

TAMÁS Gáspár Miklós

Tisztelt gyülekezet,¹ amikor fölkértek ennek az előadásnak a megtartására, amire ösztönösen gondolhattak, az a kihívó bátorság volt, amelynek a birtokában kevesen, de szembeszálltak annak idején a tekintélyi államok egyik típusával. Emlékszem, amikor az 1980-as években a híres író büszkén mutatta nekem a kéziratát, amelynek pár napon belül kellett megjelenie, s amelyben kijelentette, hogy ő minden hatalommal szembenáll. Mondtam, ez nagyon radikális, merész dolog, én avval is beérem, ha csak azt írja meg, hogy nem ismeri el a Magyar Szocialista Munkáspárt Politikai Bizottságának és központi titkárságának az autoritását. Többé nem fogadta a köszönésemet.

De kétségtelen, hogy ahhoz az általános, nem túl tartalmas nyilatkozatához is le kellett győznie valamennyi félelmet, ha nem is sokat.

Azért említem ezt, mert többféle (történelmi típusú) félelem van, a legyőzésének is többféle módszertana, és ez az egész dologban a filozófiailag érdekes.

Ugyanakkor nekem is méltónak kell mutatkoznom a mai alkalomhoz, és annyira kényelmetlennek és kellemetlennek lennem, amennyire lehet — hiszen az ember jobban tart barátainak kedvezőtlen véleményétől, mint ellenfeleinek ítéletétől —, hogy egyben beléhelyezkedjem Foucault szellemébe (akit egyébként bírálni fogok), amely az antikvitás szelleme, s amely mindennél inkább retteg a konformizmustól. De nem öncélúan bosszantom önöket: az önök remélhető feszengése és fészkelődése arra kell hogy utaljon: ez a nagy téma kiváltja a kritikai érdeklődésünket, és amikor — ha ugyan sikerül — legyőzzük a félelmünket, valóságos félelemről és valóságos veszedelemről esik szó, a szép pózokon túl.²

Mindenekelőtt két dolgot kell ehhez tisztáznunk: számít-e a nemet mondáskor (a kockázat elvállalásakor), hogy igaz-e, amit állítunk (s hogyan állapítjuk meg ezt a helyzethez illő — elsősorban morális — eljárással); meg azt, mi is az a történelmi kontextus,

amelyben félelem nélkül (vagy a félelmet legyőzve) beszélünk.³

Példánk igen fontos és következményekkel (volt) terhes, és olyan szavakat tartalmaz(ott) baljósan, amelyeknek a pusztá említésével is méltó népszerűtlenséget küzdünk ki magunknak: „Lukács György”, „Ernst Bloch”, „Walter Benjamin”, „zsidók”, „háborúellenesség”, „az intuitív morális határ túllépése”.

Amikor kitört az első világháború, néhányan — igen kevesen — ezt a legtűrhetetlenebb gyalázatnak érezték: az erkölcsi hiba alapesetének, az érvelés kísérlete nélküli önzés diadalának (a magam ügye értékesebb, mint a vetélytársaimé, annál fogva, hogy az én ügyem), amelybe a legpokolibb módon belevegyülnek magasrendű emberi magatartások és pozíciók (áldozatkészség, hősiesség, közösségi érzület, hűség). Ez tönkreteszi mind a régi lovagi erényeket, mind a racionális ítéletalkotás és kalkuláció érdemeit. Három, akkor még teljesen ismeretlen és befolyás nélküli zsidó fiatalember — Lukács Budapestről menekült Heidelbergbe a háborús lelkesedés és a sovinizmus elől, Bloch és Benjamin ugyancsak emiatt Németországból Svájcba — meghozta a legszigorúbb ítéletet a fölnöttek (Simmel, Bergson, Scheler) örjöngése fölött.⁴

Az érdekes — mondhatni: megdöbbentő — közös eleme mindezeknek, hogy Lukács, Bloch, Benjamin egyáltalán nem a racionalista, progresszív, internacionalista fiatalsághoz tartozott (ez utóbbi, különösen a szociáldemokrácia ekkor nemzeti érdeké fogalmazta át az osztályérdeket, majd a forradalom után a birodalmi haderővel szövetségben gyilkolta az antimilitaristákat és internacionalistákat), hanem a legszélsőségebben romantikus, antimodernista művészetfilozófia megalkotói voltak.

Ezt éppen az magyarázza, hogy mit nem féltek kimondani, és miért.

Itt most vázlatosan meg fogjuk különböztetni a félelem nélküli beszédre leselkedő veszedelmek három nagy történelmi típusát, hogy megértsük mind Lukács, Bloch, Benjamin könyörtelen gesztusát, amellyel elvetették koruk eszmei alappilléreit, mind azt, hogy miért lehetett ezt tenniük, s azt, hogy miért tették.

