

KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA SZEKCIÓ

A szekció elnöke: Sutyák Tibor (SZTE BTK)

A szekció szervezője: Eged Dalma (SZTE BTK)

1. Erdélyi Katalin: A találkozás motivációi Martin Buber etikájában

(MA hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)

Az etikátörténet újra és újra felmerülő kérdése, hogy a nem-preskriptív etikák milyen motivációkat képesek megnevezni az erkölcsi cselekvések mozgatójaként. Előadásomban elsősorban a fent említett kérdés alapján vizsgálom Martin Buber elméletét, amely önmagát szigorúan nem-előírónak nevezi meg, viszont a felelősség és a választás fogalmainak központi jelentősége egy dialektikus szerkezetű, nem explicit deontológikus etika értelmezési lehetőségeit vetik fel.

Martin Buber perszonalista filozófiájának középpontjában a személy, a személyközi viszonyok minősége és azok genezise áll. Még helyesebben fogalmazunk, ha személy fogalom helyett elsőként a tágabb Én fogalmat vezetjük be, hiszen Bubernél az Én kétarcúsága – ego és személy kettős jellege – minden emberi cselekvés kiindulópontja. Buber számára nem a Világ bír kettős jelleggel, nincsenek jelenségek és a jelenségeknek alapul szolgáló dolgok, ahogy azt a kanti kritikai filozófiából ismerjük, hanem maga az Énünk az, aki eltárgyasít és megszemélyesít egyszerre.

A két eltérő struktúrát mutató Én egyikét nevezhetjük csak tudatformának, hiszen csak az Én-Az viszonyban feltárulkozó Én rendelkezik a megismerés tapasztalati és egyszerre részleges karakterével. Az Én-Te viszony a perszonalitás és mindazonáltal az irracionális aktusa. Irracionális, amennyiben a ráció spontán módon tárgyiasító és kategória képző. Ez a színről színre látás eseménye, amelyben nincs jelen a megismerés részlegessége, s mivel megismerni csak részeket lehet, így a találkozás, mint a Te egészként feltűnő jelensége, szükségszerűen a tapasztalaton túli is, tehát transzcendencia.

Buber az etikai helyzetet ebbe a kiszámíthatatlan, transzcendens szituációba helyezi. Ez az aktus azonban paradoxonokkal teli, amelyeket Buber szándékosan nem is akar feloldani, hiszen szerinte az ellentmondás és kettősség az emberi létmód szükségszerű sajátja. Az Én-Te viszony nem fenntartható, szükségképpen a megszemélyesítésből eltárgyasítás

lesz, a tapasztalati világból pedig újra és újra kiemelkedik az alteritás és a vele való találkozás leírhatatlan, de megszólítással életre hívható szférája.

A találkozás szituációja Buber szerint nem az Én feladását igényli, viszont az *Én-Te* *Én*-jének egy megváltozott természete van. Buber így ír erről: „az Én, ahogyan minden viszonyhoz, úgy a legmagasabbhoz is nélkülözhetetlen, hiszen a viszony csak Én és Te között történhet, feladást feltételez tehát, de nem az Én feladását, hanem azon hamis ön-állítási ösztönét, mely az embert a viszony megbízhatatlan, nem szilárd, nem tartós, áttekinthetetlen, veszélyes világából a dolgok birtoklásába menekíti.” (*Én és Te*, 93. o.)

Az előbbi idézetben is tetten érhető a *találkozás-tapasztalás* dialektikájának legerősebb paradoxonja. Mivel motiválható az Én, hogy belépjen az alteritás körébe és válassza a *Másikat*? Mi a motiváció a *Másikkal* való viszonyba lépéssel együtt járó végtelen kiszámíthatatlanság, a *Másik* kölcsönös választásának való kitettség választásában? Minden *Az Te*-ként való feltűnése kiszakítja az *Én*-t az *Én-Az* világból és megtöri annak totális rendjét. A *Te* felzaklat, mert nem lehet rajta alkalmazni az oksági viszony szabályait. Buber szerint a *Másikkal* való találkozás csak akkor jön létre, ha a *Másik* is választja az *Én*-t, ha kölcsönösen *Te*-t mondanak.

A szabad választásnak központi szerepet szán Buber, míg meghagyja a kegyelem játéktérét is. Az utóbbiról azt írja, hogy ezt nem lehet „akarni” vagy „keresni”, csak megkapni, így az *Én*-nek nem is feladata, hogy a találkozás ezen aspektusánál időzzön. Amivel az *Én*nek el kell számolnia, amiért felelősséggel tartozik, az a választás, amellyel belép a találkozás viszonyába, amelyben a másikat se nem tárgyának, de – ahogy a kanti maximából ismerjük – még csak nem is céljának tekinti. De kinek is felelős ezzel a választással?

