unsterblichkeit*. In: Uő. *Die Kunst des Denkens*. Philo Fine Arts, Hamburg, 2008. 35.

közé szorultak. Így lehetett az osztály, a rassz, illetve napjainkban a gender az emberi cselekvés újabb vonatkoztatási keretévé, ahol is a természeti meghatározottságokat egyre inkább felváltották a társadalmi (ön)determinációk. Mindez alapvetően befolyásolja a *metanoia* transzformációs lehetőségeit. Ha nincs többé lélek, esetleg a test (illetve a holttest) lehet a halhatatlanság szállítója. A holttest persze elpusztul. „A rothadás lefolyása azonban elvben végtelen, azaz sohasem mondhatjuk, hogy ez a folyamat majd egyszer definitív módon véget ér, mivel a test maradványait még sokáig azonosítani lehet. De még abban az esetben is, ha a holttestnyomokat már nem lehet azonosítani, akkor sem arról van szó, hogy a test végleg eltűnt, csak annyit jelent: a test elemei, azaz a molekulák és az atomok stb. az egész világmindenségben szétszóródtak, a test a világmindenséggel gyakorlatilag egységet képez, vagy ha úgy akarjuk: az egész egy szervek nélküli testté vált.”⁴²¹

Ez az új, nyilvánvalóan kozmikus perspektíva, új lehetőséget teremt a *metanoia* számára. Nem a lélek, hanem a test igyekszik halhatatlanná válni. A nyugati világ polgárainak egy része hasonlóan anticipálja a test továbbélésének lehetőségeit, mint tette azt korábban a lélekkel kapcsolatban. Groys a *heteronoia* kifejezéssel illeti a test túlvilági transzformációinak újabban divatos vízióit – bár, ha az egyiptomi múmiákra gondolunk, a test halhatatlanságának eszméje még régebbinek tűnik, mint a lélek halhatatlansága. Mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy Groys a Foucault által bevezetett *heterotópia* fogalmára gondol, vagy inkább fejleszti tovább. A test lélektől „szabadulása” után új helyre költözik: a temetőbe. Foucault, írja Groys, a temető mellett a múzeumot vagy éppen a könyvtárat nevezi meg mint a heterotópiák eminens

⁴²¹ Groys, i. m. 37.

megjelenésformáit. A test – azáltal, hogy újfajta életidő veszi kezdetét – transzcendentálja a temetőt vagy éppen a múzeumot. „Így az ember egyfajta heteronómiát él meg, már az élete során a testét mint holttestet ’éli meg’. Innentől nem azt kérdezzük, hogy honnan jön, hanem hogy hová viszik a halála után – s éppen ezt a heterotopikus végpontot tekinti világszemlélete kiindulópontjának.”⁴²²

Az európai filozófiát jó ideje foglalkoztatja a holttest metafizikája. A 19. század dekadens mozgalmai épp a holttest-metafizika kérdései körül forogtak. Groys Walter Benjamin allegória-értelmezésére utal. De ide kapcsolódik Jacques Derrida dekonstruktivizmusa is. Derrida egyfajta posztmortális szétesést tematizál, amely már a „valódi életben” megkezdődött. Örökké tartó testi bukás, amelynek se vége, se kezdete. Groys szerint ehhez kísértetiesen hasonló jelenségekkel találkozunk napjaink tömegkulturális imaginációjában is. „Itt is jobbra lélek nélküli, halhatatlan testekkel van dolgunk. Leginkább vámpírok, zombik, klónok és élő gépezetek, azaz különféle halhatatlan lények állnak napjaink tömegkultúrájának centrumában.”⁴²³

Mégis, a testi halhatatlanság igazi színterei a kulturális archívumok, s kiváltképpen a művészeti gyűjtemények. A művészeti múzeumok a halott dolgok tárolásának eminens terepei. A megőrzött, illetve kiállított tárgyak már elvesztették kapcsolataikat az életgyakorlattal, defunkcionalizálódtak, mert a műveket pusztá látványossággként kínálják. A műalkotások vámpírszerű életet élnek: csak úgy, mint a vámpírokat, óvni kell mindegyiket a napfénytől. A modern avantgárd elsődleges céljának tekintette, illetve tekinti, hogy a tiszta testiséget, azaz a holttestszerűt demonstrálja. Az

⁴²² Groys, i. m. 38–39.

