

Losonc Alpár

· Újvidéki Egyetem, Társadalomtudományi Katedra, Műszaki Kar PhD, egyetemi  
· rendes tanár  
· alpar@uns.ac.rs

## ELKÖTELEZETTSÉG: REDIVIVUS?

*Engagement: Redivivus?*

*Angažman: redivivus?*

A tanulmányban először is vázolom az elkötelezettség korábbi jelentéseit, és megvizsgálom, hogy milyen okok folytán halványult el az elkötelezettség fénye. Ebben a részben különös szerep jut Jean-Paul Sartre-nak és az általa kibontott elkötelezettség-fogalomnak, elemzem a fogalom jelentéseit, és azt tárgyalom, hogy milyen kérdések merülnek fel ezzel kapcsolatban. Az elkövetkezőkben tárggyá teszem azt az elgondolást, miszerint az elkötelezettség paradigmájának gyengülése azzal a jelenséggel függ össze, hogy a kortárs liberális demokrácia a motiváció gyengülését idézi elő. Ugyanezen elgondolás az elkötelezettséget etikai meghatározottságú követelések támasztásával kapcsolja össze. Vitázok az említett elgondolással, jelezvén, hogy célszerűbb az elkötelezettséget mozgató akaratformálás szempontjából azt az idealizáló, ám mégsem önkényes feltevést követni, hogy voltaképpen szabadabbak vagyunk, mint gondoljuk, vagy mint szeretnénk. Ennek alapján próbálok újragondolni a sokat bírált prométheuszi hübrisztől való félelmet, amely az emancipáció erőit is, akár szándékolatlanul, de a rendszerkonformitás szolgálatába állítja. Kibontom a tényt, hogy a határostromló, prométheuszi tevékenységeink gyakorlása közben teszünk szert a történelmiségre, és a kritikai magatartásra vonatkozó tapasztalatokra. Felteszem, hogy abból fakad a szorongásunk, hogy ugyan birtokoljuk azokat az említett (prométheuszi) kapacitásokat, amelyek révén lehetséges a világ megváltozása, de lemondunk ezekről, még hozzá biztonsági-kényelmi okok, az inercia okán, és nem utolsósorban a félelem szorításában. Ezek után kísérletet teszek arra, hogy kibontsam egy elkötelezettség-elmélet körvonalait. Ez az elméleti vázlat négy részből áll: 1. lelkiismeret: úgy gondolom, hogy az elkötelezettség fogalma megközelíthetetlen a lelkiismeret jelentései nélkül; azaz, az elkötelezettség jelentéseit a lelkiismeret fogalmához kell horgonyoznunk, 2. bátorság, amely azt jelenti, hogy képesek vagyunk meglátni az indokolatlanul meggyanúsított prométheuszi magatartásban a korlátozottság és a lehetőség dialektikáját, 3. figyelembe veszem a kortárs lázadási formákat és elemzem ezeket a lelkiismeret és a bátorság jelentései kapcsán, 4. tárgyalom a

konzervatív jellegű elkötelezettség-formákat, és választ keresek arra a kérdésre, hogy lehetséges-e egyáltalán konzervatív elkötelezettség-koncepció.

*Kulcsszavak:* elkötelezettség, bátorság, motiváció, lelkiismeret, lázadás

Régi jelenet játszódik le előttünk: olyan egyéniségek, mint az immáron megöregedett Jean-Paul Sartre, valamint Claude Mauriac, Michel Foucault és Gilles Deleuze, együttesen lépnek fel a vietnami menekültek érdekében, valamint a párizsi Goutte d'Or negyedben elkövetett rendőri erőszak ellen.

E fellépés akár az elkötelezettség *egyik* mintahelyzete is lehetne: reprezentatív közszereplők, hangadó értelmiségiek adnak nyilvánosan hangot elégedetlenségüknek és megbotránkozásuknak az említett jelenségek okán. Nem kívánnak a dolgozósobák elkülönültségében vagy az akadémiai termek belterjes világában maradni, hanem kivívott tekintélyükkel élve arra törek-szenek, hogy felkeltsék a nyilvánosság figyelmét, és befolyásolják nemcsak a köztudatot, de a vonatkozó politikai döntéseket is. Maurice Blanchot-t hívom itt segítségül, aki egy helyen „hatékony történelmi cselekvésről” beszél, amelyet szembeállít a „visszatartott, tétlen cselekvéssel” ([BLANCHOT 2005: 177–178], idézhetnék egy más szerzőt is: „az ember az, amit tesz” [BLONDEL 1950: 197], és amelyet a művészettel hoz összefüggésbe): *az elkötelezettség ugyanis számunkra a „hatékony történelmi cselekvés” formájának keresésében nyilvánul meg.* Nevezhetjük a blanchot-i gondolatot akár a *tettcselekvés* kutatásának is.

Lényeges, hogy különböző irányultságú szereplők lépnek fel itt együtt. Sartre és Foucault antropológiára utaló konfrontatív gondolatainak említése elegendő példának bizonyul (noha szóba hozhatnám, mondjuk, a Foucault és Deleuze közötti eltéréseket is a francia „Új Filozófia” kapcsán [BADIOU, 2010: 288–312]). Hovatovább a strukturalizmus keretfogalma, amely megannyi értelmezésben egységesíti Foucault és Deleuze munkásságának erővonalait ([DOSSE 1992], de itt most nem az a fontos, hogy arról értekezsek, hogy Foucault és Deleuze gondolatai mennyiben illeszthetők bele a strukturalizmus kereteibe), éppen a sartre-i emberszemlélettel szemben fogalmazódott meg. Hogy Sartre-nak, a valamikori mértékadónak a sokakat magával ragadó, karizmatikus értelmiségi nimbusza erősen megkopott e korban, mármint a XX. század nyolcadik évtizedében, az nem utolsósorban annak is köszönhető, hogy a strukturalista jellegű okfejtések megtépázták hírnevét, és hatálytalanították filozófiájának antropologisztikus, a praxisfilozófia észjárásával rokonságot tartó alapjait. Ami nem jelenti azt, hogy már korábban, és különféle távlatból, nem érték elutasítások a sartre-i elkötelezettség-eszményt, vagy hogy nem vádolták meg *A dialektikus ész bírál-*

latának szerzőjét a megjátszott *outsider*, az igazságtalanság leleplezésében megnyilvánuló, az önelégültséget kedvelő izgága-önexponáló értelmiségi pózával, aki a humanizmus nevében ténykedik a nyilvánosságban (például a jeles mítoszkutató Dumézil mindig elutasító volt az „elkötelezett értelmiségiek iránt”, és külön aposztrofálta Sartre-t mint az effajta értelmiség tipikus képviselőjét [DUMÉZIL 1987: 207]). Ma számtalan értelmező számára a francia filozófus az a meggyötörtségben tetszelgő, az elkötelezettséget és az üresjáratú emancipációt militáns módon érvényre juttató, a számkivetettek iránti túlhajszolt altruizmust tanúsító értelmiségi, akinek fénye szükség-szerűen el kellett, hogy halványuljon. Akadnak olyan értelmezők is, akik agyrémnek minősítik a gondolatot, miszerint a tette kész, elszánt, drámai kontrasztokat hangsúlyozó értelmiségi meggyorsíthatja a történelem lelassult menetét. Egykor Gabriel Marcel a *transzcendenciával* azonosította az elkötelezettséget, de ez régvolt korok tartozéka.

*Leértékelődött* tehát az elkötelezettség fogalma. Mi több, maga a tudás és a hatalom relációit újító módon elemző Foucault is több ízben bírálat alá vonta a képviselői-élharcos jellegű értelmiségi alakját (az élharcos: az „igazság helytartója” [FOUCAULT 2009]), azaz bírálta azt a képzetet, miszerint az értelmiségi kiállhat a porondra, és mintegy önzetlenül szolgálva a közösség ügyét, az általánosság szócsöveként léphet fel. Valószínűsíthetjük, hogy az értelmiségi ilyenén demisztifikációja érinti az elkötelezettség jelentéseit is.

Mindenesetre akkor és ott, az elmélet terén felszínre jutó ellentétek nem akadályozhatták az együttes akciót, az elkötelezettség horizontját jelentő helyzet-ügy-tét felülírta az elméleti elkülönbődéseket: az elkötelezettség gyakorlását magában foglaló szolidaritás, az elkötelezettek által teremtett „*Mi*” és a tét különös súlya túlmutatott az elméleti szétrajzásokon.

Mégis nagyon sok kérdés merül fel itt. Gondoljunk-e úgy, hogy Foucault lényegében az elkötelezett, de nem képviselői értelmiségi lehetőségeit kutatta? Ezt a gondolatot nem tolhatjuk félre, csak hogy Sartre, aki felett túl könnyen szokás pálcát törni, miszerint gondolkodása az erőszak szálláscsinálója (az egykori barát, Raymond Aron az itt már említett *A dialektikus ész...* kapcsán is egyenesen az erőszak világtörténelmi folyamatairól értekezett: a Sartre-féle dialektika: íme, itt az erőszak gyakorlásának elméleti igazolása [ARON 1973]), maga is elébe ment egyes vádaknak: így, amikor hosszasan taglalta az értelmiségi sajátos egzisztenciáját, akkor éppenséggel a „mandátum-nélküliséget” rendelte hozzá. Azt fontolgatta, hogy az értelmiségit senki sem ruházta fel az érdekek képviselőjével, és ennek alapján bontotta ki az értelmiség ellentmondásos helyzetével kapcsolatos látéleteit, és taglalta az univerzális kritériumokat követő értelmiségi szerep és a mindennapi élet érvényességi körök közötti feszültséget. Tudott ő nagyon is

sokat az önfelhatalmazó-elkötelezett értelmiségi szerep antinómiáiról. Az elkötelezett értelmiségi itt amúgy is a hegeli boldogtalan tudat, a szétszakított egzisztencia hordozójaként lép fel, hiszen tudata „megkettőződött”, ő a vérbő „ellentmondásos lény” (Hegel), aki ki van feszítve a saját társadalmi származásából következő meghatározottságok és az általa kivetített univerzalizmus kritériumai közé.

Vajon lehetséges a sartré-i észjárást könnyedén a történelem lomtárába dobni, egyúttal azt állítva, hogy nem egyéb, mint az elkötelezettség „nagy”, ám mostanra kimerített elbeszélése? Hiszen mindeközben megrendültek a felvilágosodás és a modernség oszlopai, gyanúba fogták a kritikát mint a reflexivitás különös válfaját, a pluralizmus és a tolerancia fogalmai egyre inkább a relativizmus felé csúsztak, a rendszerkonform posztmodernizmus a történelmiségre mint kritikai instanciára az elévültség címkéjét ragasztotta, az objektivitás síkja mögött pedig álcázott erőszakot gyanítottak. Nem veszi-e ki mindez a kezünkől az elkötelezettség gyakorlásának lehetőségét?

