

zi. A jelenlétet pedig immáron nem a jelen, nem a pillanat tünékenysége határozza meg. Nem az egymásutániság irreverzibilis múlása. A jelenlét „végeérhetetlen” – írja Deleuze. Egyfajta „Aion” (90. old.), avagy „már-eleve-ott-lévő” és „még-mindig-ott-nem-lévő” (59–60. old.). Az átmeneti, mediális terület – kohó, hullám –, amely nem bírja az itt és most azonosságát. Az allotrópia olvadéka. A már és még nem azonos. Amelynek nincs eredeti és végállapota sem. Újra és újra de- és relokalizálódik. De- és reorganizálódik. Ritmikusan. Deleuze többször, több helyütt is hangsúlyozza, hogy a jelen tiszta azonosságából nem vezet út a temporalitás mint változás, alakulás, mint nem-azonosság megértéséhez (l. pl. *Nietzsche és a filozófia*, 82. old.). Csak egy eleve temporalizált – azaz sohasem teljesen azonos – alapegysége lehet az időnek. A jelenlét ez az eleve temporalizált, örökre múlttal és jövővel szennyezett, sohasem tiszta jelen. Ahol az idő logikáját nem a tiszta jelen, a puszta azonosság és ennek szukcesszív negációja adja, hanem az allotrópia affirmatív jelenléte. Az olvadás. A hullámozás. Az hisztéria ex-stasisa. A „jelen nélküli jelenlét” (Blanchot).

Nemcsak azért érdemes elolvasni Deleuze Bacon-könyvét, mert kiválóan jellemzi Bacont, nemcsak azért, mert magát a festészetet mutatja be egészen szokatlan módon, új funkciókkal ruházva fel (az észlelés pandanjaként), de az időt és a testet is radikálisan átértelmezi. Sőt mind-ezen keresztül bevezetést kaphatunk a kései Deleuze, a Guattarival közösen írt nagy művek (l. pl. a *Milles plateaux*. Minuit, Paris, 1980.) fogalmiságába és problematikájába. A kései művek közül sajnos, néhány kivételtől eltekintve (l. pl. Rizóma. *Ex Symposion*, 1996. 15–16. szám, 1–17. old.), szinte semmi sem olvasható magyarul. De azért is megéri elolvasni Deleuze Bacon-könyvét, mert az Atlantisz Kiadó által megjelentetett kötet művészeti albumokat megszügyenítő színes mellékletekkel is szolgál, amelyek nagyban hozzájárulnak a Deleuze által mondottak megértéséhez és elképzeléséhez. És nem utolsósorban azért is, mert Seregi Tamás kitűnő fordítása igen pontos és még-

is nagyon jól követhető, mind a szakmai olvasóközönség, mind a laikus érdeklődők számára. Deleuze könyve mind a filozófia, mind a festészet és a művészetek kedvelői számára „kötelező olvasmány”. Bárkinek, aki a posztbiológus emberről szeretne olvasni. A létezés bio-kémiájáról.

POPOVICS ZOLTÁN

Boros Gábor: A szeretet/szerelem filozófiája

SZISZTEMATIKUS-TÖRTÉNETI TANULMÁNYOK

ELTE Eötvös, Bp., 2014. 300 old., á. n.

Boros Gábor kalandos könyvet állított össze a filozófiatörténet és a filozófia határán. Állítása az, hogy az emberi együttélésnek – más, konkurens elméletekkel, például az értelmes önzéssel, a kényszerrel, az igazságossággal, a felelősséggel ellentétben – erotikus alapjai vannak, azaz a szeretet/szerelem érzelmi diszpozíciója nem vonható ki a koegzisztencia különböző formáiból: fajfenntartás, család, csoportképzés, nagyobb intézményi egységek (például hazaszeretet), eszmék (például szabadságszeretet), metafizika (istenszerelem). S hogy ez – mint magyarázat – mindig is jelen volt a filozófiában, amióta Platón a *Szümposzionban* a nem testben való nemzés gondolatát megpendítette, s ezzel létrehozta azt a lehetőséget, hogy az érosznak szexualitáson inneni és túli értelmet tulajdonítsunk. Whitehead sokat idézett mondása, hogy ugyanis az egész nyugati filozófia lábjegyzet Platónhoz, itt konkrét formát ölt.