⁴²³ Groys, i. m. 40.

avantgárd művészet kitartó harcot vív az átlagos műélvezővel, aki interpretációk, historizálások formájában megkísérel „lelket” vetíteni a műalkotásokba. Ezzel viszont a néző megakadályozza a heteronómia lehetőségét. A néző megpróbálja világi perspektívából szemlélni a műalkotást, ahelyett, hogy perspektívát váltana, és a világot muzeális perspektívából szemlélné, azaz megtanulná a világot holttestként megtapasztalni. A művészet ezt a hamis reakciót egyre radikálisabban igyekszik visszaverni: mindent megtesz a tapasztalati világ még inkább holttestszerű redukciója érdekében. A művészi ábrázolás világa egyre sivatagosabbá, szétesettebbé, referenciáját-vesztetté válik. Groys Malevics *Fehér alapon fekete négyzet* című képét tekinti a halott test egyik legtisztább projekciójának.⁴²⁴

Groys *A művészet ereje* című kötetében újra visszatér a művészi ábrázolás biopolitikai aspektusaihoz. A modern technológia egyik legfontosabb jellemzője, hogy a megfigyelő szinte képtelen különbséget tenni a *természetes* vagy *organikus*, illetve a *mesterséges* vagy *organizált*, azaz technológiailag előállított dolog között. „Ezt bizonyítják a géntechnológiával módosított ételek, továbbá az arról folytatott – napjainkban egyre hevesebb – viták, hogy milyen kritériumok alapján döntjük el, mikor kezdődik és mikor fejeződik be az élet.”⁴²⁵ Szintén bajban vagyunk, ha az emberi élet természetes folytatását próbáljuk megkülönböztetni az élet mesterséges eszközökkel történő meghosszabbításától. Mint amikor a sci-fi filmekben az élőlény bőre alatt robot rejtőzik, vagy fordítva: a robotnak érző „emberi” lelke van. „A valódi élőlény és

⁴²⁴ Lásd még Codrina Laura Ionita érdekes tanulmányát Malevics-ről. *L'au-delà du visible ou l'abstraction dans l'art*. In: *Philosophia – Studia Universitatis Babeş-Bolyai*. 2010/1. 107–123.

⁴²⁵ Groys, Boris: *A művészet ereje*. MMA Kiadó, Budapest, 2022. 72. Ford.: Pálfalusi Zsolt.

mesterséges hasonmása közötti különbséget sokan csak a képzelet játékanak tekintik, olyan gyanúnak vagy feltételezésnek, amelyet megfigyelés útján nem lehet sem igazolni, sem cáfolni. De ha valami tetszés szerint reprodukálható vagy pótolható, elveszíti egyedi, megismételhetetlen időbélyegét, egyszeri, megismételhetetlen léte tartamát, végső soron azt, ami az élőtlőt élővé teszi.”⁴²⁶ A természetes és a mesterséges közötti különbség kizárólag narratív és dokumentatív lehet, mondja Groys, ami egyúttal esélyt kínál a művészetnek, hogy az egyedi jelenségeket történetekbe ágyazva élővé és megismételhetetlenné alakítsa az ember tapasztalatait: „A művészeti dokumentáció annak a művészetnek, hogyan csináljuk a mesterséges dologból élőtlőt, a technikai gyakorlatból eleven tevékenységet – bioművészet ez, és ugyanakkor biopolitika is egyben.”⁴²⁷

*

A modern esztétikai tapasztalat e különös, „nekrofil” fordulatát készítette elő a 19. második felében élt orosz filozófuskülönc, Nyikolaj Fjodorov is, noha eredetileg egészen más szándék vezérelte, mint az avantgárd képzőművészeket. Fjodorovról jó ideje áradó viták folynak Oroszországban. Némelyek szerint monomániás őrült volt, aki a „vak tyúk is talál szemet” alapon megsejtett ezt-azt, mégsem kell komolyan venni. Mások azt mondják: az utolsó ötszáz évben nem született hasonló szellemi nagyság Európában, személyéhez legfeljebb Leonardót lehet mérni. Mi is rejlik hát e különös ember és e különös tanrendszer mögött? Fjodorov, aki a moszkvai Rumjancev múzeum könyvtárosa lett az 1860-as években, minden tekintetben különcnek számított. Életében egyetlen könyvet sem jelentetett meg, de halála után két

⁴²⁶ I. m. 73.