Az első nagy típus — amellyel Michel Foucault is dolgozik — a *polisz* politikai ereje, amellyel először szegül szembe a *parrhészia* (a félelem nélküli beszéd). A poliszban nem volt állam, és nem volt jog. Ott valóságos volt az „egyen” és a „közösség” ellentéte, mert a közösség nem elvont struktúrákból állt, mint később mindig, hanem olyan honpolgárokból, akiknek nem voltak rendi kötelezettségeik, nem voltak alárendelve az államnak — hiszen nem létezett „állam” —, nem voltak kiszolgáltatva patrónusoknak, mert nem kellett dolgozniuk a megélhetésükért, és nem voltak fölötteseik, mert a vezetőket sorsolás útján, kevés időre jelölték ki, és a törvényesség a mindenkori (változó) közakaratot, közvéleményt jelentette. Szókratész a polgártársainak eshetett csak áldozatul, mert kodifikált „hatalom” nem volt, nem lehetett. Platón sem absztrakt jogot követelt, hanem a politikai spontaneitás és a filozófiai elemzésből előálló, igazolt (racionális) metafizikai igazság kombinációját.

Félnie a görögnek a másik görögtől volt tanácsos. Ezt a mintát (*paradeigma*) alkalmazza történelem fölöttien Michel Foucault olyan állapotokra, amelyek között a „hatalom” fogalma abszurd.

A második nagy történelmi típus — Európára egyszerűsítve — a korporatív-prebendális szerkezet, amelyben továbbra sincs különbség a szabad rendű „elitek” rendelkezési hatásköre és a még nem létező elvont jog eszméje között. De a „jog” többféle előfogalma (római magánjog kereskedelmi tranzakciókban, kánonjog stb.) azt írja elő, hogy az érdekelték (a világi és egyházi előkelők) maguk ítélkezzenek. A korporációk „önbíráskodását” mélyreható vallási reformokkal lehetett csak átalakítani tartalmilag: „a törvény” egy jelentésű volt a törvénykező bíróval, hadvezérrel, főpappal: eretnkség, egyházszakadás, vallásháború, új teológia — azaz vérontás, anyagi krízis — volt az ára az igazságosság egyre változó képzetének. Mind az „egyének”, mind a „közösségnek” a maga erkölcsi mivoltában kellett megváltoznia (akárcsak az antikvitásban), hogy a társadalom igazságosabb lehessen. Ez a közerkölcsök javításának költséges és fájdalmas formája: talán ekkor kellett a legjobban félni, hiszen a „nemet mondás” egyben szentségtörés lehetett, evilági és túlvilági szankcióval, amelyet az érdekelték szabtak ki, csöppet se pártatlanul. Mély hit kellett ahhoz, hogy valaki a máglyahalált kockáztassa teológiai véleménye félelem nélküli hangoztatása miatt. Mind a görög *polisz*ban, mind az arisztokratikus-monarchikus-egyházi berendezkedésekben a félelem nélküli nemet mondás *új világot* — valóságosat vagy fikciósat — *tárt föl*. Mivel azokat a berendezkedéseket nem az elvont jog tartotta fenn, a félelem nélküli beszéd *az egészre* kellett hogy vonatkozzék minden előfordulásakor: a közrendűek hivatalviselési joga vagy új vallási közösségek alapítási joga (és tagjaik honpolgári egyenrangúsága) mindenkör új társadalmi rendet involvált, ennyiben lehetett politikai bűncselekménynek tartani. Nagyobb veszedelem, de nagyobb filozófiai esély: nagyobb fölfedezés, nagyobb megújulás, nagyobb eretnkség — és persze nagyobb tévedés esélye.

Amikor a fiatal Lukács, Bloch, Benjamin lelke összetört az első világháború gyalázatától, amely az egykori katonai nemeség már illuzórikus eszményeinek retorikájával álcázta volna a legalantasabb anyagi érdekérvényesítést, csoportos (etnikai) elfogultságot és lovatlanságot, akkor már eleve a lázadás állapotában volt a kapitalizmus racionalizált alapszerkezetével szemben, de még ókori és hűbéri-lovagkori világteremtést (világcsere!) remélt a félelem nélküli beszédétől, amely mindhármuk esetében — a háború előtt — látszólag, de elkerülhetetlenül a művészetre vonatkozott.

Mi ez az alternatíva nélküli racionalizált szerkezet?

Max Weber többszöri összefoglalása szerint: akkor van kapitalizmus, ha a szükségleteket *vállalkozás* révén előállított javakkal fedezik, függetlenül e szükségletek természetétől. *Racionális* kapitalista üzembről akkor beszélünk, ha az üzem működésének célja a nyereség, rentabilitását pedig modern könyvvitellet és mérleg fölállításával ellenőrzik. De ez csak akkor kapitalizmus, ha a legtöbb tranzakció ilyen, ha mindennapi szükségletein-

ket mindig kapitalista módon, politikai szükségleteinket pedig személyes szolgálatok útján (pl. hadkötelezettség) fedezzük. Ez történelmileg általában a Nyugat sajátja volt. A legáltalánosabb előfeltétel a racionális tőkeelszámolás (szükséges, hogy valamennyi dologi termelőeszköz mint szabad rendelkezésű tulajdon legyen elosztva az önálló magánvállalkozások között; szükség van szabad piacra, amelyet pl. rendi kritériumok nem korlátozhatnak, és racionális technikára). A másik előfeltétel a racionális, áttekinthető *jogrendszer*. A harmadik *a szabad munkaerő*.