Újra lehet-e tehát konstruálni az elkötelezettség fogalmát? Vajon csak az értelmiség képviselhet-e elkötelezettséget? Nem tulajdonítunk-e ezáltal különös privilégiumokat az értelmiséginek? Vagy az értelmiségi éppen azáltal jön létre, hogy elkötelezettséget gyakorol? Kifejthet-e a szakértő elkötelezettséget? Aztán, vajon az elkötelezettség jelentéseit csak akkor firtathatjuk-e, ha a baloldali jellegű transzcendenciát igénylők nyomába szegődünk? Vajon az elkötelezettség elkerülhetetlenül összefonódik a világváltozás radikális tervével? És nem kellene-e feloldani a „felülről” jövő, a prométheuszi aspektusokat sugárzó, elkötelezettség-modellt egy olyan gondolati irányulásban, amely érzékeny a mindennapi élet ütemeire – mint például a „harántirány” mentén mozgó szubverzivitást, a mikrorészletek bizonyos formáiban jelentkező aláásó-ellenálló vonatkozásokat-gyakorlatokat, a „hallgatag bomlasztást” elemző jezsuita-antropológus, mármint Michel de Certeau elméletének segítségével? (A Certeau-féle heterológia olyan tetteket irányoz elő, amelyek segítségével önmagunkat úgy látjuk, ahogy mások látnak bennünket [DOSSE 2002: 427].) Aztán, lehetséges-e konzervatív beállítottságú elkötelezettség?

Vagy mit mondhatunk arról, a mostanában több ízben is elhangzott állásfoglalásról, miszerint a késő kapitalizmusban minden megnyilvánuló cselekvés kooptálható, ennél fogva célszerűbbnek bizonyul, ha eltekintünk a cselekvéstől, azaz a „Semmit” tesszük, megvonva a hatalomtól azt a lehetőséget, hogy ránk hivatkozva legitimálja önmagát mint toleráns hatalmi instanciát? Mit jelent egyáltalán a „Semmit” tenni, ám a hatalom ellenében, mit jelent a „passzív szabotálást” (Berardi) művelni, ám a szó felhívó-aktív értelmében? Nevezhetjük-e a cselekvés önmagunktól való megvonását, a cselekvés *reflektált visszatartását*, elkötelezettségnek?

Végül is, vajon a sarthe-i elkötelezettség-gondolat egy normatív fogalmi apparátust mozgat-e? Ha igen, akkor mit mondhatnánk, *mondjuk*, a diszkrét Roland Barthes-ról, aki 1968-ban látványosan távol tartotta magát az utcán való megjelenéstől, a hangzatos kijelentésektől, a látványos gesztusoktól (igazolva a strukturalisták köreiben népszerű gondolatot, miszerint a „struktúrák nem vonulnak ki az utcára”), de írásaiban figyelemre méltó kritikai distanciát munkált ki a burzsoázia életszervezése, a kapitalizmus társadalmi „mitologizáló” logikája kapcsán – lásd például a korai, finom szöttestű *Mitológiákat?* Vajon csak azt a lehetőséget vetette el, hogy az elkötelezettség kimenjen az utcára annak érdekében, hogy akár erőszakosan is, de érvényesítse önmagát?

\*

Nem Sartre honosította meg az elkötelezettség jelentését, és nemcsak az ő gondolkodásában merül fel az igény, hogy fogalmi szintre kell hozni a terminust. Doktrináris elképzelések sem csak nála jelentkeznek, már őt megelőzően is létezik az elkötelezettség „pátusza” (lásd az elkötelezettség jelentésváltozásait Montaigne-től egészen Gabriel Marcelig [KEMP 1973: 16–39]). De nem lehet Sartre-t figyelmen kívül hagyni, hiszen új dimenziókba juttatja a fogalmat. A sarthe-i kontextus: a lényegiséget az egzisztencia nevében elutasító, a választás teremtő mivoltát előtérbe hozó, idegenségtapasztalatokat megforgató egzisztencializmus felemelkedése, méghozzá Sartre erőteljes hozzájárulásával. A II. világháború után kibontakozó hidegháború, a fasizmusra vonatkozó emlékezet, a baloldal felívelése, ezek, röviden, azok a megkerülhetetlen összetevők, amelyek hozzásegítenek bennünket az itt tárgyalt elkötelezettség megértéséhez (Badiou szerint Sartre az ötvenes években vált elkötelezett gondolkodóvá, aki konkrét történelmi helyzeteket elemez [BADIOU 2008: 25]). A francia filozófus sajátos teljesítménye, hogy gondolkodásában lejátszódott az egyénre összpontosító, poszt-gnosztikus elemeket is tartalmazó, egzisztencializmus és a társadalomkritikai attitűdöt megformáló marxizmus találkozási pontja: az, hogy a két irányulás politikai/intellektuális szinergiát hozhat létre, még a rendszerigényű *A dialektikus ész kritikájában* is kimondást nyer. Igaz, hogy az elkötelezettségre utaló állásfoglalások mintaszerű módon Sartre esetében sokszor az irodalom kapcsán jutnak kifejezésre (ami azért nem vezethető le pusztán abból az életrajzi tényből, hogy a francia filozófus irodalmi munkássága alapján tett szert hírnévre, hanem az irodalomnak a gondolkodásában elfoglalt helyéből következik), ám a vonatkozó gondolatok átszövik az életmű egészét.

A „manifesztumszerű” sarthe-i eszmefuttatás attól óvja az irodalmi műveket, hogy „felravatalozva”, „sem mire sem kötelező kultúrjavakká degradálódjanak” ([ADORNO 1998: 118] itt csak röviden utalok arra, hogy a céloktól megtisztított műalkotás gondolata mögött mindig társadalmi szitu-

áltság rejlett [BELL-VILLADA 1996]). Az állításokért egy performatív jellegű nyelvemlélet kezkesedik, miszerint a szavak megnyilvánulásai egyúttal cselekvések is (kettős cselekvési síkot látunk, hiszen a tudat is cselekvés), a feltárás aktusa párban jár a változással, noha különbségek adódnak a próza és a líra között. Az érvelés erős szerepet rendel hozzá a tudathoz, a nyelv is a tudat felől érthető, és különbség adódik a „belebonnyolódottság” és az „elkötelezettség” között, minthogy az utóbbi átvezeti a spontán megnyilvánulásokat a reflektáltság területére, ami bevonja az író, de a közönségét is, az elkötelezettség mozgásrendjébe. A politikai hovatartozás, párttagság ugyanakkor még nem elkötelezettség, ugyanis híján van a reflektáltság megfelelő fokának.

Sok aspektus marad itt homályban és ébreszt kétséget: Adorno például azt vetette Sartre szemére, hogy nem dolgozott ki egy olyan dialektikát, amely egybefogja az irodalmi alkotáshoz képest kívülről jövő, nem-irodalmi jelentéseket és az irodalom öntörvényű jelentéseit. De mi a helyzet azzal, hogy mondjuk, az író ténykedésével „bevonja” az olvasót? Mit is céloz meg az elkötelezett író? Vajon az angazsáltság az olvasó „tudatára vonatkozó befolyásolás” gyakorlását jelenti-e (GOLDTHORPE 2006: 140), ahogy az egy pillanatban felvillan, vagy elegendőnek bizonyul, ha az író, mint a történelem lüktetésének a tanúja, a felhívás erejével élve, az olvasó transzcendentális szabadságára apellál? Elégséges-e, ha az író, emlékeztetve az inerciában megrekedt olvasót a már eleve létező, antropológiai színezetű szabadságigényekre, felébreszti az elkötelezettség szunnyadó energiáit? Vajon az olvasó eleve érdekelt-e a szabadság gyakorlásában?

Aztán, az elkötelezettség sartré-i fogalmát az a gyanú kísérté, hogy adózik a voluntarizmusnak (CABESTAN–TOMÈS 2001: 18) és az ebből fakadó következményeknek: az akarat kivételése felől értelmezhető az a követelés, miszerint az egyénnek magára kell vállalnia az adott társadalmi és történelmi helyzetre vonatkozó felelősséget, és ennek jegyében kell kísérletet tennie arra, hogy megváltoztassa ugyanezen szituációt. Végül is, nem mellőzhetjük a tényt, hogy az elkötelezettség-írás akkor lát napvilágot, amikor a sartré-i filozófia a magányos tudat perspektívájában mozog, és a kollektivitás válfajait a passzivitás szintjére helyezi: majd látjuk, hogy az elkötelezettség jelentései szükségszerűen változnak a kollektív síkok felé való elmozdulásokkal.

A felmerülő kérdések felülmúlják az egzisztencialista fenomenológia nyomaiban járó gondolkodó lehetőségeit. Ezekből a problémákból csak egy fogalmilag taglalt társadalomfilozófia mutathat kiutat: Sartre egy ilyen filozófia kimunkálására tesz nagyszabású kísérletet élete során, noha tudjuk, hogy a kísérlet befejezetlen marad. Olyan módszertant kíván létrehozni, amely egyfajta társadalmi affinitású hermeneutika körvonalait előlegezi: azt a megértési folyamatot kívánja létrehozni, amely képes megragadni a társadalmi

determinációk által övezett egyén megnyilvánulási formáinak, valamint az e filozófiában oly sajátos szerepet játszó vereséghorizont jelentéstranszformációit. Vagyis, egy olyan egzisztenciafilozófiai érdekeltség jut érvényre, amely az egyént a strukturált társadalmi környezetben képzelel el. A társadalmi jellegű konnotációk bősége tárul fel így (arról pl., hogyan él Sartre a demográfia eszközével, és hogyan érzékeli filozófiájában azt aényt, hogy „sokan és egyre többen vagyunk” [JAMESON 2010: 265]). Fellazulnak egyúttal a tudatfilozófia kötelékei, és ami kihagyhatatlan az elemzésünk szempontjából, a tudat távlatában létező áttetszség, ami korábban a próza elsődlegességét segítette elő az elkötelezettség kapcsán, erős módosulásokon megy keresztül: megjelenik az áttetszség hiánya mint konstitutív tényező.

Voltaképpen minden túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az elkötelezettség immáron közvetett elemzése a sartre-i gondolkodás szívet jelenti. Ez nyitja meg egyúttal a kapukat egy olyan elemzés előtt, amely az elkötelezettség kérdésköreit nem csupán a sajátos erkölcsi alanyként mozgatott író-értelmi-ségi kapcsán feszegeti. És ez a tény átírja a kései és a korai Sartre gondolatai közötti relációkat is.