Előadásom tézise, hogy a buberi *Én-Te* interperszonális kapcsolat választásában felmerülő *felelősség* is kettős természetű. Egyfelől felelősség a *Másikért*, a *Másik* teljességében való kiszolgáltatottságában, hogy bármelyik pillanatban újra *Az*-zá tehetem, megszüntetve ezzel azt a találkozást, amely a tárgyiasító létmód elszakíttottság tapasztalatából a találkozás *a priori* vágyát, a *kontaktusösztönt* beteljesítő aktusához vezet. Másfelől az *Én* felelőssége az *Én*-ért: a személy a találkozásban válik személlyé, amely találkozásba való felelősségteljes belépés sejtelmes módon az általános erkölcsi döntésekben való választásait is segíti. Egyfajta erkölcsi nevelhetőség ez (szándékosan nem a racionalizmus kifejezést használva): ha az *Én* a találkozásban megéli a választást és a felelősséget, akkor hajlamosabb lesz arra, hogy újra és újra igent mondjon a *Másikkal* való találkozásra. A találkozás tehát

bizonyos személyiségalkotó-fejlesztő vonatkozásokkal is bír, amelyben az *Én*-nek önmagáért való felelőssége is, hogy hajlamossá váljon a találkozásra, annak lehetőségének felismerésére.

A buberi dialektika „sötét pontjai” közül az egyik az *Én*-Az és *Én*-Te közötti átmenet. Ha valóban olyan hirtelen és nyomtalanul változik egyik viszony a másikká, ahogyan azt Buber leírja, akkor perszónáfilozófiájában ez a legtragikusabb és egyszerre legemberibb momentum. Az *Én*, aki kiszakadva a kalkulatív és kategorizálható, biztonságos *Én*-Az szférából találkozik a Másikkal és a találkozásban saját magával is, mint a megismerés *Én*-nel és mint a Másik által kölcsönösen megszólított *Te* –vel egyszerre. Olyan ez, mint egy lélegzet visszafojtott kötélranc, *Én* és *Te* egymással szemben állása, ahol egy rossz lépés és mindketten visszazuhannak az eltárgyasításba.

A találkozás kimenetele még annál is fontosabb az *Én* számára, mint amennyire azt Buber hangsúlyozza: bár szükségszerű az *Te* újra *Az*-zá válása, egyáltalán nem mellékes, hogy mi az, amit a tapasztalhatatlanságból és leírhatatlanságból fel tud idézni immár leírhatóként az *Az*-világban való eszmélésekor. A kérdés, hogy mi is történik a találkozás után és mely hatásai lehetnek az *Én*-Az viszonyra, az emberi cselekvés hétköznapi állapotára.

2. Prokk Balázs: A Másik alakja a szubjektivitásban és a felelősségben

(MA hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)

A Másikkal szembeni alapvető viszonyom: a Másikért viselt felelősség – röviden így lehetne megragadni Emmanuel Lévinas etikai gondolkodásának összefoglaló tézisé.

Előadásom fókuszpontjában Emmanuel Lévinas gondolkodói életútjának második fő művében a *Másként, mint lenni, avagy túl a léten* című munkájában kidolgozott felelősség fogalmat szeretném elemezni a Másik alakján keresztül. Itt a Másiknak kettős szerepe van, alakja a személyközi viszonyainkban, valamint a szubjektumon belül is megfigyelhető.

A Másiknak a személyközi szférában betöltött szerepét Lévinas maga is két forrásra vezeti vissza. A fenomenológiai áramlatból elsősorban Husserl és Sartre alteritás elméletére figyelt. Ezzel párhuzamosan a dialógusfilozófiából Buber gondolataiban találta meg azt, amit a fenomenológia irányzatban hiányolt. Lévinas egyik tendenciával sem elégedett meg maradéktalanul. A fenomenológia alter-Ego elméletei számára túlságosan tárgyiasító jelleget öltenek, mivel ezen teóriáknak nincsen szeme a Másik radikális másságára. Buber elméletében pedig a misztikus egybeolvadást látja fenyegetőnek. Így, saját elméletében a

nyitott szubjektivitás egy eredendő passzivitással társul, amely nem tud összeolvadni a Másikkal, de minden tétével eredendően felelősséget vállal érte.

A Másikhoz való közelség magában a szubjektumban az interperszonális viszonyal analóg mintázatot mutat fel. Ez hasonlóan Hegel *A szellem fenomenológiájának* Öntudat fejezetében feltárt – elismerés-modellben jól kidomborodó – dialektikában egy megkettőződésre utal. Lévinasnál azonban nem egy Szolga tűnik fel, hanem egy Fogoly / Tűsz. Számos hasonlóságon túl, azonban le kell szögezzük, hogy a lévinasi Tűsz nem egy elismerés-modellben szerepel, hanem egy felelősségvállalás-modellben. Amelyben, a szolgálatot, mint a fáradságos munka méltóságát hangsúlyozza ki.