⁴²⁷ I. m. 74.

évvel, 1905-ben, két tanítványa *A közös ügy filozófiája* címmel két kötetben kiadta „tollba mondott írásait”. Fjodorov gigaprojektuma voltaképpen két elemre épült. Teóriája egyik része vallási alapokon nyugvó technicista utópia, amelyben a kozmosz meghódítását összekapcsolta a keresztény hit univerzális elterjesztésének feladatával. Szerinte ugyanis a Biblia helyes értelmezése megköveteli a krisztusi üdvösség hatókörének kozmikus méretű megismertetését. Ha léteznek értelmes lények az univerzumban, akkor az embernek kötelessége, hogy találkozzanak a kereszténység eszméivel. Fjodorov másik „ötlete” a halottak feltámasztásával kapcsolatos. Szerinte ez nemcsak tudományos lehetőség, de morális kötelesség is. „... minden erőnket erre a célra kell összpontosítanunk, és csak akkor reménykedhetünk az olyan – látszólag egymástól független – problémák, mint a háború, a szegénység és a környezetpusztítás sikeres megoldásában, ha az egész emberiség a feltámasztás feladatának veti alá magát.”⁴²⁸ Amint Groys is megemlíti, Fjodorov úgy tekintett a Rumjancev múzeumra, mint a halhatatlanok társadalmának utópikus modelljére. Egyfajta osztársadalmi *heteronoia* lehetőségében hitt, amelynek egyúttal *heterotópiává* kellett volna átalakulnia, hogy az egész emberiség életterévé lehessen. Fjodorov az államban valamiféle múzeumot látott, a benne lévő emberek pedig műalkotások lettek volna.

Nézetein egész élete során mindenki nevetett, pedig ő volt az, aki a géntechnológiától kiindulva, a nanotechnológián át az internetig (!), számtalan, csak napjainkban realizálódó ötlet ősatyjának tekinthető. Tőle származik a könyvtárközi kölcsönzés ötlete. Ha csak ennyi fűződné Fjodorov nevéhez, akkor is megérdemli, hogy ne feledkezzünk el róla.

⁴²⁸ M. Young Jr., George: *Az okkultizmus Fjodor-féle változata*. In: Rosenthal, Bernice Glatzer: *Az okkult az orosz és a szovjet kultúrában*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004. 216.

Fjodorov magánéleti aszketizmusát különös módon egészíti ki alkímista/okkultista aktivizmusa, hiszen mint Eliade írja: „Az alkímista a maga részéről arra törekszik, hogy teste, teste fiatalosága, ereje és hajlékonysága meghosszabbításának álmát megvalósítsa.”⁴²⁹ Ezért az okkultista nézőpontjából az emberi aktivitást nélkülöző természet önmagában vad és kegyetlen, az emberi tudásnak és az ember által készített technikának kell megszelídítenie.

De a szovjet korszak első marxista művei is jórészt ezeket a víziókat ismételték. Például Ivan Szkorcov-Sztyepanov, az 1926-ban megjelent, *A történelmi materializmus és a modern természettudomány* című tankönyvében írja: „Lehetetlen nem felismerni a természet durva, barbár, pusztító, romboló folyamatait (...) Hol van itt a mindig emlegetett 'providencia', 'harmónia', 'célszerűség'? Ezek a vak természet vak folyamatainak vad tettei! Ennél összehasonlíthatatlanul értelmesebben, célszerűbben cselekszik az ember, amikor alkotó módon... behatol a természeti folyamatokba, és elkezdi azokat kontrollálni, szabályozni, irányítani.”⁴³⁰ „Új világot kell alkotni!” – állítja Gorkij is, s ezzel tulajdonképpen visszatalál fiatalkori antropológus-gnosztikus énjéhez. Gorkij korai alkotói korszakának figyelemre méltó művében, az *Ember* című poémában megelőlegezte a „szocialista Übermensch” gondolatát. A mű legfontosabb mondanivalója rímelt „az Isten halott” elhíresült nietzschei formulára. Az embernek le kell küzdeni természeti meghatározottságát, és az értelem határt nem ismerő teremtményére támaszkodva a trónjáról letaszított Isten helyébe lépni. Mindezekből egyenesen következik, hogy Gorkij a legkevésbé sem volt materialista. Oswald és Bogdanov energetizmusát továbbgondolva, a materiális

⁴²⁹ Idézi Young, i. m. 227.