Figyelmet keltett egyébként (SARTRE 1972: 14–16), hogy a kései Sartre ahhoz az íróhoz, mármint Flaubert-hez vonzódott, akit maga is az elkötelezettség különös képviselőjének minősített, és akit saját maga ellentétének tartott: a Flaubert-érdekeltséghez társult még az olyan írók iránti szisztematikus érdeklődés is, mint Mallarmé vagy Genet (több mint életrajzi tény, hogy Sartre éppen akkor írja a Flaubert-könyvet, amikor elkötelezettsége különösen erőteljesen megnyilvánul, és különféle protesttevékenységben vesz részt: az, hogy konokul ragaszkodik az „elkötezetlenül elkötelezett” prózaíróhoz, miközben a maoista barátok politikai deklarációkat, egyértelmű állásfoglalást várnak tőle, szemléletes tény). Mallarmé, akinek kapcsán ma is jelentékeny filozófiák ütköznek és mérik fel saját kereteik teherbírását ([SARTRE i. m. 191–202] Ranciére és Badiou vitájáról [RANCIÈRE 1997]), egyenesen úgy tűnik fel, mint a „társadalmi” és „költői elkötelezettség” legkiválóbb képviselője: sokat emlegetett hermetizmusa ténylegesen egy erős elkötelezettség-formába illeszkedik bele. Mind Mallarmé, mind Flaubert úgy jelennek meg, mint a „szenvedély” reprezentánsai, méghozzá a valódi, a „bibliai” fajtából (SARTRE 1976: 112–113, SARTRE 1972). Immáron a költő és a prózaíró egyénisége által is megvalósulhat az „egyedi” és a „egyetemes” egysége, mindketten az „egyedi egyetemes” alakjai és az elkötelezettség megvalósítói. Mindenesetre így rajzolódik ki a *szándéka, társadalmi pozíciója ellenére is angazsált író alakja. A nihilizmus fogságában sýnylődő író is, miközben megnyilvánul, kiteszi magát a vereség lehetőségének. Az önmegalapozó irodalom teljesítménye ez, amely nem arra vállalkozik, hogy a*

„gyatra szépséget” hozza létre, hanem, hogy a „mindet mondja”. A „veresség” csak a „minden” látóhatárán belül érthető. (Aki ismeri a kései Sartre fogalomstratégiáját, joggal gondolhat itt a „totalizáció” fogalmára.) És figyeljük csak meg: míg az itt már szóba hozott Blanchot azt irányozza elő, hogy az írónak meg kell tagadnia önmagát, hogy túllépjen a „tétlen, visszatartott cselekvés” tartományán, addig Sartre esetében az *írónak nem kell semmit sem megtagadnia* (önmagát semmiképpen) *annak érdekében, hogy az elkötelezettség útját kövesse*. Nem kell kitörni az irodalom világából ahhoz, hogy az elkötelezettség virágozzon.

Mindenesetre ha az elkötelezettséggel foglalkozó említett sartre-i írásban tapasztalhattunk is erős normatív felhangokat, hiszen maga az elkötelezettség erkölcsi kötelességként jelenik meg, úgy azt is figyelembe kell vennünk, hogy az életműben megjelenik a törekvés, miszerint analízis alá kell vetni a tényt, hogy *milyen társadalmi kényszerek/folyamatok akadályozzák az elkötelezettség kialakulását*. Az elkötelezettség persze mindig a világban-való létezését jelentette, mindig magában foglalta azt a tényt, hogy különféle formái a világhoz-való viszonyulást jelenítették meg. De a társadalomfilozófiai okfejtések bővülésével újfajta horizontok nyílnak meg, és az elkötelezettség gyakorlásával szemben érvényesülő gátak értelmezése különös súllyal jelenik meg. Ilyen vonatkozás például a fenomenológiából átvett passzivitás-fogalom, amely különféle átváltozásokon esik keresztül, és társadalmi közvetítettségű jelentéseket ölt magára. Így alakul ki egy komplex viszonylatrendszer a szenvedés, az igazságtalanság tanúságtétele és a nyilvánosságban gyakorolt elkötelezettség jelentései között. Ennélfogva Sartre esetében az elkötelezettség mozgó fogalom, amely állandóan gazdagodott, noha rengeteg kérdést nyitva is hagyott. De az bizonyos, hogy az életmű során az elkötelezettség mit sem veszített értékéből.

Még fontosabb azonban a tény, hogy a *kollektivitás-formák* rétegzettsége jelenik meg az életműben. Ezek: az inerciával jellemezhető *szerialitás*, a kollektív szabadságot megjelenítő *csoporthoz* és a *szervezet* (BADIU i. m. 34). Mellőzve ezúttal a szükséges elemzéseket, itt csak azt mérlegeljük, hogy a *szerialitás* kérdése különös erővel veti fel ismét a passzivitás és ezzel párhuzamosan az elkötelezettség problémáját is. A szerialitás, azaz a társadalmi inercia és nivellálódás kollektív formája, az egymással felcserélhető emberek halmazát jeleníti meg, ezenkívül, mint külsődleges egységesülés, egyfajta differenciálatlan passzív szintézist képez, amelyben az Én elkülönöződik önmagától, és amelyben az alanyközi kölcsönös közömbösség jelentései uralkodnak a színteret.

A szerialitás: a *Mások*, a *Másik* uralma. Igaz, nem tudjuk meg bizonyosan, hogy Sartre a szerialitást a szocializáció kortalan, állandó karakterje-

gyének tudja-e (a „pesszimista Sartre” antropológiája pontosan ezt idézi), vagy egy meghatározott történelmi jelenségnek: az *első* esetben a szerialitás történelemfeletti jelenségnek bizonyul, a jelenkori kapitalizmus pedig csak haszonélvezője ezen eredendő fenoménnek, a *második* esetben egy történelmi fogantatású társadalomkritika felé mozdulunk el.

*Mi egyértelműen az utóbbit javasoljuk.*

Tudniillik csak ily mód lehetséges a szerialitás fogalmának *kritikai* kiaknázása, és csak ennek alapján juttathatjuk érvényre, mint eleven kritikai fogalmat, amely révén megragadhatjuk a neoliberalis kapitalizmus bénító társadalmi mechanizmusait. A szerialitás mögött ugyanis felfejthető társadalmi kényszerek állnak, amelyek belesimítják az elkötelezettségkereső egyént a hatalomgyakorlás folyamataiba, és amelyek az igazgatott-ellenőrzött együttlét válfajait érvényesítik. A szerialitásba belebonyolódott, a szerialitás révén a társadalmi irányítás alá vont egyén foglya marad azoknak a kényszereknek, azaz problémáknak, amelyeket a kapitalizmus személytelen mechanizmusai közvetítenek számára. A „neoliberalizált” kapitalizmus ugyan az egyéni-vállalkozói-különbségteremtő, a differenciák elmélyülését szorgalmazó ethoszra esküszik, de eközben különféle egyneműsítési mechanizmusokat, hamis felszabadulási mintákat juttat érvényre, noha ezzel csak újabb szintre emeli a kapitalizmus *szerkezeti* viszonylatát a különbözőség és az egyneműsítés tendenciái között.

Mindenesetre Sartre világában az *elkötelezettség a kollektivitásigény és az individuumba való bezártság közötti feszültségtérben áll. A Mi-igény, a Mi-kapacitások, elkötelezettség-módozatait, a kollektív cselekvőképességet vizsgáló (BUTLER 2015) kortárs irányulások, akarva-akaratlanul is, a Sartre-féle gondolkodás jegyében formálódnak. Nem lehet leválasztani a sartre-i elkötelezettséget a kollektív cselekvés, a kollektív akaratképződés kereséséről. A szerialitás pedig úgy lesz elkötelezettséget ellentételező folyamat, hogy akadályozza a differenciáltságot magában foglaló csoport kialakulását, amely képes kihasználni a kollektív erőforrásokat. Neoliberalis jellegű szerialitás-alakzatok tűnnek fel így, amelyek pszeudo-aktivitásokat, ál-egységeket testesítenek meg. Több mint tünet, hogy akadnak olyan értelmezők (BANAJI 2002), akik a kortárs viszonylatok között meglátják a tény, hogy a szerialitás milyen magyarázati lehetőségekkel rendelkezik a kortárs társadalom szempontjából. Így a szerialitás logikája alapján magyarázhatjuk a bizonyos helyzetekben kinövő neofasiszta tendenciákat, amelyek egy etnikum-faj nevében létrehozott kvázi-egységeket alakítanak ki az atomizáltságból kitörni akaró emberek számára: mindeközben lényeges tény, hogy a határok áteresztő jellegűek a neoliberalis kapcsolati minták és a neofasiszta egységformák között.*

Végül is kétségtelen, hogy a sarre-i életmű egészében az elkötelezettséghez normatív szempontok társulnak, de ezen dimenziók fokozottan az analitikus lehetőségeket is tartalmazó kontextusban nyerik el értelmüket. Jelentését csak akkor érthetjük meg, ha felismerjük, hogy a filozófus mindaddig csak felemás módon tudta megközelíteni az elkötelezettség kérdésköreit, amíg eljárásai leszűkültek az egyéni tudat egzisztencialista-fenomenológiai bemutatására: következőképpen a sarre-i eljárás azt sugallja, hogy az elkötelezettség, amely, *nyitva tartja a történelem folyamatait*, csak akkor ragadható meg, ha behatolunk abba a társadalmi feltételrendszerbe, amely az elkötelezettség kontextusát jelenti. Az elkötelezettség ugyanis abból nyeri normatív értelmét, hogy életben tartja gyengülő kapcsolatainkat a transzcendenciával.

De ez nem elegendő: az elkötelezettség, miközben különféle problémákat artikulál, intelligibilissé is teszi a kort. A két vonatkozás, a transzcendencia és a kiharcolt intelligibilitás, egybetartozik. Az elkötelezettség fogalma Sarre esetében eredendően a tudatfilozófiából vétetett, de önmagát korrigálva jutott el egy olyan fogalmi szintig, amely kiérleltebb gondolkodási irányulást képvisel. Az elkötelezettséget ma különféle ellendiskurzusok illetik, méghozzá kemény vádakkal, és megannyi ellentmondás is övezi a fogalmat (hovatovább nagyon is sarre-i talajon tartózkodunk, ha az angazsáltság kormeghatározta *korlátairól* gondolkodunk), de az elkötelezettség kiselejtezése csak *hanyatlás* jele lehet a sarre-i távlatban.

\*

Aki ma kitart az elkötelezettség fogalma mellett, az szükségszerűen kényelmetlen álláspontot foglal el, és azon kifogásoknak teszi ki magát, miszerint az elkötelezettség a forradalmi robbantóerőbe vetett hit függvénye volt. Akadnak olyan értelmezők is, akik azt hangsúlyozzák, hogy az elkötelezettség a tőke megkérdőjelezhetetlen uralmi helyzetében és a permisszivitás szituációjában tárgytalanná vált. Az eszmények, amelyek az elkötelezettség forrásait jelentették, visszahúzódtak. Mások viszont azt mondják, hogy az elkötelezettség egykori képviselője továbbra sem hunyhat szemet a kizsákmányolás újabb formái fölött, de elégedjen meg a „kompromisszum nélküli realizmus” gondolatával, vagy esetleg éljen az „okos rezignáció” irányulásával (ezek a szavak megtalálhatók itt: [ANDERSON 2000]), amely mégis azt hivatott jelezni, hogy a kortárs világ hatalmi szerkezete nem zavartalanul működik.

Módosult valamennyire az elkötelezettség perspektívája, amióta (2007) – a várokozásokkal ellentétben – a kapitalizmus ismét a válság örvényébe került, és a nyugtalanság, valamint a félelem jutott kifejezésre – noha továbbra is nélkülözzük a fennállóval szembeni tényleges alternatíva kialakulását. Így Simon Critchley nemrégiben újragondolta az elkötelezettség kérdését (CRIT-

CHLEY 2007), még hozzá anélkül, hogy Sartre-ra támaszkodott volna. Nem véletlenül. Critchley a poszt-sartre-i kor gondolkodója: igaz, szerteágazó, értékes munkásságában olyan filozófusoktól is kölcsön vesz gondolatokat, akik *A lét és semmi* szerzőjének esetében is fontos szerepet játszottak (mint pl. Heidegger), vagy olyan filozófusok gondolkodását is kamatoztatja (Badiou), akik számára Sartre fontos gondolkodási forrást jelentett. De a problémahelyzet mégis megváltozott. Critchley eszmefuttatásai nem követhetők érdemben, amennyiben nem vesszük számba azt a melankóliatapasztalatot, kiábrándulással is ötvöződő veszteség-érületet, amely a világalapot tagadásának, pontosabban a negativitás elvének a válságával kapcsolatosan jut felszínre. Nem lehetséges a modernség előrenyomulása a negativitás princípiuma nélkül, de a kapitalizmus mint pozitivitás (hogy az ismert hegeli megfogalmazással éljünk) az alternatívánélküliség stabilizálódása válságba taszítja a negativitást.