A Szubjektumban megbúvó Másik alakját Lévinas a Pszichébe helyezi, amely Másik a szubjektivitáson belül egyszerre Önmaga és a Vádlott: „Ugyanaz a Másikért, a Másik által Ugyanaz.” (*Másként, mint lenni III./3.*)

A Vádlott és az Önmaga ugyanazon szerep két oldala. Egyik oldalon a megvádolni igéje áll: *accusare*, a túloldalon pedig az Én *accusativusa*. Lévinas ezt a nyelvi jelenséget játssza tovább akkor is, amikor már nem az Én, hanem a „*soi*” / a „*Sich*” beszél.

A passzivitás felfokozott kihangsúlyozása nem csak a kiszolgálásra vezethető vissza. Sőt, megfontolandó a gondolat miszerint, a hegeli elismerés-modell és a lévinasi felelősségvállalás-modell ugyanazon társadalmi helyzeteinknek egyik, illetve másik oldalról történő leírása. Például, az egyik oldalon a gyermek, amely alávetett szolgaként küzd a szülői elismerésért, s a másik oldalon a szülő, aki végtelenül felelős – tűszként felel a gyermekéért.

Előadásom fő részében arra keresem a választ, hogy, milyen rokon vonásokat mutat a lévinasi elmélet Hegelével. Valamint, hogy milyen nézőpontból lehetne a két elméletet egymás komplementereiként kezelni. Csak akkor olvashatjuk Lévinas munkáit helyesen, ha a Másikért vállalt felelősségben végtelenül komolyan vesszük elméletének társadalmi, avagy sorsközösségi dimenzióját. Ehhez előadásomban, Tengelyi László oly alapvető értelmezése mellett, és azzal összhangban Steffen Herrmann gondolatmenetére kívánok támaszkodni.

3. Horváth Dávid: Egy heideggeri felelősségvállalás története

(MA hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)

Előadásomban Heidegger felelet és felelősség tematikájában előadott vélekedéseire helyezném a hangsúlyt. Gondolatmenetemben támaszkodni igyekszem elsősorban Francois Raffoul *The Origins of Responsibility* című művére, de Derrida hasonló irányú

megjegyzéseire szintúgy. Heidegger gondolkodói pályáján az első benyomásainkkal ellentétben a felelősség fogalma igen fontos helyet foglal el. Szinte valamennyi kései, a fordulat utáni műnek állandóan visszatérő eleme egy minket megragadó (*anfängliche*) *Zuspruch* és az erre adandó *Entsprechung*, mint felelet, felelősségvállalás. Azonban ez, mint arra a *Humanizmus levél* is utal, nem jelenti azt, hogy Heidegger filozófiáját egy hagyományos értelemben vett etikai gondolkodásnak nevezhetnénk. Heidegger minden etika gyökeréhez szeretne visszalépni, egy olyan kezdeti megszólításhoz, megszólításban-tartózkodáshoz, amelyre minden gondolkodói megnyilvánulás csak válaszként érkezhetsz. Heidegger Lévinashoz hasonlóan egy eredeti görög értelemben vett *éthosz*t minden ontológia alapjának tart. Egy ilyen *éthosz* azonban – Lévinassal ellentétében – nem közvetlenül a létezőhöz kötött, hanem a lét fényénél való tartózkodást (*Aufenthalt*), benne-állást jelent. E nélkül a létben való benne-állás, léttel való viszony nélkül a létet a létező felől elgondoló ontológia elképzelhetetlen volna. E gondolat előadásomban majd fontos szerepet kaphat, amikor kísérletet teszek Lévinas és Heidegger „ontológia-előttésének” összehasonlítására.

Előadásomban továbbá Heidegger életművének Karl Löwith szerinti két részre tagolhatóságát/tagolhatatlanságát kívánom a felelet (*Antwort*) és a felelősség (*Überantwortung*) témakörén keresztül megvizsgálni. Löwith szerint a korai, elsősorban a *Lét és idő* Heideggerénél a lelkiismereti felhívás – mint megszólítás – még egy bizonyos értelemben vett „belső” felől érkezik. A *Dasein* tulajdonképpen Önmaga hívja fel magát az inautentikus lét-mód elhagyására és önmaga *schuldig-sein*-jének elvállalására. Löwith szerint azonban a kései Heideggernél – az általunk fentebb elmondottakkal összhangban – ez a felhívó, megszólító már egy „külső” entitás lesz, jelesen a lét. Löwith bár kihangsúlyozza, hogy mindkét esetben e megszólításra adott autentikus válasz nem más, mint az *Entschlossenheit*, amely egy bizonyos értelemben véve a felelősség-vállalással rokon, azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy a szabadság az utóbbi esetével kevésbé látszik összepárosíthatónak. Ennek mentén pedig igen komoly eltérések rajzolódnak ki a két *Entschlossenheit*-fogalom között Löwith szerint. Az azonban, hogy mennyiben tekinthető új elemnek a *Lét és idő* Heideggeréhez képest egy „külső” megjelenése, ez előadásom egyik fő kérdését képezi. Terveim szerint amelletz fogok érvelni, hogy az adós-lét (*schuldig-sein*) alaposabb végiggondolása (ilyenre vállalkozott a kései Heidegger *Lét és idő*re vonatkozó kései kommentárjaiban) mentén már a *Lét és idő* *Dasein*ja is egy „külső” felől tűnik meghatározottnak lenni.