⁴³⁰ Idézi Agurszkij, Mihail: *Velikij jeretyik* (Gorkij kak religioznij miszltitel). Voproszi filozsifii, 1991/8. 56.

jelenségek alapját a kimeríthetetlen energiai átalakulásokban látta, amelyet – hite szerint – a felsőbbrendű ember akaratlagosan irányít. Az anyag fogságából felszabadított energia révén az új ember még a halált is képes legyőzni.

Nyilvánvaló, írja Groys, hogy Fjodorov nézeteiben kiemelt jelentőségű a szembenállás a 19. századi szocialista tanok utópisztikus egyenlőségeszméjével. Mindezt kiegészíteném azzal, hogy Fjodorov a maga különös módján rámutatott a teleologikus történelemfelfogás legnagyobb gyengéjére: a haladás csak azon az áron valósítható meg, hogy a jövőbeli sikeres nemzedékek eszközként veszik igénybe a kortársakat, illetve az előző generációkat a saját boldogságuk elérése érdekében. „A szocializmus úgy működik, hogy kizsákmányolja a halottakat az élők javára – a jelenleg élőket pedig a jövőbeli nemzedékek javára.”⁴³¹ Ez pedig elfogadhatatlan, mondja Fjodorov, hiszen a jól ismert kanti imperatívuszt, hogy „az embertársadat sohase használd eszköz gyanánt!”, nem pusztán *horizontálisan* kell érteni (tehát nemcsak az éppen élő, „kortárs nemzedékekre”) – a parancsnak „*vertikálisan* felfogott” értelme is van: a kategorikus imperatívusznak a korábban élt nemzedékekre is vonatkoznia kell. A halottak feltámasztása és a természet korlátlan tökéletesítésének eszméje, a publicisztikai és a kvázi-filozófiai irodalom mellett, a kor szépirodalmi műveiben is megjelent. Példaként érdemes idézni Platonov *Munkagödör* című regényéből, mikor a főhős egy halott fölött mondott beszédében Lenin balzsamozásának értelmét abban látja, hogy majd valamikor, a szovjet tudomány fejlettebb szintjén, újra fel lehet őt támasztani. Jó néhány évvel ezelőtt olvastam, hogy orosz genetikusok kijelentették: bármikor képesek klónozásra alkalmas sejteket kinyerni a százéves múmiából. Platonov másik kisregényében,

⁴³¹ Groys, *Politik...*, i. m. 44.

Az ifjúság tengerében a mű egyik szereplője (Viszokovszkij agronómus) azt „(...) remélte, hogy az állatvilág korábban megrekedt evolúciója a szocializmus korszakában újra nekilen-
dül, és minden szegény, bundás élőlény, amely ma ködösen
gondolkodik, a tudatos létezés szintjére emelkedik (...) a
kommunista természettudomány az ember közeli rokonává
avatja a földi flórát és faunát (...)” A mű másik szereplője, ha
lehet, még ennél is tovább megy, amikor így válaszol: „A ma-
ga legmerészebb álma sem tudja túlszárnyalni a pártunk által
nyújtott távlatokat (...). Az eleven és a holt természet közé
örök hidat emelünk.”⁴³²