A könyv filozófiatörténeti tétje ezért az, hogy vajon Boros végig tudja-e vezetni a *Szümposzion* tradícióját a filozófia egész történetén, bizonyítva ezzel, hogy a világnézetek és világmagyarázatok föld alatti és felszínre törő rengései közepette – és persze mindig történelmi újraértelmezések kontextusában – ez a hagyomány aktuális maradt.

Amit nyitott, polifonikus olvasatnak nevez, hozzásegíti ahhoz, hogy Szókratész hangja ne nyomja el a másokét, elsősorban az orvos és természetkutató Erüximakhoszt vagy Arisztophanészt, hogy ezáltal megsokszorozódjanak azok a szálak, amelyekhez kapcsolódni lehet. A szép Lucretius-elemzésben így lesz az elképzelhető legszélesebb értelemben vett pánerotikus mítosz, amelyben minden létező a szeretet kváziszubjektuma, és a létezők minden kapcsolódása, kombinálódása, érintkezése szerelmi aktus, az Erüximakhos-„vonal” folytatása, azzal a különbséggel, hogy amott még az előre jól elrendezett kozmoszba való beilleszkedés a feladatunk, emitt pedig fölsejlik a mozgások véletlenébe kódolt, nyitott sors. S persze máris jól sejthető, hogy miért lesz olyan fontos a XVII. századi filozófia tudós kutatójának ez a vonal is, ha egyszer Descartes – mint a könyvben többször is olvashatjuk – mechanikai paradigmájának megfelelően akként határozta meg a szeretetet, hogy az „a léleknek a szellemek azon mozgása által előidézett megmozdulása, amely a lelket akaratlagos kapcsolódásra ösztönzi azokhoz a tárgyakhoz, melyek megfelelőnek tűnnek a számára”.

Előbb azonban következik még a keresztény *Szümposzion* nagy átrendeződése, amelyet Boros a szabad akarattal mint a bűn forrásával hoz összefüggésbe, mintegy kiterjesztve ezzel Kierkegaard gondolatát, aki a testiség, az érzéki-erotikus elkülönülését a kereszténység újításának nevezte.

A könyv filozófiatörténeti súlypontja a szerző speciális területére esik: Descartes-ra, Spinozára, Leibnizre, Malebranche-ra. Újdonság az a nyomaték, amellyel ellentétes beidegződéseinkkel és műveltségelményeinkkel szemben már a ciklus címében hirdeti, hogy a modern filozófia első nagy százada nemcsak az észfilozófiák, hanem „a szerelemfilozófiák százada” is volt, s a kettő gyakran kombinálódott. Újdonság továbbá, még hozzá alighanem a könyv legjelentősebb teljesítménye, hogy Boros jól ismert, rendkívül alapos, megfontolt és finom elemzéseibe teljes sikerrel von be egy szerzőt, akit nem szoktunk filozófusnak tekinteni:

Molière-t. A *Don Juan*, *A mizantróp*, a *Tudós nő*, a *Nők iskolája*, a *Férjek iskolája* beillesztése a karteziánus diskurzusba nemcsak ragyogó, hanem egyenesen szenzációs.

Folytathatnám e kurta ismertetés sorát Diderot-val, Kanttal, Goethével, Friedrich Schlegellel, Hegellel és Kierkegaard-ral. De a filozófiatörténeti feladat mellett, amely nyilván korlátlanul szélesíthető volna, meg kell emlékezni a saajtszerűen filozófiai feladatról is, hogy a szerző ne csak azt bizonyítsa: a bölcselkedés történetében állandóan jelen volt az emberi együtt-lét, együttélés legalábbis egyik lehetséges paradigmájaként a szeretet/szerelem valamiféle fogalma, hanem előálljon a saját elméletével is ennek relevanciájáról.