Arra az állandóan visszatérő kritikára is ki szeretnék térni, melyet elsősorban Lévinas nyomán szokás megfogalmazni Heideggerrel szemben. Ez a kritika abban áll, hogy a

heideggeri *Mit-sein* kevésbé alkalmas egy abszolút Másikkal, mint egy totalizálhatatlan idegennel való, minden etika alapját képező találkozás leírására. Előadásomban ezt a kérdéskört Raffoul segítségével kívánom körbejárni, és igyekszem azt kimutatni, hogy a Dasein, mint *In-der-Welt-Sein* (és ebből fakadóan már mindig *Mit-sein*) a maga Dasein-létének – mely létnek soha sem ő a létrehozója, és ily módon mindenkor adós (*schuldig*) marad valakinek, valaminek – elvállalásával a másokért, mint az idegen Daseinokért való felelősség vállalás mozzanatát is megteszi.

4. Boros Bianka: Önállóság a függőségben. Nicolai Hartmann szabadságtana – Hartmann és a realizmus (fiatal posztdoktor kutató, Bergische Universität Wuppertal, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)

Disszertációmát Tengelyi László témavezetésével írtam és 2014. június 26-án védtem meg Wuppertalban a Bergische Universität-en. Az írás nemrég önálló könyvként is megjelent *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre* címmel. A dolgozat a hartmanni szabadságkoncepció egészét kívánja feltárni, a szabadság jelentésárnyalatait vizsgálva mind az általános rétegelmélet nyújtotta keretek közt, mind a speciális tudományterületek esetében. A heideggeri állásponttal szemben, mely szerint egy rétegontológiailag megalapozott szabadságkoncepció szükségképpen körkörös bizonyítást tartalmaz, írásom mellett érvel, hogy a rétegépítmény és szabadság közötti összefüggésből mindenekelőtt egy *circulus fructuosus*, egy hosszú és informatív kör adódik.

Ennek értelmében a rétegontológia a maga általánosságával nemhogy nem üresíti ki a szabadság fogalmát, hanem épp azt az elméleti keretet biztosítja, mely a szabadságot egy teljesen determinált világban bármely létezőt illetően leírhatóvá és vizsgálhatóvá teszi. A hartmanni rétegelmélet – bár eleve magában hordoz egy bizonyos típusú szabadság-definíciót, s ezáltal a szabadság bizonyítására nem alkalmas – termékeny talajt kínál a további, speciálisabb elemzések számára, s a szabadság ontológiai lehetőségét mégiscsak valószínűsíti.

A hartmanni rétegontológia szabadságot és determinizmust nem egyszerűen összeegyeztethetőnek tekinti, hanem a reális világ teljes determináltságát a szabadság „kategoriális előfeltételeként” érti. Hartmann a maga szabadságantinómiára kínált megoldását a kanti megoldás továbbfejlesztéseként értelmezi. Érzéki világ és intelligibilis világ megkülönböztetése helyett különböző létrétegeket tételez fel, ahol a szabadság mint *kategoriális novum* minden magasabb réteg számára adott az alacsonyabbal szemben.

Az írás felépítése a rétegek felépítését követi, alulról felfelé haladva (anorganikus – fizika, organikus – biológia, lelki – pszichológia, szellemi – szellemtudományok). De tárgyalásra kerülnek kvantummechanikával összefüggő kérdések (Mario Bunge, Ernst Cassirer), a rétegek genetikai átértelmezésének témaköre (Konrad Lorenz), az emergencia elméletei, a test-lélek probléma, az agykutatók által provokált szabadságvita (Benjamin Libet, Wolf Singer, Gerhard Roth), az erkölcsi szabadság (Arisztotelész, Kant, Max Scheler) és a szellemi létező szabadságának kérdése (Helmuth Plessner, Arnold Gehlen) is. A disszertáció egymást követő fejezetei meghatározzák az anorganikus, az organikus, a lelki, ill. a szellemi létezők szabadságát önmagában, valamint egymáshoz való viszonyaikat tekintve is. A reális világ képződményeinek szabadsága mellett szó esik az ideális és reális létmód közötti determinációs viszonyokról is.