*

Az orosz kozmisták remélték, hogy a tudomány és technika
termékeny kooperációjának köszönhetően lassan eltűnnek a
betegségek, és az ember számára rövidesen az örök élet lehe-
tősége is valósággá válhat. A modern ipari civilizáció egyik
legelszántabb kritikusa, Ivan Illich ezzel éppen ellenkező kö-
vetkeztetésekre jutott. Az orvosi Nemezis. Az egészség kizsákmá-
nyolása című könyvének első oldalán olvashatjuk: „Az üzleti
vállalkozásként működő egészségügy veszélyezteti legin-
kább az egészséget.”⁴³³ Illich szerint a mindennapi élet medi-
kális gyarmatosítása azt jelenti, hogy az orvostudomány
mint a modern társadalom kitüntetett szereplője – a gyógy-
szeriparral szövetkezve –, monopolizálja a beteg emberekről
való gondoskodást. Már a könyv címe (*Nemezis*) sem nélkülözi
a provokációt, jegyzi meg Thierry Paquot, Illich egyik

⁴³² Platonov, Andrej: *Munkagödör*. Európa könyvkiadó, Budapest, 1989. 220. Ford.: Király Zsuzsa és Vári Erzsébet.

⁴³³ Illich, Ivan: *Némésis médicale. L'exploration de la santé*. Fayard, Paris, 2021. 35.

életrajzírója.⁴³⁴ Nemezis mitológiai alak, görög istennő, az éjszaka lánya, aki az istenek nevében bosszút áll az embereken, amiért azok a saját kezükbe kívánják venni sorsuk irányítását. A bosszú istennője igazából Prométheusz ellentéte. Illich könyve argumentatív értekezés, amely a prométheuszi ember határt nem ismerő hatalomvágyának és mértéktelen büszkeségének árnyékos oldalára figyelmeztet, s közben szemléletes példák százaival illusztrálja a „strukturális iatrogenézis” által okozott bajokat. „Az 'iatrogenézis' a görög *iatrosz* (orvos) és a *genesis* (eredet) szavak összetételéből keletkezett. Szűkebb értelemben az iatrogén betegségek nem is léteznének, ha a kezelést nem az orvosi szakma előírásainak megfelelően végezték volna.”⁴³⁵ Első olvasatra úgy tűnhet, mintha Illich a magyar ember számára jól ismert szólásra utalna: „A műtét sikerült, de a beteg meghalt.” A szerző nagyító alá veszi a modern technika és az orvostudomány szimbiózisáról szóló szakirodalmat, és megdöbbenő adatokkal támasztja alá alaptézisét. Egyik szemléletes példája: az Egyesült Államokban már a múlt század második felében szinte minden évben egymillió ember (a kórházban ápoltság 3-5 százaléka) mutatott negatív reakciókat a számára előírt gyógyszerekkel szemben. Angliában és az Egyesült Államokban a felnőttek több mint kétharmada naponta legalább egy gyógyszert bevesz. „Sokan olyan gyógyszereket fogyasztanak, amelyeket nem vetettek alá megfelelő teszteknek, hogy meggyőződjenek a káros mellékhatásokról, illetve valódi hatékonyságukról; mások szennyezett termékeket kapnak, vagy már lejárt használati idejűeket. Megint mások hamisított termékeket vásárolnak. Némelyek olyan gyógyszereket fogyasztanak, amelyek más gyógyszerekkel kombinálva

⁴³⁴ Paquot, Thierry: *Ivan Illich*. Denker und Rebell. Verlag C. H. Beck, München, 2017. 87. Ford.: Henriette Cejpek és Barbara Duden.

⁴³⁵ Illich, *Némésis...*, 74–75.

súlyos mellékhatásokkal járnak, megint másokat nem megfelelően sterilizált vagy éppen hibás orvosi műszerekkel kezelnek.”⁴³⁶

A *klinikai iatrogenesis* mellett legalább olyan fontos a *szociális iatrogenesis* által előidézett bajokra figyelni. Ez többek között azt jelenti, hogy a medikalizálás egyre inkább túlmedikalizálásba csap át, ami mögött gyakorta a gyógyszeripar és az orvosi műszergyártás profitélsége áll. S valóban, a tévéreklámok kilencven százaléka (függetlenül attól, hogy állami vagy kereskedelmi csatornákról van szó) nálunk is a gyógyszerek, gyógyhatású készítmények vagy az egészségügyi szolgáltatások „megvásárlására” ösztönzik a nézőket. Mindez kiegészül a politikai hatalom kontrollmechanizmusainak exponenciális növekedésével: a fejlett nyugati világban minden ember születésétől haláláig elsősorban *páciens*, akiről az egészségügyi intézmények adatgyűjtő és adattároló tevékenységének köszönhetően elképesztően sok szenzitív információval rendelkezik a hatalom. A társadalom exponenciálisan növekvő medikalizálása az állami költségvetést sem hagyja érintetlenül. Egy ország fejlettségét azon is mérik, hogy a költségvetés hány százalékát fordítja egészségügyre, mennyi orvos, baba, nővér, mentős stb. jut ezer lakosra.