A polifonikus eszmény s nyilván más okok is a szisztematikus kifejtés teljes végigvitelét nem teszik lehetővé. A más okok közé kell sorolni, hogy Boros Gábor évtizedes, a tárgyban elmélyült kutatásai és könyvének címe ellenére is valószínűleg nem szívesen hallaná magáról, hogy ő a szeretet vagy a szerelem filozófusa, lévén hogy az ilyen monokauzális meghatározások antifilozofikusak, s inkább a prófétához illenek, mint a gondolkodóhoz. Am ez visszatetszik szerzőnknek, s nem is véletlen, hogy a kötet talán egyetlen radikálisan polemikus írásában – a prófétának inkább beillő Georges Bataille-jal vitatkozva – kerül sor saját spekulatív hozzájárulására a témához, amikor bevezeti az „erőtikus a priori” fogalmát. „Úgy gondolom – mondja –, az emberben rejlő minden partikuláris vonzódás egy másik ember iránt – de akár bármely más lény iránt is, aki tudva-tudatlan, akarva-akaratlan emberként gondoltatik el – ez erőtikus a priori, egyfajta eredeti egységről való éppannyira eredeti, ám persze látens tudás hatásaként ébred bennünk.” (265. old.)

Mindez a konkrét összefüggésben Bataille halálkultusszal vegyített erotizmusa ellen íródik és a halálig való életigenlést alapozza meg, de nyilvánvaló összefüggésbe kerül Platóntól Schelerig a nagy tradícióval. Még Hegellel is, aki „korai írásaiban az egész világtörténelmet az általam most így nevezett eroti- kus a priori kifejléseként és öntudat-

ra ébredéseként értelmezi, miközben erős metafizikai (s persze politikai-jogi) interpretációt ad a fogalomnak” (uo.).

A politikai-jogi értelmezésnek nincs folytatása Boros Gábor könyvében – körütekintve a világban alighanem kontrafaktuális lenne. Az államokat nem a barátság tartja össze, mint Arisztotelésznél. Megmarad egy törekeny egyensúlynak nevezett lehetőség felebarátaink iránti kölcsönös adósságunk elismerésére, amelyet szerzőnk Ricoeur nyomán „a szeretet és az igazságosság dialektikájának horizontján” (279. old.) képzel el.

Ettől kezdve vehetőek fel kérdések e komoly és vonzó könyvvel szemben. Vonzónak nevezem, amennyiben ellenáll annak a modern kísértésnek, hogy a filozófia feloldódjék a filozófiatörténet szakmájában. Miközben igen magas szinten műveli a szakmát, nem feledkezik meg a filozófia mindenkori aktuális világértelmező, „világvázat”-jellegéről, arról, hogy „a filozófia mindig a trivialitássá merevedett alapvető belátásokat igyekszik újra elevenné tenni” (231. old.), s hogy azok az eminens filozófiai szövegek, amelyekről szólva valamilyen vonatkozásban ez az elevenség ma is föllelhető vagy föltárható. (A kemény tudományok ebben az értelemben nincsenek eminens teljesítményei, csak halhatatlan emlékei.)

A filozófia e mindenkori jelenidejűségével szemben áll történeti beágyazottsága, s a feladat a kettő közötti tartalmas egyensúly megteremtése. Boros e kérdésről így nyilatkozik: „Az általam követni kívánt út azonban továbbra sem a szeretet fogalmának történeti, a hatásösszefüggésekre összpontosító vizsgálata, hanem inkább filozófiai-szisztematikus vizsgálódás, amelyben az emberi létlehetőségek történetileg megvalósult formáinak elemzése kitérítetett helyet kell elfoglaljon.” (84. old.) A történeti tehát nemcsak a filológiai, hanem – mint a megvalósult létlehetőségek formája – a szisztematikus oldalon is megjelenik. A kérdés azonban az – s ezt a történetfilozófiai reflexiót hiányolom a könyvből –, hogy a történelmileg megvalósult létlehetőségek nem válhatnak-e történelmileg lehetetlenné.

A keresztény természetjogi rend persze – mint azt a könyv utolsó ciklusának címe is közli velünk – a modernitásban ellehetetlenül. S másutt is találunk hasonlókra utalást a könyvben: a Koselleck-féle „válságra”, Adorno Kierkegaard-kritikájára. Nem is arról van szó, hogy az „ordo amoris” aktuális fenntarthatósága kapna Boros könyvében reflektálatlan hangsúlyt, hanem inkább egy bizonyos elerőtlenedés figyelhető meg a jelenhez közelítő részekben, ami nem a színvonalban, hanem a töredezettségben, a témák esetlegessé válásában mutatkozik meg.