A hartmanni rétegentológia sajátossága, hogy a szabadságot egy teljesen determinált világban úgy tudja értelmezni, hogy a teljes determináció egyenesen alapfeltétele lesz a szabadságnak, mely végül viszonyként (önállóság a függőségben) értelmeződik. Ezek összefüggései és a Hartmann által kínált *Weltentwurf* figyelemreméltóan egységesen, ugyanakkor differenciáltan felépített keretben teszi lehetővé a szabadság különböző szinteken és speciális területeken való értelmezését.

Hartmann ontológiai vizsgálódásai kezdetén egy realizmuson és idealizmuson inneni álláspontra helyezkedik. Ezt a szigorú neutralitást akkor adja fel, mikor az *Ansichsein* mint ismeretelméleti fogalom kérdésköre felmerül – bár hangsúlyozza, hogy az idealista álláspont elvetése nem jelenti automatikusan a realizmus elfogadását. A realizmus Hartmann számára nem filozófiai elmélet, hanem a megismerés fenoménjéhez tartozik. Előadásomban a disszertációm első fejezetében tárgyalt realizmusfogalmat szeretném bemutatni, melyen Hartmanni rétegentológiája nyugszik.

5. Gyöngyösi Megyer: Az autonóm önkonstitúció lehetősége Benjaminnál

(MA hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)

Előadásomban annak körüljárására vállalkozom, hogy milyen korlátai és nehézségei vannak az autonóm élet megteremtésének Walter Benjamin filozófiájában, s mindezek ellenére milyen módon tehető az egyén élete mégis autentikussá.

Az előadás elrugaszkodási pontját *Az erőszak kritikájáról* c. írás jelenti, amely Agamben és Derrida olvasata nyomán került ismét az érdeklődés homlokterébe. A szöveg

deklarált célkitűzése az, hogy az erőszaknak a joghoz és az igazságossághoz fűződő viszonyát bemutassa. Benjamin szerint minden jogviszony, sőt, a széles értelemben vett társadalmi intézményrendszer is csak erőszakgyakorlás révén jöhetett létre. Szerinte kettős értelemben van értelme az erőszakról gondolkodni: annak jogteremtő és jogfenntartó értelmében. A két aspektus azonban soha nem választható külön egymástól élesen, például a békekötés aktusa, amely látszólag az erőszakgyakorlás megszüntetésére irányul, valójában a vesztes félre oktrojált feltételrendszer, mely a hatalmi viszonyok tartós konzerválását célozza. Mind létrejöttében, mind fennmaradásában erőszaktól terhelt. De szélesebb értelemben is elmondható, hogy minden teremtő aktus egyben saját fenntartásának igényét is inherensen tartalmazza. Mikor Benjamin Foucault-hoz sok tekintetben rettenetesen közel kerülve úgy látja, hogy minden institutionális forma mint a hatalom szerveződésének formája érthető meg, akkor egyben azt is hangsúlyozza, hogy a parlamentáris demokráciára egy olyan hatalomeloszlási struktúra jellemző, melynek szerveződése a rendőrség példáján szemléltethető, a rendőrség ugyanis alaktalan erőhatalomként egy lokalizálhatatlan, ám mégis mindenütt jelenlévő „kísérteties” jelenséggént fogható föl. Benjamin szövege mikor az erőszakmentes társadalmi berendezkedés lehetőségét kutatja, akkor egy teológiai inspirációt mutató nyelv- és történelemfelfogásban csúcsosodik ki. Bennünket jelen előadásban azonban mégsem ez, a történelem lehetséges végpontja és az azt esetlegesen előmozdítani képes társadalmi-politikai cselekvés lehetősége érdekel, hanem az, hogy amennyiben a társadalmi teret egy decentralizált hatalmi térként definiáljuk, amely például sajátos vágy- és álomképeket termel, úgy mekkora teret hagyunk, hagyunk-e egyáltalán az individuum szabad önmegalkotásának.