Amikor a legteljesebb morális összeomlás (a kalkulálhatatlan anyagi érdek és a tetszőleges etnikai csoportok közötti vérszomjas gyűlölködés által irányított irracionális háború) ellen szólt valaki, akkor nem metafizikai vagy hitelvek meghatározta világokat és intermundiumokat talált, hanem egyenértékű, rögzített, kiszámítható és mozdíthatatlan struktúrákat. Ugyanazok az elvek érvényesültek a jogban, a tőkés vállalkozásokban, a közigazgatás hivatalaiban, az egyetemeken és kutatóintézetekben, a művészeti magán- és közgyűjteményekben, a közoktatásban és a családban, az egyházakban és az udvarban, a könyvkiadásban és a sajtóban: csupa racionális, kiszámítható, áttekinthető, jól megformulázott szerkezeti elv, amely között nem lehet választani (hiszen egyformák) — és amely egyáltalán nem akadályozta meg a morális összeomlást.

A megtört szívű lázadóknak nem volt hová fordulniuk — a demokráciához, a fölvilágosodáshoz, a progresszióhoz, a jogállamhoz —, ahogyan most sincs, de az áru és a ráció társadalmi előtti viszonyok valóságosságát is elsodorta az idő.

A megmagyarázhatatlant (az irracionális háborút) szászorosán megmagyarázták, de a félelem nélkül beszélő lázadókat csak hamisítva merték eltüntetni a történelemből. (A lázadók későbbi vakreményei és önárulásai ebben segítségükre voltak a némítóknak.)

A fiatal Lukács Györgynek kerek tíz esztendeje volt saját forradalmának kivételére — a hirtelen megtérés, Saulus/Paulus főleg magyar földön elterjedt téves vagy rosszhiszemű mítosztát jobb lesz elfelejteni⁵ — 1914 és 1924 között. *A regény elmélete*, a *Dosztojevszkij-jegyzetek* és az *Eldologiasodás-tanulmány*⁶ ugyanannak a forradalomnak (a nem romantikus antikapitalizmusnak) három stációja, mint *Az utópia szellemének* első kiadása (1918), „Az erőszak kritikája” (Benjamin, 1921), majd sokkal később a szintén antiromantikusan antikapitalista, bár kihívóan „jobboldali” (már önárulás utáni) főmű „Az eseményről”⁷ (Heidegger).

Mit jelentett ez — és miért fontos — témánk szemszögéből? Mert egyesíti a félelem nélküli beszéd és az alternatívatlanság problematikáját. *A regény elmélete* (és a többi) szakítás az áru és a racionalizáció társadalmával és a „haladó” (exoterikus) Marxszal⁸ — nem igaz, hogy a proletariátus önérdeke, emancipációs küzdelme és az önzetlenség univerzalizmusa egybeesik, ami ugyan nemcsak Marx személyes nézete, hanem maga a szocialista hagyomány —, majd az *Eldologiasodás* összeköti (egy pillanatra) a

gyalázat vehemens elutasítását a két legnagyobb filozófiai pillanattal (görögök, illetve Kanttól Marxig), annak a félelem nélküli kijelentésével, hogy a legnagyobb elmék modernséagelemzései az önvigasz és az élethazugság kombinációi, és hogy a racionalitás vezetett a háború irracionálisához.⁹ A félelem legyőzése nem kezessége az igazságnak, illetve csak külső garanciája: ha nincs félelem nélküli beszéd, akkor az igazság föllelésének az esélye elapad. Lukács — és Bloch — a forradalmi periódusa végén elfogadta a materiális érdeket reprezentáló politikát, abban a hamis hiszemben, hogy a kommunista párt amolyan filozófiai hivatal, nem az 1914-ben összeomlott nemzetközi munkásmozgalom demokrácia nélküli örököse. De ez már nem tartozik történetünkhez. Ami viszont még idetartozik, az nem a „beszámított osztálytudat” (*zugerechnetes Bewußtsein*) kérdése — amelyben a „demokratikus” megoldás helyett (érdek, vágy, szükséglet) Lukácsnál a filozófiai (ha tetszik, „platonista”) megoldás: szerinte az adekvát proletár osztálytudat az eldologiasodást visszavonó filozófiai elmélet, amelyet a ráció képes fölismerni.¹⁰