Ez az eltérülés, amely maga is az alább kifejtendő történetfilozófiai probléma tünete, először a Kierkegaard-fejezetben jelenik meg. Boros természetesen tudja és jelzi is ugyan, hogy témájához a *Vagy-vagy* (és a *Félelem és reszketés*) szövegei kézenfekvők lennének, de mégis egy kései művet választ (összefüggésben a *Vagy-vagy* *Ultimátumával* és elektrifikálóan érdekesen), amely a metafizikai szeretet vallási stádiumából kiindulva a tevékeny szeretet jellegzetességét abban a szeretetszolgálatban határozza meg, hogy azzal szemben, akit szeretünk, soha nem lehet igazunk.

Az ég óvjon attól, hogy ezt a tartalmas analízist (és kritikát) töröljem a könyvből. De mégis fölmerül, hogy a korai Kierkegaard stádiumokban kifejezett összkoncepciója szeretetformákként írható le (az esztétikai stádium mint csábító szeretet, az etikai stádium mint rendezett házastársi szeretet, a vallási stádium mint istenszeretet: a reneszánsz hagyományban amor bestialis, amor profanus, amor Dei), s ez kiválthatja a Descartes-féle hármasságot (amelyet Boros később operacionalizál is). E hármasság a nagyobb, kisebb vagy velünk egyenlő tárgyhoz való akaratlagos csatlakozás: vonzódás, barátság, odaadás (odaadás Istenhez, hazához, városához), a szerelmes mint zsarnok, barát, alattvaló.

Formálisan persze ez a hierarchizált triász megfeleltethető lenne Kierkegaard stádiumainak, de csak formálisan. A kierkegaard-i szeretetformák hangsúlyozottan a bensőségben jelennek meg – etikai vonatkozása, s ezzel társadalomképző konzekvenciája csak a középsőnek van, mint neve is

mutatja. Am az etikai szeretetet a valósi szeretet – az általánost az „egyedi egyetemes” (Sartre) – megszünteti, ami az egyik nyelven bűn (Abrahám áldozata), a másik nyelven az istenszeretlem legmagasabb rendű formája, s az Isten iránti végtelen szeretetnek nincs releváns formája az emberi együttélésben.

Nem kell Kierkegaard rezignált filozófiájánál és perversálódott szerelemformáinál maradnunk, hogy ennek a jelentős fordulatnak az általános konzekvenciáit levonjuk. Egyrészt a társadalmi-kulturális rendszerek végtelen bonyolódása, ha tetszik, elidegenedése a „pozitív” emberi egzisztenciáktól, lehetetlenné teszi, hogy e rendszerek végső alapjait immár szeretetformákban pillantsuk meg. Másrészt e komplikált folyamatban létrejön a szeretetformák differenciált individualizálódása, amely egyre kevésbé modellje, mint inkább ellenképe a társadalomképződésnek, az emberi együttélés nagyobb egységeinek. A barátság is gyakran és tipikusan a világ ellen szerveződik, a szerelem pedig, a „vággyal társult barátság” (Heller Agnes) a közismert szólásmondás szerint egyenesen a „vakságig” vagy a környezeti feltételek iránti közömbösségig juthat el. Boros pompás Hegel-idézetével szólva „a modern időkben [...] a szubjektív kiindulópontot tekintik egyedül fontosnak; azt, hogy a házasulandók szerelmesek egymásba. Azt képzelik itt, hogy mindenkinek várnia kell, amíg ütött az ő órája, s az ember csak egy bizonyos individuumot ajándékozhat meg szerelmével.” (225. old.)

Azok a „khtónikus változások” – ahogy Adorno írja –, „amelyek a kiteljesedett kapitalizmus kezdetén estek meg az emberrel magával, az emberi magatartásmódokkal s az emberi tapasztalat belső összetételével” (251. old.), nyilván az emberi méltóság morális fogalmának s az egyenlőség elvének univerzalizálódásával a szeretettípusok közül kiemelték a szeretet szimmetriájára alapulókat. Ez azonban rendkívüli következményekkel járt a nem szimmetrikus szeretettípusokra, amelyeknek szeretetjellege megfogyatkozott vagy légiessé vált. A szeretet szimmetriájának eluralkodó igénye lehetett az, ami az univerzá-