Az előadás második felének fókuszában éppen ezért a benjamini életmű befejezetlenül maradó *magnum opusa* a *Passagen-Werk* áll, melynek tulajdonképpeni célja a modernitás – nem genealógiai értelemben elgondolt – eredetének bemutatása, s ezzel az olvasó „álmából” történő „felébresztése”. A felébredés-metafora alighanem éppen azt a reflexiós tevékenységet jelöli, melynek eredményeképpen a saját történeti esetlegességét minduntalan elleplező modernitás eredeti értelem összefüggései kritikailag tudatosíthatók. Benjamin szerint az emberi tapasztalatalkotást a modernitásban alapvetően a technikai fejlődés és – ezzel összefüggésben – a kapitalista társadalomszervezési mód kondicionálja. A modernitás egyik jellemző folyamataként például kiemelhető az, hogy az áru fétiskaraktere és általában az áruviszonyok logikája mind uralkodóbbá, univerzálisabbá válik. Emellett a racionális életvezetés imperatívusza egy „üvegkultúra” kialakulásához vezet, melyben az emberi élettevékenységek egyre transzparenssebbek, egyre ellenőrizhetőbbek lesznek. Ennek

ellenhatásaként érthető meg a giccs jelensége, amely eleinte a polgári lakás enteriőrjében mint a magánélet sajátos reziduumban veti meg a lábát, benne olyan álomképek válnak manifesztté, amelyek semmilyen organikus értelemben nem egybeláthatók az egyén életvezetésének tényleges gyakorlatával, stratégiájával. Miután a modernitás szerveződésének keretrendszerét a fentiekhez hasonló jelenségeken keresztül vizsgálom, az előadás zárásaként arra a kérdésre keresek választ, hogy van-e lehetősége annak, hogy az egyén ezen institutionális és hatalmi szerveződéssel szemben distanciálódjon, s ha igen, arra milyen módon válhat képessé.

6. Szitás Pál: A fogadástól az ígéretig. Hannah Arendt politikai cselekvéselmélete az egzisztencialista hagyomány kontextusában

(doktorandusz, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)

Előadásomban a „tragikus világlátás” fogalmát állítom az egzisztencialista hagyomány középpontjába és ennek a hagyománynak az örököseként kezelem Hannah Arendt politikaelméletét.

A tragikus világlátás, ahogyan azt Lucien Goldmann nagyhatású könyvében megfogalmazta, annak az egzisztenciális szituációnak a világszemléletben történő lecsapódása, melyben a cselekvő szubjektum egy olyan világban találja magát, melyből Isten visszahúzódott, hiányzik; egy olyan világban, melyben az addig biztosnak hitt vonatkozási pontok elveszítették szilárdságukat és megbízhatóságukat. Goldmann ennek a szituációnak a kezdetét a janzenista hagyományban lokalizálja. Pascal számára a hit fogadást jelent Isten léte. Ez markáns jelentésbeli csúsztatás a korábbi hit-fogalommal szemben, mely a *feltétlen* hitet jelentette. *A rejtőzködő Isten* című könyv gondolatmenete a tragikus látásmód képviselőjeként mutatja be Kantot, Hegelt és Marxot. Ez utóbbi szerzőknél a fogadás gondolata Isten ideája helyett a társadalom ideájára vonatkozik: a politikai cselekvés által sikerre vitt társadalomra fogadhatunk.

Előadásom gondolatmenete abból indul ki, hogy Hannah Arendt politikafilozófiájának a hátterét is ez az egzisztencialista gondolat alkotja. Arendt számára a totalitarizmus jelentette azt a meghatározó tapasztalatot, melynek hatására a hagyományban beállt radikális törés gondolata köré építette fel elméletét. Egyik kedvenc hasonlata párhuzamot von az erkölcs és az asztali szokások között; erkölcsi maximáink alapja pusztán konvencionális jellegű. Ahogy azt az eredeti latin terminus is jelenti, a *mores* annyit tesz, az adott társadalom

szokásrendszere, szokás. A morálnak ezt a nem mindig nyilvánvalónak tűnő természetét tükrözi a fasiszta diktatúrában a tömegek reflektálatlan hozzáidomulása az új törvényhez, mely ölésre szólít fel.

A poszt-totalitárius kontextusban első látásra értelmetlennek tűnik fogadást emlegetni – szólhatna a jogos ellenvetés, hiszen annak, amire Kant, vagy Marx elmélete szerint fogadást kötöttünk: az eljövendő utópikus társadalomnak befellegzett, nem tudtuk beteljesíteni ezt az ideált. A fogadás, mint olyan azonban még mindig áll.

Arendt sivatagként jellemzi a cselekvés világát. Sivatagként, amelyben azonban feltűnik néha egy-egy oázis. A politikum jelenti a védelmet a cselekvő szubjektum számára ebben a sivatagban; falakat emel, mely elválaszt, és ugyanakkor összeköt; ígéretet és megbocsátást jelent, mely gátat szab a cselekvés mértéktelenségének. A politika tehát elsősorban *határok kijelölését jelenti*, a kijelölés feladata azonban ugyancsak *emberi feladat*. Fogadás, mellyel egy ideális közösséget konfirmál és tesz elérhetővé; fogadás egy törékeny ideálra, melynek realizációja azzal veszi kezdetét, hogy a cselekvő szubjektum önnön cselekvését korlátok közé szorítja. Ebben áll az arendti tragikus világlátás, mely a modern emberi állapotból kiindulva és azzal szemben vázolja fel az emberi cselekvésben rejlő pozitív potenciálokat, és tesz hitet (a pascali értelemben) egy ideális politikum megvalósítása mellett.