Michel Foucault végig a *parrhészia* ókori jelentésárnyalatait mutatja be (nagyon érdekesen) idevágó, híres grenoble-i és berkeley-i előadásában,¹¹ és nem különíti el a *tout dire*, a *franc-parler* (a mindent kimondás, az őszinte beszéd, az igazmondás) kategóriáitól, a magunkkal való törődéstől (*epimeleia heautú*), s már az elején kijelenti, hogy a félelem nélküli beszéd előfeltételei: a *démokratia* (azaz az összes honpolgár, senkitől se függő *polisz*polgár állandó politikai részvétele), az *iszégoria* (az egyenlőség, jelesen az egyetemes hivatalképesség) és a *parrhészia* (azaz a politikai beszéd korlátlan, bár nem kockázatmentes szabadsága).¹²

Ezek az előfeltételek már a hellénisztikus-római korban sem állottak fönn, a keresztyén monarchiákban és egyházi rendszerekben még kevésbé, aztán a modern kapitalizmus egymással fölcserélhető, egységes, kalkulálható-áttetsző, írásbeli rendszereiben, amelyekből nincs hová „föllebezni”, s amely alól azok szerint, akik kiváltották a megtört szívű romantikus antikapitalisták megvetését, csak egyetlen kivétel van: *a hadsereg*.¹³

A hadsereg, mondják „a fölnöttek” a tört szívű antimilitaristáknak, az egyetlen intézmény, amely nem az alantas érdekekhez kapcsolódik.¹⁴

Amennyiben Foucault-ra hallgatunk, a filozófia sem alternatíva. Grenoble-ban mondja: „Szókratész nem a *parrhészia* embere, nyilvánvalóan nem [*Socrate n'est pas l'homme de la parrhêsia, manifestement pas*]. Az irónia mint a bemutatás módszere...”¹⁵ A *polisz*demokrácia fogalmi keretéből való kilépés (Platón: *Politeia*, VIII) már nem a *parrhészia* terepe, mert a rögzíthető, racionális „igazság” távoli jövője felé (ha tetszik, Kant felé) kell fordulnia. A *parrhészia* pedig semmi, ha nem szubjektív. (De nem „a magánvaló dologgal” szemben.)

Itt ülünk a putyini orosz állam által kirobbantott, nemzetközi jogot sértő háború napjaiban¹⁶ — amelyet a meghamisított fölvilágosodás nyugati tábora orosz intézmények betiltásával, orosz személyek törvényes indoklás nélküli jogfosztásával, az

orosz kultúra, tudomány, művészet, oktatás nyugati kapcsolatainak megszüntetésével viszonzoz, ezt még lehet talán a régi módon a félelem nélküli beszéd szerény és kockázatos eszközeivel kifogásolni, míg a háborút magát már nem, azt a hazugság végtelenjébe fullasztják —, itt ülünk tehát, egy alkotmány- és törvényellenesen külföldre üldözött egyetem oktatói és diákjai közül, akik magyarul értünk és éppen Budapesten jártunk, a szétrombolt Magyar Tudományos Akadémia egykori kutatói, a szervezett szélsőjobboldal kezére adott „alapítványi” egyetemek hallgatói és tanárai, a demonstratívan semmivé mángorolt színiakadémia külföldön immatrikulált növendékei (freeSZFE) és fizetetlen, el nem ismert tanárai meg korábbi ellenállások őszülő hadirokkantjai; igyekszünk nem félni, és találgatjuk, hogy amiért kockáztat(t)unk, vajon igaz-e.

Erre támaszkodhatunk, ami nem sok.

Ha a kiindulópontunk nem hibás, akkor a félelem nélküli beszéd a pascali fogadás amolyan evilági változata, egyszerre morális minimum, másrészt fölhívás a nonkonformizmus tartalmának a filozófiai vizsgálatára: félelem nélkül kimondott — népszerűtlen és veszélyes — állítások tévesek lehetnek; nemcsak a megtorlás, hanem a tévedés, sőt: erkölcsi hiba lehetősége is fönnáll. A félelem nélküli beszéddel nem szerzünk örök dicsőséget, csak bizonytalan, ideiglenes és vitatott *szabadságot*. Mindenestre ez is több, mint amennyink van.¹⁷

Jegyzetek

^[1] Ez a szöveg (rövid verzió) — a jegyzetek nélkül — előadásként hangzott el 2022. március 16-án az OSA, a freeSZFE és a Litera közös, „Félelem nélkül” c. rendezvényén (ez a https://felelemnelkul.org/ sorozat első darabja volt) Budapesten.