Egy laikusnak nagyon nehéz megítélni, hogy Illich érvelésében hol húzódik a határ a megalapozottnak tekinthető technika- és tudománykritika, illetve a medicinával szemben érzett generális ellenszenv között. Abban valószínűleg igaza van, hogy az egészségügy, a gazdaság profitmaximalizáló törekvése és a politikai hatalom egymásra találása – amit nem is olyan nehéz a Foucault-féle *biohatalom* „intelligens változataként” értelmezni – nagyon is alkalmas eszköz lehet az ember kiskorúsításához. Egyre szűkül a terep, ahol az ember

⁴³⁶ I. m. 78.

saját maga dönthet élete (és halála) legintimebb kérdéseiről. Néha úgy tűnik, mintha a modern medicina az orosz kozmiszták vízióját szeretné megvalósítani, mert rendre azt sugallja, hogy az orvostudomány képes az élet vég nélküli meghosszítására vagy legalábbis a fájdalom megszüntetésére. Jean-Pierre Dupuy, akit világszerte Illich egyik leghűségesebb tanítványaként emlegetnek, számos munkájában hiteles és világos magyarázattal szolgál, miként értelmezzük a mester szavait: „Illich kritikája semmiképpen sem arra szólítja fel a pácienseket, hogy vegyék vissza az élet fölötti hatalmat, amit a medicina elvett tőlük.”⁴³⁷ Az egyik 1990-ben tartott hannoveri előadásában nagyon egyértelműen foglalt állást: „Nem gondolom, hogy a polgároknak szükségük lenne arra, hogy az államok rájuk testálják a nemzeti egészségpolitika feladatait. Nekünk, átlagembereknek kell inkább képesnek lennünk, hogy bátran nézzünk szembe némely alapigazsággal: sohasem tudjuk a fájdalmat kiküszöbölni, némely betegségből sohasem tudunk kigyógyulni, végül pedig mindannyian meg fogunk halni. Mint gondolkodó lényeknek el kell fogadnunk azt a tényt is, hogy az egészségre törekvés egyúttal egészségügyi problémákat is generál. Egyszerűen nem léteznek tökéletes tudományos és technikai megoldások. Inkább azt a feladatot kell valamiképpen megoldanunk, hogy legyen erőnk életünk minden napján számot vetni a 'conditio humana' esetlegességével és törékenységével.”⁴³⁸

Úgy látom, Illich álláspontja a Heidegger-féle technika-interpretáció közeli rokonának tekinthető.⁴³⁹ Mint erre Kovács Gábor is utal, Heidegger szerint a technika – kiváltképpen a modern technika – lényege túlmutat önmagán, vagyis olyan igazság lehetőségét villantja fel, ami már nem technikai. Az

⁴³⁷ Idézi Paquot, i. m. 94

⁴³⁸ Idézi Paquot, i. m. 94.

⁴³⁹ Kovács, i. m. 4–7.

olyan, Heidegger által bevezetett fogalmak, mint *Gestell* (állványzat) és *Entbergung* (feltárás) jó esetben annak lehetőségét is felkínálják, hogy technikai instrumentáriumaink mögé nézzünk, és rákérdezzünk totálisan technicizált létünk értelmére. Igaz persze, hogy a technika és a technológia heideggeri értelmezése nem könnyíti meg az olvasó dolgát. Hiszen Heidegger azt is írja, hogy a modern technika működése túlmutat a cél-eszköz reláció megszokott értelmezési keretein, és a technikának már önálló sorsa (*Geschick*) van, azaz nem az ember, hanem a technika/technológia rendelkezik autonómiával.⁴⁴⁰ De ha nem az embernek, hanem a technikának van valódi önállósága, reménykedhetünk-e abban, hogy értelmes választ adhatunk az ilyen kérdéseinkre: tartalmasabb és értelmesebb lesz-e az életünk attól, hogy félévenként cseréljük mobiltelefonunkat, hogy húszféle vitamint szedünk naponta, hogy a bevásárlóközpontokban órákig böngésszük a élelmiszerek csomagolásán található adalékanyagok listáját...?