lis szeretetfilozófiákat felrobbantotta. A szeretetnek valóban egyik fontos jellegzetessége lehet, hogy igazam tudatában is átengedem az „igazságot” a szeretett személynek, de ha ez nem aktivitás, hanem komor parancs elszenvéde, akkor az (isten)tisztelet és (isten)félelem valószínűleg előtérbe nyomul a szeretettel szemben. Nagy, megszemélyesített általános fogalmak iránti definitív szeretetünk is kétségessé válik: a hazát szerethetem, de az államhoz legfőljebb lojális lehetek. Én Hannah Arendt ismert riposztját osztom „Izrael szeretetére”. A szeretetparancs, mint paradox neve is mutatja, fenntarthatatlan. Az ember felebarátja iránt felelősséget, jóindulatot, testvériséget, azaz szolidaritást, minden ember méltóságának kijáró tiszteletet, vagy éppen „kölcsonös adósságot” érezhet, de szeretni a szeretteit szereti.

Mindebből két kérdés következik Boros Gábor – még egyszer hangsúlyozom – szép és jelentős könyvével kapcsolatban: az egyik, hogy az erotikus a priori fogalmát nem kell-e a modernitásban szűkebbre vonni? A másik, hogy alapvető értékorientációinkat vajon valóban a szeretet – mondjuk így: kizárólag a szeretet – alapozza meg? „Induljunk ki talán abból a belátásból – írja szerzőnk –, hogy a szeretet filozófiai fogalmának legfőbb jelentősége alapvető értékorientációnk megalapozása. Filozófiai nézőpontból tekintve a szeretet választás egy inkább implicit, mint explicit, szabad döntés alapján, választás, amely egy vagy több létezőt tüntet ki, emel ki a környezetünket alkotó létezők közül. Az e rejtett döntéshez vezető, neki alapul szolgáló folyamat során e létezők értékkel ruháztatnak fel, szeretet-tárgyakként, érték-tárgyakként *konstituálnak* saját, perspektivikus értékelésünk alapján – vagyis általunk pozitívan értékelt tulajdonságokat tulajdonítunk nekik.” (158. old.) Ez az idézet, amely a maga konkrét kontextusában nyilván helytálló, mintha azonosítaná a szeretettárgyakat és az érték-tárgyakat. De vajon nincsenek-e, nem keletkeztek-e történelmileg ezen a területen a szeretetnek vetélytársai?

Szeretet és gyűlölet, undor és gőg

ÉRZELEMFILOZÓFIA A REALISTA FENOMENOLÓGIÁBAN

KOLNAI AURÉL ÉS MAX SCHELER ÍRÁSAI

Szerk. Boros Gábor. Ford. Mesterházi Miklós. ELTE BTK, Bp., é. n. [2014], 176 old., á. n.

„Amikor bemutatott nekem, elismerő, sőt inkább bizonytalan, megütközött szavakkal fogadott: »Maga aztán egy érdekes témát választott« – mármint az undort.» Ezzel a rövid anekdotával jellemezte az 1900-ban Budapesten született és 1926-ban Bécsben doktorált Kolnai Aurél első, 1928-as találkozását Edmund Husserlrel, a két világháború közti német filozófia legjelentősebb irányzatának, a fenomenológiának akkor közel hetvenéves élő klasszikusával. (Karl Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* [Husserliana Dokumente 1]. Martinus Nijhoff, Hága, 1977. 332. old.; ugyanez az anekdota Kolnainál is szerepel: Aurél Kolnai: *Political memoirs*. Ed. Francesca Murphy. Lexington Books, Lanham, 1999. 137. old.; magyarul: Kolnai Aurél: *Politikai emlékiratok*. Ford. Balázs Zoltán és Palotai Borbála. Európa, Bp., 2005. 312. old.)

Mint minden hasonló történetben, Kolnai visszaemlékezésében is elválaszthatatlanul fonódnak össze a történeti valóság felidézése és a filozófiai önmeghatározás igényének mozzanatai. Az „öreg titkos tanácsos úr” (Kolnai, uo.) megdöbbenése, mondhatni, évtizedekkel korábban kezdődött, és folyamatos kísérője volt a fenomenológiai filozófia történetének. Heidegger beszámolója szerint Husserl „megütközést keltőnek” találta a *Lét és időt* is (Martin Heidegger – Karl Jaspers: *Briefwechsel 1920–1963*. Hrsg. Walter Biemel – Hans Saner. Klostermann–Piper, Frankfurt–Zürich, 1990. 64. old.), de a fenomenológiai mozgalom ezen híres szakadási pontját meg-

RADNÓTI SÁNDOR