^[2] Az európai hagyomány a tisztesség és az erkölcsi bátorság mellett a bölcseséget is nagyra becsüli, amelynek más az eredete: *timor Domini principium sapientiae*, Proverbia 1:7; Károli Gáspár fordításában: „Az Úrnak félelme feje a bölcsességnek”, Példabeszédek 1,7. (Ld. Orlando di Lasso 16. motettáját, 1594, https://www.prestomusic.com/classical/works/136649--lassus-timor-domini-principium-sapientiae/browse.) Az istenfélő ember nem beszélhet félelem nélkül, hiszen az ő kötelessége nemcsak az igazmondás, hanem a hűség is (a hit: hűség Istenhez); a bűn ellentéte a hit, s joggal félünk tőle, hogy bűnt követünk el, amiért megbűnhődünk, a hit föltétele pedig az, hogy szeressük az Urat teljes szívünkben és teljes lelkünkben; istenfélelem, hit, szeretet nélkül beszélni nem bölcs dolog. A bölcs ember nem a saját (bármennyire alátámasztott, bizonyított) nézetéhez ragaszkodik, hanem ahhoz, amit a Megváltó gondolatának vél, így kerül el a tévedést, amely a bizonyítás ellenére is lehetséges. Ezért a *parrhészia* embere rendszerint nem bölcs, ugyanakkor a bölcs nem áll szemben a szabadsággal, csak a szabadságkritériumai másak, mint azokéi a világiakéi, akik nem mernek félni.

^[3] Érdekes módon Foucault erről történetfilozófiailag nem nagyon ad elemzést; még visszatérünk rá, hogy miért. A „morális eljárás” kísérleti: az őszinteség, a bátorság (a kockázatvállalás nagysága, társadalmi súlya), az igazságra való törekvés kipróbálása. A Foucault által szem előtt tartott antikvitásban, a *polisz*ban — ahol az „állami” típusú szabályozást a senkinek formálisan alá nem vetett poliszpolgárok közvetlen kapcsolatai helyettesítették, nagy gond volt a *hizelgés* mint az „előmenetel” módszere (aggasztotta a patríciusokat). Ezért a szegényebbek „szemetelenségét” igenis értékelték — ezt nagyon szemléletesen mutatja be Foucault —, mert innen tudhatták az előkelők, hogy hol áll a „közvélemény”.

cia közös műve volt). Az új német remilitarizálás (ld. pl. https://www.freitag.de/autoren/jaugstein/gigantisches-ruestungspaket-ist-gefahrlicher-irrweg) ennek a bizonytalan és gyakran képmutató kivételnek vet véget, és állítja helyre — szimbolikusan is — a rendszer egységét, amely a Harmadik Birodalom legyőzetésekor megingott. (Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata s a belőle származtatott egyezségokmányok és szerződések — egészen a Helsinki Egyezményig — kellett volna, hogy megalapozzák „az európai demokráciát”, a három német állam és a jogvédő csoportok, disszidenciák, egyet-nem-értések, félelem nélküli beszédek „konkrét” példamutatása mellett. Ez a mítosz az orosz-ukrán háború alatt elhalványulni látszik. Ehelyett az a jellemző, hogy Londonban a National Gallery Degas „Orosz táncosnők” c. képét átkereszteli „Ukrán táncosnők”-re https://www.theguardian.com/artanddesign/2022/apr/03/national-gallery-renames-degas-russian-dancers-as-ukrainian-dancers. Ez nem 1945-re, hanem 1914-re emlékeztet. Mindeközben az Egyesült Államok a történelem legnagyobb katonai költségvetését fogadja el https://theintercept.com/2022/04/01/russia-ukraine-proxy-war-washington-diplomacy/.) Vö. Yves Engler cikkével: https://socialistproject.ca/2022/04/canadas-history-of-promoting-anti-russian-ukrainian-nationalism/.

¹⁵ *I. m., 57.*

¹⁶ A tiltott támadó háborút most csakugyan az orosz állam robbantotta ki, s ezzel morális hátrányba került. Ugyanakkor természetesen a konfliktusnak van előtörténete (ld. pl. Jörg Kronauer: „Go East!”, *konkret*, 3/2022, 12-16; vö. JustIn Monday: „Geisterimperialismus”, *konkret*, 4/2022, 20-23; Lars Quadfasel: „Gegen Bescheidwisserei”, uo., 23-26), amelyben a nyugati terjeszkedési („geopolitikai”) törekvések is szerepet játszanak. Magának a háborúnak, a szenvedésnek, a szenvedés ábrázolásának a kritikája azonban alábbhagyott. (A háborús fotográfia elemzéséről ld. ezt a kitűnő, ám divatjamúlt és népszerűtlen könyvet: Susan Sontag: *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 2003: a szenvedéssel kapcsolatos ambivalenciák legfőbb típusainak esztétikai és morális lajstromozása. Sontag fölfigyelt rá, hogy Platón [*Politeia*, IV] a „mentális funkció” három részre osztja — ész, harag/főlháborodás, vágy —, és a vágy hatalmát nem a kézenfekvő szexuális példával illusztrálja, hanem Leontiosz történetével, aki útban hazafelé Pireuszból meglátta néhány bűnöző friss holttestét, akik mellett még ott állt a hóhér; eltakarta a szemét, de a vágy túl erős volt, odarohant hozzájuk, s ezt kiáltotta: „Szóval itt vagytok, átkozottak, lakmározatok ebből a szép látványból.” *I. m.*, 96-97. Sontag, aki köztudomásúlag ott volt Sarajevóban a szerb „ostrom” [tömeggyilkosság] alatt, fölidézi, hogy valamelyik híres amerikai fotográfus kiállította a városban a Boszniában és a Szomáliában készült háborús fényképeit, ami tiltakozást váltott ki — akkor és ott! —, mert „mi európaiak vagyunk!”.)