Critchley egy olyan kontextusban ír, amelyben a jóléti állam gondviselői praxisa elmúlt korok tartozékává vált, a neoliberális kapitalizmusban gerjesztett erőszakformák pedig újfent értelmezéseket igényelnek. Mindenesetre Critchley érvelésének súlypontja eltolódott Sartre gondolkodásához képest, és az elkötelezettség halmazállapot-változása okán megannyi olyan aspektus, amely a francia filozófus gondolkodásának tartóoszlopa volt, itt talajtalanná válik. Nem iktatódnak ki a világ módosításának lehetőségei, mint más kortárs gondolkodók esetében, az angol–amerikai filozófus nem adja fel a kritikai szándékot, de az elkötelezettség jelentései erős átváltozásokon mennek keresztül, és ennek alapján állíthatjuk, hogy meghatározott pontokon Critchley a sartre-i gondolkodással ellentétes utakon halad. Valójában egy paradigma-váltást láthatunk az elkötelezettség kapcsán.

A kordiagnózis: *motivációs hiányosságok terhelik a kortárs „liberális demokráciát”* – Critchley e fogalommal él, dacára annak, hogy az általa említett fogalmat erős ideológiai használat terheli. Azt hangsúlyozza, hogy a liberális demokrácia intézményrendszere nem motiválja kellőképpen az embereket.

Mármost, a kortárs motivációs zavarokat két tényező indokolja.

Az *első* a csalódottság fogalma, amellyel Critchley ellentételezi azt a hagyományos állítást, miszerint a filozófiai gondolkodás forrása a rácsodálkozás. Rögtön jelezniünk kell, hogy zavaró az a mód, ahogy Critchley, miközben a rendszerkonformnak bizonyuló kijózanodás okait kutatja a „liberális demokráciákban”, a csalódás fogalmát mozgósítja (CRITCHLEY *ibid.*, 24). Először is: ezáltal az okfejtését, szűkítő módon, a filozófia távlatába helyezi: ám számunkra kérdés, hogy a filozófia kezdeti impulzusainak átértelmezése, a csalódás hajtóerőként való ábrázolása a filozófia szempontjából milyen

hozadékokkal jár a kormeghatározott motivációs „deficit” elemzése számára? Lehet, hogy a csalódottság a modern filozófia fontos érzülete, de ez nem teszi áttekinthetővé a kortárs társadalmi mozgásformákat és megújult szerkezeti kényszereket. Másodszor: ugyancsak kérdés számunkra, hogy egy ilyen határozottan nem-korspecifikus, történelmen túl létező fogalom beemelése az elemzésbe, mint a csalódás, milyen analitikus előnyökkel jár a motivációs problémák feltárásában.

A *második* a nihilizmus ismert fogalma, amely Ariadné-fonalként húzódik végig a modern filozófia történetében. A csalódottság (Critchley hozzát teszi: a vallásos jellegű) passzív és aktív nihilizmust, az értelemrend kirojtosodását és az ebből sarjadó, kitáguló közömbösséget, azaz a nihilizmus működése okán meghasonlott társadalmi helyzetet eredményezi. Itt már semmilyen észszerű azonosságot nem lehet előhívni, a nihilizmus bontógépe szétzilálja az értelmet. Az egyén a társadalmi kényszermechanizmusok és a végtelen élvezetek hullámain hanyódik, méghozzá anélkül, hogy a kiút körvonalai bontakoznának ki. Critchley feljebb említett eljárása a filozófia kidomborítása kapcsán, azzal a ténnyel világítható meg, hogy számára a filozófia mint kritikai reflexió a nihilizmussal szembeni ellenállás „militáns” változatát testesíti meg. Annak a gondolkodásnak, amely számot tart arra, hogy filozófiának nevezzék, abból kell kiindulnia, hogy a jelentésegységek értelemvesztési örvénybe kerültek: az értelemtől megfosztott ember számára az elkötelezettség keretei legfeljebb emlékezeti nyomokká mosódnak össze.

Különbséget kell tenni azonban a passzív és az aktív nihilista között. A diagnózis ugyanaz, de elágaznak az utak. A *passzív* nihilista úgy rögzíti az értelemnélküliség állapotát, hogy közben a világváltozást is értelmetlennek minősíti. Úgy vélekedik, hogy a változás lemerevedett: ebből adódik a visszavonulás az egyedülálló-elkülönült személyiség világaiba, ebből következik az élvezetekben való tobzódás, a pesszimizmus elernyedte formáinak az ünneplése és az elkötelezettség energiájának kiapadása. Az *aktív* nihilista ugyanakkor nem marad tétlen: ő az értelemtől kiüresített világgal szemben az erőszakot mint mentőeszközt mozgósítja, azaz a létező értelmi renddel szemben az erőszakot mint kompenzációs gyakorlatot juttatja érvényre. A fáradhatatlan, hiperbolikus tevékenységre átalált aktív nihilizmus arra irányul, hogy romba döntse a világot, és a romokból építkezve új világot hozzon létre. Critchley úgy gondolja, hogy megtalálta a közös nevezőt a bolsevik Lenin, a szituacionista Debord, a futurista Marinetti, a kulturális forradalmat előremozdító maoizmus, az erőszakot kétségbeesetten gyakorló Vörös Brigádok és nem utolsósorban az al-Kaida között. Mindannyian valamilyen kierőszakolt szabadságfokot, és az újdonság nevében megteremtett értelemvonatkozásokat kívánnak kieszközölni, miközben meg vannak győződve arról, hogy

az erőszakot az értelem-létrehozás szolgálatába állították. És Critchley úgy találja, hogy az itt felsorolt személyeket a túlméretezett prométheuszi aktivitás jellemzi: Prométheusz úgy jelenik meg, mint az isteneket, az istenek által biztosított rendet megkísértő, *hübrisz*ben tetten érhető ember, aki nem ismeri saját határait, és a vakmerő határátlépések gyakorlásának a rabja (Ibid. 84).

Ám ha az imént zavaró tényről számoltunk be, akkor itt a meghökkenés vezérli viszonyulásunkat. Azt értjük, hogy Critchley kijelöli az ütközőpontokat, körülhatárolja az elkötelezettség válságával összefüggő hamis vagy elévült válaszokat a nihilizmustól sújtott korban, de hogyan lehetséges ennyire különböző irányulásokat összeboronálni? Blanqui, Durutti, Bin Laden, Debord egy mederbe terelve?! És Lenin mint aktív nihilista?!

Közben Critchley élesen kikel a cselekvés visszatartott-visszavont, vagyis a Semmit-tenni gondolata ellen (CRITCHLEY 2008). Különösen Slavoj Žižek eszmefuttatásait veszi célba. Kritikájának fullánkja arra a médiaszeplő filozófusra vonatkozik, aki szemléletes módon adott hangot annak az állításnak, hogy a cselekvésről való tudatos lemondás az egyedüli olyan fellépési forma, amely nem esik a kooptálás csapdájába. Ne cselekedj, ne tegyél semmit, hanem gondolkozz, szűnjön meg a cselekvés, nyissunk utat a gondolkodás előtt, így hangzik a vonatkozó felhívás. És ez nem egy egyszerű visszavonulás, minthogy a tett-nélküliség nem megbékélés, nem a kielégülés megvalósulása: Žižek egy helyen egyenesen azt állítja, hogy megvalósulhat az a lehetőség, hogy aszketikusan lemondunk a cselekvésről, és éppen ezáltal követünk el teremtő erőszakot (ŽIŽEK 2009).

Nem nehéz felfedni, hogy Critchley felől az effajta gondolkodás a passzív nihilizmushoz áll közel, és a várakozás passzivitását, a kivárást hitelesíti. Ez pedig mégiscsak ál-elkötelezettség.

Valóban, egyfajta bizonytalanság adódik Žižek provokáló okfejtései körül: nem vagyunk biztosak abban, hogy gondolatai vajon egy koherens elméletet előlegeznek-e meg, vagy alapvetően csupán polemikus vonzattal rendelkeznek, vajon a kortárs kapitalizmusban tapasztalható pszeudo-aktivitást támadják-e, amelyek nem hívják ki a létező hatalmi szerkezetet, hanem inkább megerősítik azt? Azon állításai, amelyek a zsákutcába szorult aktivizmusról, a ténylegesen rendszerpárti alkalmazotti-középosztály nyugtalanságáról, lázadási hajlamairól szólnak, az utóbbit látszanak alátámasztani. De azt is tudjuk, hogy az ellenállás paradigmájának elvetése, valamint ama nominalista hozzáállás kipellengérezése, miszerint a társadalom nem egyéb, mint a tevékenységformák egymásra vonatkozó együttése, a 68-as mozgásokat távolságtartóan szemlélő, az ellenállás mintáját szarkasztikusan bíráló Lacant idézi. Az ellenállás a létező kereteket tagadja, ám azokon belül van, ami megíúsít minden olyan reményt, miszerint az ellenállásnak sikerül mélyreható

változásokat elérnie. Ezért kell bíráló alá rendelni az önfeledt, aggálytalan ellenállást, amely legfeljebb önmaga megnyilvánulásaiban gyönyörködik.

Critchley, a „metro-szexuális”, „poszt-kantiánus” filozófus viszont egy sajátos neoanarchista-lévinasi fogalmi stratégiával kíván hozzájárulni a vitához, és *szeretné* újrafogalmazni az elkötelezettség erőforrásait. A neoanarchizmus felől érthetjük meg, hogy az a módosító praxis, amelyet Critchley előlegez, olyan szintéren található, amely distanciát tart az állammal, azaz az állam elfoglalásának aktusával szemben is. Critchley nem átalítja a nép fogalmát használni, csakhogy ő nem egy hiánytalan-eszményi lényegiséget képzel el, hanem egyfajta anarchisztikusan áramló démoszt. A sokféleképpen megforgatott lévinasi gondolatmenetek távlatában vehető viszont szemügyre az az etikai irányulás, amely karakterizálja a Critchley-féle gondolkodást, és amely végül is az *etikába mint elkötelezettségformába* torkollik. Az elkötelezettség alakzatai csak egy, a politikát mindig megelőző, azt felülíró etika felől értelmezhetők. Az említett motivációs hiányosságok létrejövésének mozgatórugója maga is az etika tartományában keresendő: a motivációs zavarok mögött erkölcsi hiányosságok rejlenek. Még azt is olvashatjuk Critchley-nél, hogy a harag az elsődleges politikai érzelem, amely megmozdít bennünket, de rögvest hozzáteszi, hogy a harag politikai jelentései is etikai válaszokat igényelnek.