Előadásomban az arendti cselekvésemélet egzisztencialista konzekvenciáinak az elemzésére vállalkozom egy átfogó kontextusra referálva. Más szóval egy interpretációs kísérletet vázlok fel azáltal, hogy a tragikus látásmódra fektetem a hangsúlyt, mely a levont következtetésekre is rányomja a bélyegét.

7. Marosán Bence Péter: A szabadság határai. Passzivitás Sartre szabadság-fogalmában *(fiatal posztdoktor kutató, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar, Budapesti Gazdasági Főiskola Külkereskedelmi Kar)*

Sartre-nál a tudat tiszta szabadság, mely mindenütt önmagát határolja (*A lét és a semmi*, magyar [2006]: 350sk, francia [2009]: 325sk). Szerinte, ha passzivitást vinnénk a tudatba, akkor azzal eldologiasítanánk azt; azaz ugyanolyan státuszú létezővé tennénk, mint amilyen egy kő vagy egy fa. Az ember lényegénél fogva aktív, a lét, az „önmagában-való” pedig passzív (i.m. magyar: 29sk, francia: 31sk). A tudat, mint teljesen szabad aktív tudat, valamint a lét, mint teljesen mozdulatlan, önmagában „holt” lét két, egymással „kommunikálni nem képes régió”, mondja Sartre (i.m. magyar: 29, francia: 31). Sokan (mint például Merleau-Ponty), Sartre

ezen szavaiból egy absztrakt, kartéziánus szabadság-felfogást olvastak ki. Rögtön meg kell jegyeznünk, hogy a mű folyamán (és egyéb vonatkozó írásaiban is) Sartre számos olyan kitételt tesz, számos részletes elemzést végez el, melyek többszörösen is árnyalják a fenti képet (a sartre-i szabadság-fogalom Merleau-Ponty által adott kritikájának kritikájához ld. pl. Bene Adrián, „Merleau-Ponty, a Sartre-hamisító?”, in *Többlét*, 2009/2: 18-38).

Előadásom során azt kívánom megmutatni, hogy Sartre-nál a szabadságnak egy nagyon is élet közeli, és világhoz kötött fogalma van jelen. Annak ellenére, hogy Sartre-nál valóban a szabadság aktív, a mindenkor adottat meghaladó karaktere van előtérben, (egy olyan karakter, mely a szerző bizonyos elemzéseiben valóban „próteuszi”, bizonyos mértékig arctalan karaktert kölcsönöz a szabadságnak) úgy gondolom, hogy meghatározott pontokon kimutatható Sartre-nál a szabadságon belül megjelenő, az aktivitással szemben ható, és attól elválaszthatatlan *passzivitás* mozzanata. Ezt a passzivitást Sartre elsősorban a másikkal kapcsolatban hangsúlyozza: szabadságomat, mondja, csak egy másik szabadság képes határolni (Sartre, i.m., magyar: 351, francia: 326). Az előadás során azt a tézist szeretném képviselni, hogy Sartre tudat-elemzéseiben a passzivitás fogalma három lényeges ponton is megjelenik: 1) a test fenomenológiai értelmezésében, 2) a hangoltság, illetve az érzelem fenoménjében (ez a kettő Sartre-nál nem teljesen ugyanaz, de én együtt tárgyalom őket), és végül 3) én és Másik viszonyában.

1) Noha az ember szabadon megválaszthatja testéhez való viszonyulását, Sartre-nál emellett megjelenik a testnek való kitettség is. Nem vagyok teljesen ura annak, ami testemmel történik, testem fakticitásom dimenziójához tartozik. Az egzisztencia, az önmagáért-való (az ember mint szabad lény) Sartre szerint nem uralhatja teljesen fakticitását, illetve a mindenkori szituációt, amelybe éppen belekerül. 2) *Az egy emóció-elmélet vázlatában* Sartre arról beszél, hogy az érzelmek azok az alapvető módok, ahogyan az ember világban-való-létéhez viszonyul. Az érzelmeket csak részben én idézem fel, azok szabadságomtól függetlenül rám törhetnek, és bizonyos módon „foglyul ejthetnek”. Ugyanígy a létet értelmező alaphangulatok (szorongás, unalom, vágy) szabadságomtól függetlenül feltörhetnek, és ellenállhatatlan erővel szembesítenek a lét egy bizonyos megjelenésével. 3) A Másik végül az a pont, ahol a leghangsúlyosabban van jelen Sartre-nál az én passzivitása. A Másik egy szabad szubjektum, akárcsak én, nem kényszeríthetem rá az akaratomat. Noha megpróbálhatom meggyőzni a Másikat, hogy vizsgálja felül elhatározásait, ennek során csupán motivációt kínálhatok számára eredeti döntése felülvizsgálatára. Nem birtokolhatom a Másik szabadságát.