¹⁷ A szabadság színpada a néha „társadalom”-nak nevezett nép. Illetve a színháza, hiszen a nézőtér, a színészek, a rendezők, a sűgők, a díszlet- és jelmeztervezők, a muzikusok, a jegyszedők is a nép. Itt próbálják ki az erkölcsi procedúrákat, itt dől el, hogy mi lesz a félelem nélküli beszéd következménye — meg persze az is, hogy ki az ember (a nép tagja, a *politész*, a tevékeny és független ember, hiszen ezen múlik minden) —, és hogy miképpen döntenek el, hogy kellett-e félni vagy sem. „Valamely nép *csak* akkor nép, ha istenének keresése közben a saját történelme lesz az osztályrésze, ha az istent maga fölé gyömöszöli, s így visszahelyezi a létbe. Csak ekkor kerülheti el a vesztélyt, hogy maga körül forogjon, s hogy mibenlétének föltételeit a maga *föltételneként* [abszolútumaként] bálványozza szét. [...] A nép lényege a *magához* illőnek [Sichgehörende] a történetiségében alapozódik az istenhez tartozásból [aus der Zugehörigkeit]. Az eseményből, amelyben ez az odatartozás történelmileg alapozódik, pattan ki annak a megalapozása, vajon miért tartozik alapszóval mondva a történelemhez, a földhöz az »élet« és a test, a nemzés és a nem [Geschlecht], a törzs, s amelyek a maguk nemében [in ihrer Weise] újra magukba veszik a történelmet, s így most kézhez állnak a föld és a világ viaskodásában, viszi őket a benső szűgyen, hogy föltétlenné legyenek. Mert a lényegük bizony, habár a viaskodáson bévül van, közel áll az eseményhez.” (Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, id. kiad., §251, 399.) „Az utolsó isten jövendöbeljei [die Zukünftigen des letzten Gottes] ennek a viaskodásnak a megvívásában kivívják az eseményt, és a legmesszibb visszapillantásban a legnagyobbra, amit valaha megalkottak, mint a lét egyszerűségére és egyedülállóságára emlékeznek.” (Uo., §252, 399.) „Az utolsó isten nem a vég, hanem a