Az etika úgy jelenik meg, mint az elkötelezettség önmagára alkalmazott bírálata, mint reflektált elkötelezettség. Critchley teljesen közömbös azon esetleges kifogásokkal szemben, miszerint reduktív jellegű minden olyan hozzáállás, amely kilúgozza a politika öntörvényű működését, és eltörli a politika autonómiáját az érvényre juttatott etika kedvéért. Lényegében megspórolja a politika és az etika viszonylatának tolmácsolását. Stratégiáját anarchisztikus meta-politikának nevezi: igaz, arról értekeznek, hogy az etika a megtapasztalt politikai igazságtalanság kapcsán jut kifejezésre, de azt is világosan tudunkra adja, hogy a politika „etikai gyakorlat”. Az etika veszi át a vezetést, csak az etikai látásmód segítségével tudjuk belátni az emberi egzisztencia heteronómiáját, és csak általa szelídíthetők meg az erőszak-potenciálokkal bíró politikai megnyilvánulások. Ráadásul Critchley eljárását tovább problematizálja az a tény, hogy a késő kapitalizmust joggal kárhozzatják, úgy, mint a depolitizálódás terepét, amelyben a tőke érvényesülése folytán felemésződnek a politikai impulzusok. Critchley olyan egyoldalú elkötelezettség-modellt irányoz elő, amely nem teszi lehetővé a politika és az etika viszonylatának értelmezését, és ez korlátozza az elkötelezettség komplex megragadásában.

Az avatott Lévinas-értelmező Critchley elegyít, más gondolkodókat is felvonultat, ezzel színezi az okfejtéseket, de az alapvető irányulás, mármint

az etikai fogantatású beállítottság, amely egészen odáig megy, hogy a szocializáció folyamatait is az etika látóhatárának a szemszögéből tárgyalja, megmarad. Ebből bontakozik ki a *végtelen követelés* mintája: ebben csúcspontként ki a passzív és aktív nihilizmust is elkerülni igyekvő elkötelezettség-forma. A végtelenség itt azt jelenti, hogy újra és újra előállhatunk igényeinkkel, elárastva azokkal a hatalom képviselőit, akik ily módon defanzívába kényszerülnek, és sohasem lehetnek biztosak abban, hogy az igénybejelentések aktusai nem kezdődnek-e el újra. Critchley azonban nem fordít figyelmet arra az eklatáns tényre, hogy a kortárs protestmozgalmak sok esetben nem lépnek elő követelésekkel, nem arra törekednek, hogy étellel töltsék meg a követeléseket, hanem kerülnek a hatalommal való kommunikációt, mert nem várnak tőle semmit: nem üzennek semmit a hatalomnak, nem akarják szóra bírni a hatalmat, és magát a követelést már eleve úgy érzékelik, mint a hatalomnak való odaadást (egy londoni graffiti a következőt üzeni: *we ask nothing, we will demand nothing, we will take, we will occupy*). Magát a követelés logikáját kell kijátszani.

Az elkötelezettség mindenesetre Critchley-nél különös kapcsolatban áll az etikai meghatározottságú követelések támasztásával. Vagyis a követelés megnyilvánított aktusának rendkívüli helyi értéke van az elkötelezettség esetében. Ugyanakkor az elkötelezettségnek a végtelen felé mozgó követelésekben való feloldása az *örökös elodázás* formájában jelentkezik. Figyelembe véve azokat a filozófusokat, akikre Critchley hivatkozik és akiket kitartóan elemez (Derrida pl.), ezen nem is kell meglepődnünk: az angol–amerikai filozófus stratégiája a végtelen követelés aktussorozataival kapcsolatban hasonul az *eljövendő* demokrácia vagy igazságosság (derridai) koncepciójához, amely ígéretként létezik. De másutt is jelentkezik a végtelen fogalmának problematikus politikai alkalmazása: Foucault egyes nyomvonalait követve Alain Brossat „végtelen ellenállásról” beszél, amelyben mindenki, feltétel nélkül, részt vehet. Fontosabb az ellenállás, mint a világ változtatása, hangoztatja (BROSSAT 2005: 65, idézi, BENSAT 2008: 293). Mindenesetre a végtelenné tágított követelésalakzat nem függ a megvalósulás célvonatkozásaitól, nem a végcél fényében szemlélhető: *de facto*, pontosan ez a totális megvalósulástól való függetlenség kezekedik Critchley esetében a kibontakoztatott politikai megnyilvánulások *erkölcsi* legitimitásáért.

Critchley persze nem kevesebbre törekszik, mint valamifajta harmadik út megtalálására, mégpedig a forradalom és a reformizmus keretein túl. De annak, aki így gondolkodik, válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy mi történik akkor, ha a megcímzett hatalom esetleg teljesít meghatározott követeléseket: milyen dialektikának kellene feltárulnia ahhoz, hogy *kapcsok*, hidak jöjjenek létre a megvalósultság és megvalósulatlanság között? Egyáltalán,

hogyan megfogalmazni a követelések megvalósultsága és megvalósulatlansága közötti viszonyokat? Kérdés, hogy az etikai-neoanarchista meta-politika keretében mozogva kaphatunk-e egyáltalán választ az imént feltett kérdésre, amely mégiscsak a politikai stratégia alapvető problémáit érinti.

Critchley, etikai beállítottságának megfelelően, távol tartja magát minden előíró jellegű, feltétlen igényeket támasztó politikai fellépéstől. Valójában eljárása összefüggésben áll korának ideologikus szerénységigényével, amely fenn hangsúlyozza az emberi törekvényt, előtérbe hozza az emberi cselekvőképességet meghatározó korlátokat, és gyanúba fogja a prométheuszi magatartást mint veszedelmes hübriszt és túlerőltetett változtatásigényt. Ez a vonulat már nem reménykedik a prométheuszi erőfeszítés megoldó erejében, inkább azt állítja, hogy az általa képviselt etika állandó figyelmeztetést jelent, miszerint az emberi erőfeszítés a maga lehetőségtartományában erősen korlátozva van.

Mégis, legalább fel kell vetnünk néhány kérdést. Critchley óv bennünket a jelzett hübrisztől, de eltekint a kapitalizmus strukturális kényszereinek elemzésétől, így az emberi korlátozottság értékelése esetében nélkülözi a kor meghatározta determinációk elemzését, és egy általános-emberi jellegzetességrendszer, egy történelem felettivé stilizált, eredendő „inadekváció” (Critchley) keretei felé terel bennünket. Furcsa gesztus ez egy olyan filozófustól, aki minden elmélyült elemzés nélkül jelenti ki, hogy a marxi nembeliség kategóriája az esszencializmus bűvkörében marad. Mintha a korlátozottság történelmi aspektusokon túlmutató érvényesítése nem rejtene magában esszencialista veszélyeket! Mintha nem állna fenn magánál Critchley-nél az a veszély, hogy az esszencializmus vonzaskörébe csúszik, miközben azt a történetfilozófiai tézist nyomatékosítja, hogy eleve behatároltak a világállapot megváltoztatását megvalósító képességeink! A meta-politikai anarchizmus ugyanabban bizonyulhat vétkesnek, mint a megvádolt esszencializmus.

De ki vonná kétségbe, hogy a szóban forgó korlátozottság létezik? Csak-hogy a korlátozottság alakzatainak szituálása kontextuális elemzést, történelmi-társadalmi szituálást, jelenkor-diagnózist igényel. Az elkötelezettség gyakorlása mindig aluldeterminált, függ megannyi kontingens körülménytől is, és kicsúszik az elméleti előrejelzés kereteiből, de másfajta elemzést (is) igényel Critchley-hez képest.

Végül is az elkötelezettséget mozgató akaratformálás szempontjából nem lenne-e célszerűbb azt az idealizáló, ám mégsem önkényes feltevést követni, hogy *voltaképpen* szabadabbak vagyunk, mint gondoljuk, *vagy mint szeretnénk*? Nemcsak ezáltal, azaz elfogadva az iménti feltevést, vagyunk-e képesek felülmúlni és semlegesíteni azt a *veszélyforrást*, amely részeleme a Critchley-féle szerénység-koncepciónak, miszerint a korlátozottság etho-

sza, a prométheuszi hübrisztől való félelem, az emancipáció erőit is, akár szándékolatlanul, de a rendszerkonformitás szolgálatába állítja? Nem éppen a határostromló, prométheuszi tevékenységeink gyakorlása közben teszünk szert a történelmiségre vonatkozó tapasztalatokra? Critchley érvelését, láttuk, belengi az emberi magatartást övező „inadekváció” gondolata, így a szorongás is az „inadekváció” folytonosan előtörő, kínos tapasztalatából származik: *de* nem inkább abból fakad-e a szorongásunk, hogy birtokoljuk ugyan azokat a (prométheuszi) kapacitásokat (TOSCANO 2009: 241–256), amelyek révén lehetséges a világ megváltozása, de lemondunk ezekről, még hozzá a biztonsági-kényelmi okok, az inercia és nem utolsósorban a félelem szorításában? Nem inkább az fokozza a szorongást, hogy nem tudunk eleget tenni a *saját lehetőségeinknek*, és közben a korrumpálódás veszélyének tesszük ki magunkat?

\*

Mit jelent elkötelezni magunkat valaki vagy valami iránt? Mit jelent kifejezni érdekeltségünket *valami* vagy *valaki* kapcsán? Mit jelent érvényre juttatni az elkötelezettséggel kapcsolatos hűséget?

Itt szeretnénk rögzíteni egy elkötelezettség-forma elemeit.

1. Érdekes, hogy Critchley a motiváció tartományára irányítja a figyelmünket. Azért választja a felelősség aspektusait mint reflexivitásának különös tárgyát, hogy minél jobban elmélyítse a motivációs erőforrásokra utaló gondolatait. Ha körülnézünk a kortárs orientációk területén, azt látjuk, hogy neves értelmzők például az olyan indulatot, mint a spinozai „indignáció” (az „indignáció” fogalmát emlegetem, noha a magyar fordításban ez nem szerepel [SPINOZA, Az etika harmadik része, 27. tétel, 1979: 181]; lásd a fogalom kibontását [LORDON 2016: 167]; a „harag” is számításba kerülhet, de lásd a harag és a gyűlölet, valamint az „indignáció” közötti különbségeket [HÉNAF 2016: 125–134]) jelölik ki a világgállapottal szembeni ellenállás és nem utolsósorban az elkötelezettség motivációs forrásának (HARDT, NEGRI 2009: 235–243).

Eszerint csak egy indulati kisugárzás ébresztheti fel az elkötelezettség gyakorlását.

Nem zárkózunk el attól, hogy megvizsgáljuk a felelősség vagy az indulatok politikai szerepét, ellenkezőleg. Visszont úgy gondoljuk, hogy az elkötelezettség fogalma megközelíthetetlen a *lelkiismeret* jelentései nélkül. Azaz arra teszünk javaslatot, hogy az elkötelezettség jelentéseit a lelkiismeret fogalmához horgonyozzuk, Critchley-vel ellentétben az elkötelezettség *motivációs* erőforrásait a lelkiismerethez kötjük.