Jacques Ellul írja, hogy a technika lényege az *amorális funkcionalitás*, vagyis a technika kivonja magát a megszokott erkölcsi kategóriákkal (jó/rossz) történő meghatározás alól. „A technika nem viseli el a morális ítéleteket. A műszaki szakember nem tolerálja, ha valaki morális szempontokat érvényesítve szeretne beavatkozni a munkájába: neki szabadnak kell lennie. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a kutatónak/fejlesztőnek egyáltalán nem kell felvetnie a jó vagy a rossz kutatásának engedélyezését vagy tilalmát. Ő csak teszi, amit tesz.”⁴⁴¹

*

⁴⁴⁰ Erről lásd Dupuy, Jean-Pierre: *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Éditions du Seuil, Paris, 2002. 67.

⁴⁴¹ Idézi Besnier, Jean-Pierre: *Demain les posthumains. La futur a-t-il besoin de nous?* Fayard/Pluriel, Paris 2012. 27.

Az utóbbi fél évszázadban sok ezer tanulmány és doktori értekezés látott napvilágot Illich és Dupuy technikafilozófiai munkáiról, ami egyértelműen bizonyítja, hogy mindkét gondolkodó belépett a huszadik század klasszikus szerzőinek sorába. Persze a világ azóta is „fejlődik” – jó és rossz értelemben egyaránt. Illich és Dupuy még éppen megélhették az informatika, a mesterséges intelligencia és a robotika korának beköszöntét, de a legújabb idők techno-diktatúrájának elemzését már nem. Persze az is világosan érzékelhető, hogy a lényeg nem sokat változott, inkább csak „fokozódott a nemzetközi helyzet”.

Például Thomas Ramge az *Ember és gép* című kis könyvében írja, hogy a mesterséges intelligencia (MI) fejlesztésében döntő fordulatot jelentett az 1956 nyarán Dartmouth-ban tartott konferencia, amelyen a korszak „leginnovatívabb” informatikusai, kibernetikusai, pszichológusai és közgazdászai vettek részt.⁴⁴² A konferencia legfontosabb üzenete meglehetősen prózai volt: tovább kell növelni a kutatások anyagi finanszírozását. A résztvevők szinte eufórikus állapotba kerültek ettől a felhívástól, és egymásra licitáltak a felajánlásokkal. Az amerikai egyetemeken már azokban az években is hatalmas összegeket fektettek az informatikai kutatásokba. Az amerikai hadsereg és az olyan óriásvállalatok, mint az IBM jelentős erőforrásokat áldoztak az intelligens robotok fejlesztésére. S mindezt már azokban az években is folyamatos reklámkampányok támogatták. Például „a Westinghouse Electric hatalmas robotja hamarosan megjelent az amerikai tévécsatornákon, és közölte a nézőkkel: 'Az én agyam nagyobb, mint a tiéd'.”⁴⁴³ És ha a robot többet tud, mint a

⁴⁴² Ramge, Thomas: *Mensch und Maschine*. Wie Künstliche Intelligenz und Roboter unser Leben verändern. Philipp Reklam GmbH & Co. KG., Ditzingen, 2018. 32.

⁴⁴³ I. m. 34.

tervezője, akkor ez mégiscsak új helyzet. A felhőtlen optimizmus mellett jól érzékelhetőek az általános, legtöbbször szemantikai zavarodottság jelei is. Range írja: napjainkban „Európában a robotokat ellenségnek, Amerikában cselédnek, Kínában kollégának, Japánban barátnek tekintik”⁴⁴⁴ – már-mint az emberek, mert ilyen megkülönböztetésre csak mi vagyunk képesek.

⁴⁴⁴ I. m. 20.