történelmünk mérhetetlen lehetőségeinek másik kezdete. Az ő kedvéért a mostanáig tartó történelem nem érhet véget, hanem végét vetni.” (Uo., §256, 411.) Heidegger a kései műveiben sorra minden reménytel kecsesgetőt lerombol, különösen a természetfölöttit, az ideát, az intellektuálisat, a racionalist, a fogalmi, majd a léter, az igazat, a teljest, a szubjektum-objektumot, a közöset (*koinon*, amit *ideának* vagy *eidosznak* tart). A „mesterkedéshez”, a „csinálmányossághoz” (*Machenschaft*) sorolja a „kultúrát” és az „értéket”, s akárcsak a fiatal Lukács, hamisságnak és megalkuvásnak véli, ha a tárgyisághoz külsőlegesen morált („értéket”) társítunk, amivel a dologi megmarad dologinak, és az erkölcsi törekvés hamisnak. Ám az a kérdés, mi az, ami csakugyan dologi, amihez képest „az érték” és „a kultúra” valóban külső. (Miért volt illúzió a *Sein und Zeit*?...) Heidegger egyszerűen megtagadja a választ: „Das Seyn — nichts Göttliches, nichts Eenschliches, nichts Weltliches, nichts Erdhathes — und doch Allem in Einem das Inzwischen — unerklärbar, wirkungslos, außerhalb von Macht und Ohnmacht west das Seyn.” (Heidegger: *Besinnung* [1938-39], szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe*, 66, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1997, §16, 83.) A *Seyn* nem *Sein* — azaz a lét mint általánosság —, meglepő módon erőtlén és hatástalan, tehát nem valami végső, megváltó kifogás. Heidegger ezt megtagadja olvasóitól, „a ritkáktól és kevesektől”. Mert hogy az nem nagy fölfedezés, hogy a technika, a gép dologi: hiszen a „dologi” eszméje eleve a technikából származik, nem úgy objektum, mint a klasszikus filozófiában a természet volt: előállított, használatos, származékos, módosítható-avuló, az emberi furfang terméke, második természeté nyilvánítása merőben tévedés, nem több. Tehát a „dologi”-ban nagyon is benne van az intellektus, a fogalmiság, a találékony képzelőerő. Heidegger ezért arra gyanakszik, hogy maga az intellektus, a fogalmiság, a képzelőerő dologi. S tehát amennyiben „az értékkel” és „a kultúrával” földísztett dologiság, amelyben megnyilvánul az intellektus stb. lényege — amely nem különbözik a technikai tárgyiságtól! — voltaképpen az a színház, ahol a nép néppé lesz, akkor minden tisztességes morális beszédmód (legjobb esetben) öncsalás. Lukács ezt kapitalizmusnak nevezi, Heidegger „Sein”-nak: szerinte először Szókratész és Platón emeli a középpontba az eldologiasodott fogalmat mint „a Jő”-t (tehát „értékkel” díszíti föl a „dologi”), vagyis az eldologiasodás már akkor lerombolja a *polisz* hősi korszakát. Az ember mint természet (harcos és szerető) ártatlansága — mondhatjuk Nietzsche nyomán — a fogalmivá dologiasított moralitás áldozatául esik, amivel romlásnak indul a nagyság. Ezért a filozófiának az lenne a dolga, hogy a csinálmányt lehetővé tévő fogalmiságról — beleértve a minden tulajdonságtól megfosztott ki-mondhatatlant, a „Seyn”-t, amelynek egyetlen tulajdonságát sem nevezhetjük meg — lenyesse a szentség odakozmált visszfényét, azaz a filozófiát magát. Ez az idősödő Heidegger kietlen, egyhangú, engesztelhetetlen, tragikus programja. Semmi nem marad életben, mert semmi nem is élt. // *Innen névze* a szabadság kérdése nagyrészt álprobléma. Heidegger követői a ráció, a morál, a *tekbné* zsarnoksága ellen fordultak — ez volt az *œuvre* egyik vonzó sajátossága, bár ez így egyszerűsítés —, s ennek a következménye a fogalmiságnak stb. mint viselkedést szabályozó praxisnak a meggyanúsítása. Heidegger nem azt mondja, hogy a platonizmus az eldologiasodás *oka*, de azt igen, hogy párhuzamos jelenség. Minden metafizika (beleértve a *Sein und Zeit*ot) a tárgyiság leple, amelytől le kell róla ráncigálni. Szókratész halála — bár részben félreértésen alapuló baleset — nyilván a közösség önvédelme, amelynek az isteneit a nyitott végű argumentum, a megjósolhatatlan végkimenetelű vita, az igazolási kényszer, az irónia, a mítosz szétporlasztása helyettesíti, s amelyet bánt, hogy a hagyományos erényeket tiszteltre méltónak, de csak konvenciónak — hasznos konvenciónak — tekintik. Meg örömforrásnak és a diskurzus konszenzuális „*koinon*”-jának, közösének. Heidegger és Foucault is megfelelnek róla, hogy a mítoszok (beleértve az istenekről szóló mítoszokat) konvencionálisnak számítottak a *polisz*ban, nem úgy, mint a zsidó Bibliában vagy a középkorban. (Vö. Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?* [1983], Párizs: Poche, 2004.) Ezért válhatik el az igazság és az igazmondás a foucault-i *parrhésziában*. A problémát a modern pluralizmus és tolerancia hívei úgy oldják meg, hogy a téves kijelentésért se kelljen lakolni: ne kelljen félnie senkinek. S így az elveikért meg az igazmondás (öszinteség, autenticitás) jogáért kockázatot és áldozatot vállaló emberek erényesek, függetlenül kijelentésük tartalmától. Ennyiben Foucault hűségesnek bizonyul az antiszókratikus-antiplatonista hagyományhoz. Talál közöset az antikvitás és a kései kapitalizmus konstrukciójában, mindabban, ami minden hatalomgyakorlásban közösnek tetszik. Itt viszont ellentmond önmagának, mert antipla-