Voltaképpen könnyű dolgunk van, hiszen megelégedhetünk azzal, hogy a nyugat-európai hagyomány jeles képviselőit idézzük, akik különféle módon,

de kifejezték azon véleményüket, hogy a belső, felhívó-követelő, egyúttal *idegen* hangként leírt lelkiismeret megalapozó jellegű politikai-etikai paradigmát jelöl. Szembeszökő, hogy milyen gazdag az idevágó örökség. Az ősminta a szókratészi *erēmos aporos*, az utcán ténykedő gondolkodó alakja, aki szembeszegül az otthonát, városát, államának életét irányító szabályokkal, szokásokkal. Ugyanezen szereplő fellépése nem írható le a *hovatartozás jelentéseivel*, azaz nem meríthető ki azzal a közismert jelzettel, hogy itt egy politikai állat (*zoon politikon*) hallatja hangját. De nem tehető tárgyá a közösségen *kívüliség* jelentéseivel sem (OJAKANGAS 2013: 213–224). A lelkiismeretből fakadó magányforma, az egyéni szuverenitás érvényre juttatása ugyanis az adott közösség jelképes rendjén *belül* valósul meg. Ez nem az apolitikus, közösségi kötelekeken kívül létező egyén, aki aláásó módon felszámolja az odatartozás formáit, hanem a közösségen *belül* megnyilvánuló személy, akit ugyanakkor magára hagynak a közösség többi tagjai.

A lelkiismeret az *erēmos aporos* önapologetikus instanciájaként jelenik meg a felszínen: az egyénnek megadatik, hogy arra az *idegen-transzcendentális* hangra hivatkozzon, amely *benne magában* nyilatkozik meg. A szókratészi paradigmában megszülető egyén nem veti alá az általa képviselt szubjektív igazságot az interszubjektivitás szűrőinek. Hegeli fogalommal élve, a szubjektív szabadság gondolatát követve helyezi a szubjektíve kiharcolt igazságot az interszubjektív módon létrejött igazság helyébe. Ez az egyén ugyanakkor *affirmálja* azt a közösséget, amelynek tagja (Szókratész kapcsán is szokás felvetni, hogy ott volt a harctéren, serényen eleget tett kötelességeinek stb.), magánya is csak az adott közösségen/társadalmon *belül* értelmezhető. Ugyanakkor távolságtartó-elítelő módon viszonyul akkor, ha az említett idegen hang, a lelkiismeret hangja felszólítja erre. A lelkiismeret mint *alaptalan alap* (gondoljunk csak arra, hogy milyen szakadékok nyílnak meg ezáltal: a lelkiismeretre való hivatkozás az önkényességet is jelentheti) az elkötelezettség horizontja. Így léphet fel valaki az elkötelezettség nevében a pervertált hatalom ellen, vagy az igazságtalanság kiküszöbölésének érdekében, ennek alapján szól bele a kizsákmányolást megvalósító, a megtöretettség viszonylatait legitimáló hatalom dolgába. Nem azt mondjuk, hogy a lelkiismeret tolmácsolása nem módosult volna az idők folyamán, de azt állítjuk, hogy a lelkiismeret fogalma nélkül nem tudjuk végiggondolni az elkötelezettség jelentéseit.

Szembeszökő, hogy akadnak olyan gondolkodók, akik óvatosságra intenek a lelkiismeret kapcsán, méghozzá a lelkiismeret radikalizálódása kapcsán. Pl. Helmuth Plessner, a filozófiai antropológia atyja, a radikalizmus háttérát feszegető könyvében (PLESSNER 2002) egyenesen a mindig esedékes lelkiismereti fanatizmus felől értelmezi a radikalizmust: a radikális az általa támadásban részesített hatalom kapcsán mindig a lelkiismeret hiányvonat-

kozásait teszi szóvá, a háborgó lelkiismeret nevében lép fel követelésekkel. A lelkiismeret állandó késztetést jelent a radikalizmusra. Rokonok-e a lelkiismeret és a radikalizmus? Számunkra ez azt jelenti, hogy nyitva kell tartanunk az elkötelezettség és a radikalizmus viszonylatának kérdését.

2. A szókratészi egyén ténykedése, distanciaterepítő szembeszegülése, a lelkiismeret belső-idegen hangjának való alárendelődésként *bátorságot* igényel.

Következésképpen itt folytatjuk a Critchley-féle gondolkodással való vitát. Bátorság, *pace* Critchley, azt jelenti, hogy képesek vagyunk meglátni az általa túl gyorsan meggyanúsított prométheuszi magatartásban *a korlátozottság és a lehetőség dialektikáját*.

A kortárs gondolkodás szinte teljesen lemond a bátorság tárgyalásáról: a kevés kivételek közé tartozik Foucault, akinek egyik utolsó előadás-sorozata a *Collège de France*-on az igazságot, az igazságmondást és a bátorságot hozta összefüggésbe (FOUCAULT 2009). Feltehetően sokak számára úgy tűnik, hogy a kortárs társadalmi viszonylatok demokráciafoka olyan szintet ért el, hogy erre a kategóriára legfeljebb csak rendkívüli helyzetekben és a deviánsnak minősített diktatúrákban mutatkozik igény. Olyan benyomás uralkodik, miszerint a bátorság csak az egykori katonai jellegű republikanizmus patriotizmusában vagy az arisztotelészi gyakorlati filozófia repertoárjában juthatott szerephez mint erény. Ugyanakkor érdemes felidézni, hogy a bátorság konstitutív szerepet játszott megannyi filozófiai rendszerben, azaz jelentékeny filozófusok rendelték hozzá teremtő erőt. Meg lehetne például szívélni Descartes figyelmeztetését, miszerint a közömbösséggel szemben csak a bátorság jelenthet ellenerőt. Ez ugyanis a kortárs viszonylatokba vág. Igaz, a bátorsággal kapcsolatban felmerülhetnek olyan kifogások is, amelyek egy normatív talapzatú politikai filozófia felől fogalmazódnak meg: nem más, mint Judith Shklar állította, hogy ugyan lehetséges az, hogy a bátorság politikai erény is, de nem szabad vakon elfogadni, tekintettel a benne rejlő iszonyú romboló erőre ([SHKLAR 1998: 3–21, RUDA 2017: 11–27], lásd még a bátorság értelmezését Platón és Arisztotelész alapján [STRAUSS 1936: 164]). Foucault idézett előadásában nem Arisztotelészt követte, aki a bátorság és a tudás viszonyait elemezte, azaz a bátorságot a tudás felől magyarázta, hanem az igazság és a bátorság relációját nyomatékosította: ezáltal egy olyan jellegű szubjektíválódás, alanyteremtődés előtt nyitott kapukat, amelyet kamatoztatni lehet az elkötelezettség értékelésében is. A bátorság, így Foucault, az alany létét érintő *szubjektív igazságot* aktivizálja, amelynek jelentéseit, ha más környezetben is, mi is azonosítottuk. Idézzük fel, hogy *A szavak és a dolgok* szerzője rátalált a *parrhesia* antik fogalmára (itt átveszek egyes gondolatokat [LOSONCZI 2013: 83]). Genealógiai jellegű okfejtésekben bontotta ki a fogalom sajátosságait, megkülönböztetve a pejoratív és a pozitív jelentése-

ket. Gondosan elválasztotta a *parrhesia* gyakorlóját a prófétától, a hivatásos szónoktól, a bölcselőtől és a „szakértőtől”. Tette mindezt azért, hogy fényt derítsen kései érdeklődésének tárgyára, mármint az önvonatkozódás történetére, amelyet politikai aspektusként írt le. Arra célzott, hogy a politikai dimenziót eredetében kell megragadni, ott, ahol az önmagunkra vonatkozódás meghatározott formákat nyer. Mert az önreferencialitás nem képzelhető el a másokra utaló viszonyulás nélkül: így a *parrhesia* gyakorlójának meg kell nyilvánulnia ahhoz, hogy önmagára vonatkozódjon. A *parrhesia*, röviden szólva, először is: mindent (ki)mondani (*tout dire*), valamint azt a köteleiséget jelenti, hogy egyáltalán mondjuk az igazságot. Közben vegyük észre, hogy a *mindent-mondás* követelménye majdnem egybevág Sartre-nak a vonatkozó állításával az írói elkötelezettség kapcsán (*dire tout*). A *parrhesia* egyet jelent a rejtekezés tagadásával, és nem meglepő, hogy találunk olyan érvelési meneteket, ahol a lehető legszorosabb kötelék áll fenn a *parrhesia* és a bátorság között (FOUCAULT, LE COURAGE i. m. 302). Aztán, aki itt beszél, az önmaga nevében szól, és igazságáért az őszinteség kezekedik. Én vagyok az, aki ezt mondja (FOUCAULT 2008: 62). Én vagyok az, aki az igazságot életetek helyezi, én vagyok az, aki kockáztat a kitarulkozással.

Nem kívánjuk itt Foucault értékes érvelését követni, azt fontolgatjuk, hogy a *parrhesiát* az elkötelezettség/bátorság eszmei horizontjaként juttassuk érvényre. Elvégre az őszinteség problematikája (amely párban jár az autentikusság keresésével, viszont az őszinteség kérdését megpróbáltam másutt körüljárni a romantika kapcsán [LOSONCZ 2012: 13–20]) mélyen beleivódik a modernitás szöveibe, nem véletlenül. *A szavak és a dolgok* írója akkor, amikor a felvilágosodással való foglalatalkodást helyezi a *parrhesia* elemzése mellé, valójában ablakot nyit a modernitásra és az elkötelezettségre is.

3. Vita folyik arról, hogy a kortárs gondolkodás mértékadó képviselői csak azon az áron tudják érvényesíteni elkötelezettségüket, hogy a jelenlegi lázadások, ellenállás-alakzatok értelmezéseit saját elméleteik logikájához igazítják. Igaz, hogy az utóbbi időben felpeszdzültek a kritikai jellegű megnyilvánulások-tüntetések, mi több, olyan jellemzések is elhangzottak kordignoszták részéről, miszerint az újrakezdődő lázadások korában élünk, de az állásfoglalások szerint az elméleti reflexió csak madárperspektívában tudja szemlélni az események hullámveréseit (DOUZINAS 2013: 140, BADIOU 2011, Uó 2012, Comité Invisible, 2007).

Nyilván régi vádatat látunk viszont itt a felülről érvényre jutó elméleti elkötelezettséggel szemben, amely meg van győződve arról, hogy képes deduktív módon megteremteni az ellenállás mindenkori alapját. Ugyanezen kifogások, ismételten, felszínre tolják az elmélet és a gyakorlat viszonylatának ősrégi problémáját is. Az elkötelezettséget tárggyá tevő gondolkodásmód sem

mentes e kínzó dilemmáktól, és szükségszerűen szembekerül a felülnézetből megformált magatartás, valamint a légüres térben való mozgás kérdéseivel. *Az elkötelezettség demokratizációjának kérdése* merül fel itt, amely opponálja azt a beállítottságot, amely a „platóni ideák” módjában, a jelenségek világa felett állva, veszi szemügyre a társadalom dinamikáját.