Test, érzelem, Másik mind szabadságom határait jelölik ki.

Olyan témákról van szó, amelyek később a francia fenomenológia háború utáni fejlődését is alapvetően meghatározták (és Sartre pontosan ezeken a pontokon döntő befolyást gyakorolt a francia fenomenológia későbbi történetére).

Azt szeretném világossá tenni, hogy Sartre szabadság-fogalmát nem értelmezhetjük megfelelő módon, ha nem vesszük figyelembe a passzivitás általa adott interpretációit.

8. Kiss Kata Dóra: Kapitalizmus és pszichoanalízis összekapcsolódása Gilles Deleuze és Felix Guattari *L'Anti-Oedipe* című művében

(MA hallgató, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar)

Gilles Deleuze és Félix Guattari első közös munkája az 1972-ben megjelent *L'Anti-Oedipe*, a *Capitalisme et schizophrénie* című két kötetes mű első darabja. Ebben a tudattalan működésének átértelmezésén keresztül mikroszinten koruk pszichológia gyakorlatát, makroszinten magát a kapitalista rendszert vonják kritika alá. Filozófiájukat mindemellett az általuk „szkizoanalízisnek” nevezett alternatív módszerrel egy gyakorlati dimenzióba is kitágítják. Elméletüket a vágy fogalmának újraértelmezéséből bontják ki. A fogalom a nyugati kultúrkörben szinte összeforrt a hiány jelentésrétegével, elég csak Platón *Lakomájára* gondolunk. A *L'Anti-Oedipe* ezzel szemben új, pozitív tartalmakkal kívánja feltölteni azt, annak teremtő jellegét hangsúlyozva.

Az előadás fókuszában a könyv első, *Les machines désirantes* című fejezetében megfogalmazott vágyfelfogás áll. Ez központi jelentőséggel bír Deleuze és Guattari filozófiájában, mivel ez kapcsolja össze a pszichoanalízis intézménykritikáját a kapitalista rendszer bírálatával. A fejezetben a szerzőpáros egy merőben új pszichés modellt mutat be, melyben Sigmund Freud gondolatait a marxi termelési logikával és egyéni terminológiájukkal ötvözik. Ez alapján a pszichés folyamatok materiális energiát termelő gépek sokaságai, működésük pedig gyárhoz hasonlatos. Bár sokan úgy tartják Deleuze és Guattari Freuddal szemben fogalmazzák meg nézeteiket, az előadás azzal, hogy elméletüket a pszichoanalízis kialakulásának kontextusába helyezi, amellyel érvel, hogy Freud korai munkásságában még jelen volt a vágy pozitív jellege. Ez később az Ödipális komplexusban válik hiánnyá, ami a szerzőpáros számára az intézménykritika sarokköve. Véleményük szerint az ebben felállított absztrakt családi viszonyrendszer egy betölthetetlen hiányt tesz a szubjektum legbensőbb mozgató elvévé. A hiányon keresztül a kapitalizmus könnyűszerrel állíthatja az egyént piaci és politikai érdekeinek szolgálatába.

A „skizoanalízis” gyakorlata átvezet egy szélesebb körű rendszerkritikába. A processzus elsőként minden jelenségben felmutatja a termelés–elosztás–fogyasztás marxi logikáját, ezzel hangsúlyozva, hogy az olyan természetesnek tartott struktúrák mint a szubjektivitás, család vagy a társadalom, pusztán csak szociális termékek. A vágyfelszabadítás csak azután mehet végbe, miután az egyes egyén realizálja az őt körülvevő világ teremtettségét, kezdve magával a pszichével. Ha nincsenek természettől adott viszonyrendszerek és minden pusztán termék, a valóság szabadon alakítható, ahogyan az a fejezet által példaként felhozott forradalom dinamikájában is tetten érhető, mely átrendezi az addigi valóságstruktúrát és helyére újat teremt.

Az előadás utolsó része kitekintéssel szolgál arra, hogyan alkalmazható Deleuze és Guattari kritikája a jelenben. Bár a *L'Anti-Oedipe* első kiadása óta eltelt több mint 40 évben a kapitalizmus karaktere számtalan változáson ment keresztül, mégis rengeteg olyan új tendencia figyelhető meg, mely a szerzőpáros gondolatvilágában már csírájában jelen volt, s így továbbgondolhatóvá és aktuálissá teszi kritikájukat.