tonistának ne legyenek halhatatlan fogalmai. Heidegger következetesebb, mert neki a végén már egyáltalán nincsenek fogalmai. // A szubjektivitásától megfosztott személy katalizmjának az oka Heideggernél a filozófiából (a nyugati metafizikából) eredő racionalitás (természetesen Nietzsche-nél is); az európai filozófiai hagyományban a racionalitás fölszabadulás a szenvedély (és a szenvedélytől elhomályosított elme), az érzékek, a test, a vágy, az anyagiasság, az önzés igája alól (ami nem azonos a keresztény hagyománnyal, de párhuzamos vele: nem egészen „platonizmus a köznépnek”, hiszen a platonizmus nem eszkatologikus és nem apokaliptikus). A „nem jó élet” Platónnál azért nem szabad, mert téves; a politikai szabadság előföltétel (*polisz*): a politikai szabadság ellentétbe keveredik saját magával, szabad döntésnek tetszik, ami vágyvezérelt indulat. A *polisz*polgár, honpolgár látszatra azt teszi, amit akar (az előföltétel fönnáll), csak amikor szabadon dönt, akkor már nem szabad, ott van még és már „a barlang” félhomályában. // Walter Benjamin esszéjét („Zur Kritik der Gewalt”, i. h.) paradoxálisan megihleti Georges Sorel, aki a mítoszt (amelyet a jelenkorban is hatóerőnek tart, függetlenül meglévő vagy hiányzó teológiai tartalmától) eszköznek tekinti, amellyel hatni lehet a jelenre, a mítoszt maga egészében. Nem érdekes, hogy helytálló-e, a fontos az, hogy hatékony instrumentuma-e a proletariátusnak az osztályháborúban („Il faut juger les mythes comme des moyens d’agir sur le présent; toute discussion sur la manière de les appliquer matériellement sur le cours de l’histoire est dépourvue de sens. *C’est l’ensemble du mythe qui importe seul*; ses parties n’offrent d’intérêt que par le relief qu’ils donnent à l’idée contenue dans la construction. [...]Ez akkor érvényes, ha] s’il [a mítosz] a admis, d’une manière parfaite, toutes les aspirations du socialisme...” (Georges Sorel: *Reflexions sur la violence* [1908], Párizs: Éditions du Seuil, 1990, 119.) A lényeg (a mítosz ez esetben az általános sztrájk, sőt: világsztrájk, politikai sztrájk mítosz), hogy a forradalmi szindikalizmus (mivel a marxizmusnak *nem volt* eredeti, önálló politikai filozófiája, csak az első világháború alatti és utáni marxista nemzedék teremtett ilyet: Lukács, Gramsci, Korsch; Marx és Engels *még nem* — tehát most már *van* —, így aztán a szindikalizmus a marxizmus egyik legitím variánsa) nem a racionálisan (filozófiai elmélet által) kontrollált, igazságigényű föltevésre alapítja tanait: az a jó mítosz, amely a kapitalizmust roncsoló proletárforradalomnak hasznos (ld. a termelők erkölcséről szóló nagyszerű VII. fejezetet, uo., 217-256). // Benjamin mindenképpen el akarja kerülni, hogy a jog fogalmát a cél-eszköz relációban képzeljük el, mert ez maga az erkölcselenség. Éppen ez a mítosz elvetendő szerepe, amely a jogteremtő és jogfönntartó erőszak korolláriuma. Megkülönbözteti a mitikus erőszakot (amely elérheti a büntelenséget, vö. uo., 203) az isteni erőszaktól, amely nem jogalapító és nem jogfönntartó és nem jogszolgáltató. „Az erőszak kritikája nem más, mint történetének filozófiája.” (Uo., 202. Vö. Werner Hamacher: „Das Theologisch-politische Fragment”, Axel Honneth: „Zur Kritik der Gewalt”, in: *Benjamin-Handbuch*, szerk. Burkhard Lindner, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2011, 175-192, 193-209.) Ugyanakkor ez nem a természetjogi gondolatmenet párhuzama, hanem a messianizmus megalapozása, a teokrácia kizárásával. Ez utóbbi inherens része az 1917-i és 1919-i forradalom világlátásának és utópiájának, amelyben — Benjamin szerint — Ernst Bloch nem részes. A bűn és a büntetés ebbe a fogalmi konstrukcióba nem illeszthető be, tehát még a forradalmi rendfogalom se. // A fiatal Lukács becsülte Sorelt, ameddig a marxizmus primér alakja a II. Internacionálé — főleg a nagy hatalmú német-osztrák szociáldemokrácia — neki (és mindenkinek) a pozitívista-naturalista elméleti gyakorlattal kiegészített, antifilozófiai konstrukciót jelentette volt, osztályharcos és etatista ideológiával. Bloch és Benjamin a vallás analogonjaként fogta föl a kommunista forradalmat, s anatómát mondott ki (implicite) a szociáldemokrata és bolsevik „gazdasági materializmusra”. Erre Lukácsnak — ő akkor már átesett Kierkegaard-on és Dosztojevszkijen — nem volt szüksége: ő a forradalmat a klasszikus filozófia (jelesül a német idealizmus) folytatásának látta. (Nemcsak ő, hanem Carl Schmitt is, aki 1933. január 30-a, a *Machtergreifung* körül mondta: Hegel halott.) Mint tudjuk, az összes variáns vereséget szenvedett; a proletariátus jelentős részét az ellenfélnek sikerült mozgósítania, őt segítette akaratlanul a mítosz és teória nélkül maradt munkásmozgalom; a munkásszervezetek vezetőinek sem a mítosz, sem a teória (politikai teológia) nem kellett. (Vö. TGM: „Várakozás a forradalomra”, https://merce.hu/2021/06/05/tgm-varakozas-a-forradalomra/) // Heidegger azt mondja, hogy a *filozófia története mint filozófia* utójára Hegelnél volt lehetséges. Nem lehetetlen, hogy ez így van. Heidegger kései művében soha nincsenek kivételek. Azt, hogy esetleg még sincs így, be kellene bizonyítani.