Kézenfekvő e helyütt a kortudatot robusztusan bíráló Alain Badiou-ra (is) gondolni, aki pragmatikusan, és persze az ár ellen, a platóni filozófia időszerűségét és az időn túli, a változásoknak ellenálló mérce, az invariáns (kommunista) Idea hitelességét hangsúlyozza. Badiou-t nyilvánvalóan nem lehet azzal vádolni, hogy bedőlt a kortárs divatos irányulásoknak. Nem mindennapi dolog, ha valaki ma az igazság fogalmát fölérendeltnek minősíti a létező szabályokhoz viszonyítva, és kritizálja az igazság többes számban történő használatát, az örökkévalóság fogalmát idézi kritikai mértékként, és a „proletár arisztokratizmusra”, a „platóni kommunizmusra”, az „arisztokrata kommunizmusra”, a „kontingens arisztokráciára”, valamint a „militánsok csoportjára” hivatkozik. És mindezt a platóni filozófiában szerepet játszó örök gondolatával igazolja. Ugyancsak szokatlan, ha valaki a tétovázó szkepszis korában előírászerű politikai jelentésekkel lép elő, és ostorozza a demokráciát mint a kapitalizmus éltető keretét. Az Idea mindenestre *mérce* ebben az axiómákkal élő filozófiában a gyakorlati ténykedés számára (BADIOU 2011).

Badiou azt is gondolja, hogy mostanában egy új kor tör elő, és hogy e kort a lázadások fémjelzik (BADIOU 2009: 7).

Gondolkodásának szerves része a folytonosságot megszakító (E)esemény filozófiája, valamint az időtálló mércékre vonatkoztatható hűség. Pontosabban arról van szó, hogy Badiou felújítja az „autentikus élet” gondolatát, amely az Idea közvetítésével juthat kifejezéshez. Jeleznünk kell, hogy az utóbbi időben a francia filozófus rengeteg energiát fektet abba, hogy bekapcsolódva a kortárs események elemzésébe, elmélyítse az invariáns mérték fogalmát, és (arra törekedve, hogy korrigálja saját filozófiájának voluntarista dimenzióit) érzékenységet tanúsítson a történelem és a politika relációi iránt: így egyértelműen jelzi: szó sem lehet arról, hogy a gyakorlat/tevékenység kérdését az Idea megvalósulására egyszerűsítsük. Bele kellene mélyednünk azokba a fogalmilag kidolgozott eljárásokba, amelyek olyan kategóriákat tolmácsolnak, mint a „lokálitás”, „szingularitás”, „eseményhely”, hogy betekintést nyerjünk az idevágó törekvésekbe. Noha Badiou azt is világossá teszi, hogy filozófiája asszertív-axiomatikus kíván maradni, és nem arra irányul, hogy koncepcióját viszontlassa a „történelmi robbanásokban”, vagy a történelmi események ütemének megnyilvánulásaiban.

Badiou (itt csupán röviden vázolt) gondolkodása különféle ellenvéleményeket hív elő. Daniel Bensaïd például azt veti Badiou szemére, hogy

olyannyira a „szakrális” szférákra, a nem-mindennapi eseményekre, a kivételes pillanatra, a *kairosz* logikája alapján kibomló, az erős diszkontinuitásokat tartalmazó helyzetekre figyel, hogy csak lebecsülő módon tud viszonyulni a *politikában tapasztalható elkötelezettség formáihoz*: márpedig a politikai stratégia kialakítása csak a „profán” jegyében lehetséges (BENSAÏD 2004). Az itt már szóba hozott, az urbánus ellenállás kevésbé konfrontatív formáit, a mikroaspektusokban felszínre kerülő eseményeket ecsetelő de Certeau gondolkodását is mozgósítani lehetne az Esemény-filozófia ellen: de Certeau nemcsak az említett alakzatok stratégiai/taktikai vonatkozásainak, valamint a hektikus ide-oda mozgásoknak, az aláásó jellegű sétálásnak az értelmezését gazdagítja, hanem távlatot nyit a mindennapokban mutatkozó *profán-szét-szórt ellenállás* konfigurációjának az áttekintéséhez is. (Michel de Certeau hozzáállását egy kötegbe lehet fogni azon törekvésekkel, amelyek a létező rendet kijátszó diffúz ellenállásokat, a mikro jellegű vélemény- és akaratképződési folyamatokat a mindennapokba beszivárgó történelmiség, valamint a tapasztalatok és az előlegezések közötti feszültségek alapján elemzik; ami nem jelenti azt, hogy elfogadjuk de Certeau elméletének minden pontját. Például ezen elmélet híján van a tapasztalat és az anticipáció történelmileg determinált feszültségének [ROSS 2009: 19].)

Badiou mindeközben élénken foglalkozik a tudás közvetítésének, az intellektuális tekintély, valamint a tudás és a hatalom „diszjunktív dialektikájának” (Badiou) kérdésköreivel. Szinte magától értetődő, hogy mindeközben fontos opponense az a Jacques Rancière lesz, aki a nevelés és a tudás demokratikus közvetítése mentén formálja politikai filozófiáját, és a nem-tudást a tudás kialakulása különös forrásának tudja, a tudást pedig az egyenlőség terenumaként írja le (BADIOU i. m. 30–55). Rancière amúgy bírálja a deduktív igazságmodellt letéteményesítő Szókratészt, és elvitatja tőle, hogy a felszabadulás előkészítője lenne, még azt is nehezményezi, hogy a modern liberális nevelésképletek, a felvilágosodás köntösében, Szókratészt utánozzák, és ezért nem tudják realizálni az alulról kibomló neveléseszményt. A francia filozófus még annak okán is érdekes számunkra, hogy az esztétika kapcsán hozza szóba az elkötelezettség fogalmát, de leszögezi, hogy az elkötelezettség nem a művészet, hanem a politika kategóriája (RANCIÈRE, 2009: 411, 511). Rancière szempontjából Badiou egy arisztokrata-elitista elkötelezettség-modell szószólójává válik, aki nem tudja megragadni a meghatározatlan pályákon mozgó plebejus elkötelezettség-módozatok dinamikáját. Fel lehet továbbá vetni a kérdést, hogy Badiou filozófiája érzéketlen azokra a fokozatosság szerint alakuló változásokra, amelyek kívül esnek az esemény logikáján, de kapcsolatban állnak a felszabadulás jelentéseivel – noha nem engedelmességek sem a reformizmus, sem a forradalom logikájának (JOHNSTON 2009: XXX).

Kétségtelen, hogy a tudás és a hatalom dialektikája befolyásolja az elkötelezettség jelentéseinek alakulását. Mi messzemenően figyelembe vesszük a Badiou-féle gondolkodással szemben felhozott vádakot, mert magunk is hajlunk arra az állításra, hogy e gondolkodásnak komoly veszélyekkel kell szembenéznie. A politikai-gazdaságtani tendenciák, a kapitalizmus szerkezete és az „esemény” között kivájt dichotómia túl mély ahhoz, hogy a badiou-i gondolkodás analitikus hozadékot biztosítson számunkra a kortárs folyamatok tolmácsolásában.

De nem kívánunk e gondolkodás meghatározott vívmányairól lemondani. Így Badiou harca a relativizmus ellen nem mellőzhető, dacára annak, hogy ragaszkodása a platóni filozófia átdolgozott változatához kérdőjeleket hagy maga után: az eszmény/Idea mint orientációs erő, amely a relativizmust ellensúlyozza, megkerülhetetlen az elkötelezettség számára. A kapitalizmus nem semleges rendszer, hanem *előre meghatározott* döntési helyzeteket, valójában kényszerszituációkat teremt számunkra: Badiou gondolkodásának eleme, hogy megmutatja a mitikus szférákba emelt, elvontságban rekedt döntésszabadság ideologikus voltát. Magát a választást kell *meta*-választás-szerűen választani, illetve más szóval: a választás kereteit kell választani. Úgy véljük, elengedhetetlen mozzanat ez az elkötelezettség szempontjából.

Ezenkívül Badiou előírja egy olyan tudásközvetítés-módozatot, amelyet szintén fontosnak tartunk az elkötelezettség szemszögéből: azt ajánlja, hogy distanciát tartsunk mind az uralmi pozíciót birtokló tanítómester alakjával, mind a spontán-immanens módon kibomló tudásmodellel szemben, amelyet a vitalista filozófusok szorgalmazznak. Nem kell Platón módjára a nevelést a politika feltételeként érvényre juttatni, de tévesnek bizonyul az a képzet is, amely a spontán vitalizmust idézve, a tudás és a politika között a közömbösség viszonylatát azonosítja. A nevelés, a tudásáramlás a politika immanens része, a politika más részelemeivel együtt.

Az önnevelés és a politika közötti csere, a politika segédletével megvalósuló önnevelés gondolata sejlik fel itt: még híján van a kidolgozottságnak, de máris útmutatást jelent. És akár egy plebejus tudás–hatalom viszonylatot is lehetővé tehet.

4. Az a kérdés, hogy lehetséges-e konzervatív elkötelezettség, nem az eszmetörténet belterjes, hanem a *különböző elkötelezettség révén megvalósuló szolidaritás* problémája. De hogyan mozgásteret biztosítani a konzervativizmus számára, miközben lándzsát törünk a hagyományokkal szemben is szakító magatartást anticipáló, választott magányt sugalló, *szókratészi magatartás mint az elkötelezettség elengedhetetlen eleme* mellett?

Nem elegendő a reflexívvé vált hagyomány fogalmát emlegetni. A hagyomány, amely iránt a konzervativizmus megkülönböztetett tisztelettel viselte-

tik, a tovatűnő, mércéket már nem támasztó múltra vonatkozó, szükségszerűen-eredendően reflexív, modern viszonyulásból formálódik. Csakhogy a totalizálódás irányába mozgó kapitalizmus „kreatív rombolása” folytonosan szétzilálja a tekintélyként, értelemforrásként posztulált tradíció szöveit, leértékeli a hagyományos hatalmakat, vagy éppenséggel újrahasznosítva a tőke értékesülésének szolgálatába állítja őket. A hagyomány varázstalanítása állandó folyamat, és *a hagyomány csak a meghasonlottság formájában létezik*. Vagy az történik, hogy a kapitalizmus logikája szerint újraforgatják a vallás elemeit, és a „hit nélküli hit múzeumait” hozzák létre (de [CERTEAU 2010: 200] Alexandre Kojève írja a múlt század negyvenes éveiben, hogy a hagyomány csak közvetlen lehet, emberi mivoltunk csak akkor marad fenn, ha megőrződik a múlt transzcendenciája, 2004; Walter Benjamin Kafka megjelenését a beteggő váló hagyománnyal magyarázza [BENJAMIN 1989: 225].) Deleuze és Guattari ironikus megjegyzése, miszerint a kapitalizmus forradalombb, mint a kommunizmus (minthogy a hitet felváltotta a vágy), tanulságként vonatkoztatható a konzervativizmusra, amely, tudjuk, a francia forradalomra vonatkozó reakció formájában jutott felszínre, és olyan jelenségekkel vette fel a harcot, mint a fejlődés dicsőítése, a haszonelvűség ünneplése vagy éppen az ember önistenítése. (A „kreatív destrukció” intenzívvé válását szokás, *tévesen*, az emberi létezést befolyásoló gyorsulással magyarázni; ezzel már egy konzervatív szerző leszámolt: „Gyakran panaszkodunk amiatt, hogy rohanó és túlhajszolt világban élünk. Századunk jellemzője azonban a mélységes renyhesség és kimerültség, s az igazság az, hogy a valódi renyhesség az oka a fölszínies hajszának” [CHESTERTON 1985: 128].) És ha már az ironikus megjegyzéseknél tartunk, akkor valószínűsíthető, hogy konzervatív perspektívában bírálatra szorulnak az olyan jelenségek is, amelyeket a tőke kommunizmusának neveznek: a kommunizmushoz köthető jelenségeket kisajátítja a tőke, annak érdekében, hogy megtermékenyülése a lehető legsikeresebben történjen (BEVERUNGEN, MURTOLA, SCHWATZ 2013: 483–495). Összegezve: nem tetszeleghet a (következetes) konzervativizmus, amelyet amúgy is mély paradoxonok öveznek, a „boldog pozitivistá” szerepkörében.

A kapitalizmus persze mindig számtalan csapdát állított a konzervativizmus elé, amely küzdött is az olyan jelenségekkel, amelyek elől nem tudott kitérni, mondjuk, az iparosítás következményeivel. És perlekedett a kulturális modernség teljesítményeivel is, utalgatva a modernség meghasonlott kulturális formáira. A konzervativizmus gyűjtőfogalma sok mindent rejt magában, a kapitalizmus dinamikájának törmelékeivel kapcsolatban különböző állásfoglalások születtek, így még azok is, mint Russel Kirk vagy Noel O’Sullivan, akik a konzervativizmusról átfogó monográfiákat írnak, óvatosságra intenek, és finomításokkal élnek: így, a kapitalizmus anonim jellegű hatalom-össze-

függései kapcsán is szétrajzó véleményeket rögzíthetünk ([KOLOZI 2017], ezért lehetségesek a konzervativizmus és a reakcionárius világnézetek közötti összefüggések [ROBIN 2011]).

Érdeklődést tanúsítunk a historizmus relativizmusát-konformizmusát bíráló Leo Strauss iránt, és sokat tanulunk, mondjuk, abból a vitából, amelyet Strauss Alexander Kojéve-vel folytatott, és amely a filozófus elkötelezettségét, valamint a zsarnoksághoz való viszonyát tette tárgyá. Vagy fokozottan figyeljük az olyan burke-i, tory-színezetű, konzervatív gondolkodást felidéző filozófust, mint John Grayt, aki döbbenetben tapasztalja, hogy a liberalizmus/konzervativizmus egyes formái a militáris neoliberalizmus szekértolóiává váltak, és ez a tény arra ösztönzi, hogy átfogó módon felvilágosítson bennünket a rossz és a bűn jelentéseiről az emberi létezés kapcsán, és bírálatban részesítse a liberális humanizmust, amely fel akar bennünket menteni az öncélú rosszról való gondolkodás kötelezettsége alól (GRAY 2013). Valójában figyelemmel kísérjük, ahogy egy érzékeny konzervatív szerző aggódva szól az áruvá válás kiterjedt folyamatairól, amelyek felbontják a hagyomány kohéziós erejét, noha a szerkezeti törvényszerűségek folyamatait, az okok és okozatok viszonyait másképpen írjuk le a grayi elképzelésekhez képest. Érdeklődünk az iránt, ahogy Gray időszerűsíti az ismert konzervatív toposzokat, és újraértelmezi az eredendő bűn gondolatát, bírálja az ember tökéletesítésébe vetett hitet, és egyáltalán a „tökéletesség vad igényét” (Kirk), bírálat alá rendeli az értelem önistenítését, az emberi arroganciát, hitelesíti a szemlélődés folyamatát mint kiváltképpeni reflexív aktust, valamint érdeklődünk az iránt, ahogy kidomborítja az élet tragikus kontingenciáit, amelyek határt szabnak minden változásnak. Gray nem lát a világban olyan instanciát, mint egyes német konzervatívok, akik kifejllesztették a kompenzáció elméletét: szerintük az ember reflektált belső szférája menedéket nyújthat a szétszaggatott történelmi folyamatosságból származó veszteségtapasztalatokkal szemben. És közben Gray valóban elkötelezettséget gyakorol, kritizálja a látszólagos felszabadulást és az „újfajta rabszolgaságot” (erről: ZARKA 2007).

*Lehetséges tehát konzervatív elkötelezettség, amely hajtóereje lehet a korbírálatnak, annak ellenére, hogy a konzervativizmus idegenkedik a transzcendenciától, és annak ellenére, hogy a konzervativizmus jelentékeny része rokonszenvet tanúsít a modernitás előtti hierarchikus rend kapcsán. Viszont nem lehetséges elkötelezettség a „boldog pozitívizmus” távlatában. És Rancière észrevétele, miszerint az elkötelezettség csak a politika fényében képzelhető el, megfelel a valóságnak. Az elkötelezettség által közvetített beavatkozás politikájáról kell beszélnünk, amely magában foglalja az állásfoglalást, a töréshelyeket, az elhatárolódást, a cezúrát, az elkülönöződést, a megosztottságot és a választás kereteinek a megválasztását, azaz a választás választását.*

## IRODALOM

- ADORNO, Theodor W. 1998. *Művészet és művészetek*. Helikon, Budapest
- ANDERSON, Perry 2000. Renewals. In: *New Left Review*, 1, 1–20.
- ARON, Raymond 1973. *Histoire et Dialectique de la Violence*. Gallimard, Paris
- BADIOU, Alain 2008. *Petit panthéon portatif*, La Fabrique, Paris
- BADIOU, Alain 2009. L'Idée du communisme. In: A. Badiou, S. Zizek (szerk.), *L'Idée du communisme*, Lignes, Paris, 5–27.
- BADIOU, Alain 2010. *A század*. Typotex, Budapest
- BADIOU, Alain 2011. *Le Réveil de l'Histoire*. Éditions Lignes, Paris
- BADIOU, Alain 2012. *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*. Verso, London
- BANAJI, Jairus 2002. *The Political Culture of Fascism*, <http://www.sacw.net/2002/BanajiSept02.html>
- BELL-VILLADA, Gene H. 1996. *Art for Art's sake and Literary Life, How Politics and Markets Helped Shape the Ideology and Culture of Aestheticism 1790–1990*, University of Nebraska Press
- BENJAMIN, Walter 1989. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932–1940*. New York
- BENSAÏD, Daniel 2004. Alain Badiou and the Miracle of the Event. In: Hallward, Peter (szerk.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Continuum, London
- BENSAÏD, Daniel 2008. *Éloge de la politique profane*. Albin Michel, Paris
- BEVERUNGEN, Armin–MURTOLA, Anna-Maria–SCHWATZ, Gregory 2013. The communism of capital? In: *Ephemera*, 3, 3, 483–495.
- BLANCHOT, Maurice 2005. *Az irodalmi tér*. Kijárát Kiadó, Budapest
- BLONDEL, Maurice 1950. *L'Action*. PUF, Paris
- BROSSAT, Alain 2005. *La Résistance infinie*. Léo Scheer, Paris
- BUTLER, Judith 2015. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press
- CABESTAN, Philippe–TOMÈS, Arnaud 2001. *Le vocabulaire de Sartre*. Ellipses Édition, Paris
- CHESTERTON, Gilbert. 1985. *Igazságot, Az örökkévaló ember*. Szent István Társulat, Budapest
- COMITÉ INVISIBLE 2007. *L'insurrection qui vient*, Les éditions La Fabrique, Paris
- CRITCHLEY, Simon. 2008. Violent Thoughts about Slavoj Žižek, <http://www.nakedpunch.com/articles/39>

- CRITCHLEY, Simon 2007. *Infinitely Demanding, Ethics of commitment, politics of resistance*. Verso, London
- DE CERTEAU, Michel. 2010. *A cselekvés művészete*. Kijárat, Budapest
- DOSSE, François 1992. *Histoire de structuralisme*. Éditions Découverte, Paris
- DOSSE, François 2002. *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*. La Découverte, Paris
- DOUZINAS, Costas 2013. *Philosophy and Resistance in the Crisis*. Polity, London
- DUMÉZIL, Georges 1987. *Entretiens avec D. Eribon*. Gallimard, Paris
- FOUCAULT, Michel 2008. *Le gouvernement de soi et des autres*. Gallimard, Seuil, Paris
- FOUCAULT, Michel 2009 *Le courage de la vérité*. Gallimard, Seuil, Paris
- FOUCAULT, Michel 2010. *La fonction politique de l'intellectuel*. In: *Dits et écrits II*, Gallimard (Quarto), 109–114.
- GOLDTHORPE, Rhiannon 2006. *Understanding the committed writer*. In: (Howells Christina, szerk.) *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, Cambridge, 1–9.
- GRAY, John 2013. *The Silence of Animals: On Progress and Other Myths*. Farrar, Straus and Giroux
- HARDT, Michael–NEGRI, Antonio 2009. *Commonwealth*, Harvard University Press, Harvard
- HÉNAFF, Marcel 2016. *Une passion venue de loin*. In: *Esprit*, Mars – Avril, 125–134.
- JAMESON, Fredric 2010. *A posztmodern, avagy a kései kapitalizmus kulturális logikája*. Noran Libro, Budapest
- JOHNSTON, Adrian 2009. *Badiou, Zizek, and Political Transformations*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press
- KEMP, Peter 1973. *Théorie de l'engagement, I: Pathétique de l'engagement*. Seuil, Paris
- KOJÈVE, Alexandre 2004. *La notion d`autorité*. Gallimard, Paris
- KOLOZI, Peter 2017. *Conservatives Against Capitalism: From the Industrial Revolution to Globalization*. Columbia University Press, New York
- LORDON, Frédéric 2016. *Propos recueillis par Michaël Foessel, Les puissances de l'indignation, Entretien avec Frédéric Lordon*. *Esprit*, 3, Mars – Avril, 167–177.
- LOSONCZ, Alpár 2012. *Iskrenost i autentičnost u istoriji politike istine*. In: *Zlatna greda*, 131–132.
- LOSONCZ, Alpár 2013. *Forradalmiság az ironia gyűrűjében*. In: *Ex Symposion*, 83, 3–13.

- OJAKANGAS, Mika 2013. *The Voice of Conscience*. Blumsbury, h. n.
- PLESSNER, Helmuth 2002. *Grenzen der Gemeinschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- RANCIÈRE, Jacques 1997. *Politique de la littérature*, Galilée, Paris
- RANCIÈRE, Jacques 2009. *Et tant pis. Pour les gens fatigués, entretiens*. Éditions Amsterdam, Paris
- ROBIN, Corey 2009. *The Reactionary Mind*. Oxford, New York
- ROSS, Kristine 2009. *Historicizing Untimeliness*. In: Rancière, History, Politics, Aesthetics (szerk. Rockhill Gabriel, Watts Philip), Duke University Press, Durham, London
- RUDA, Frank 2017. *Mut zurzeit*. In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, 8, 1, 11–27.
- SARTRE, Jean-Paul 1972. *L'idiote de la famille. G. Flaubert de 1821a 1857*. Vols. I and II, 1971; Vol. III, Gallimard, Paris
- SARTRE, Jean-Paul 1972. *Situations. IX*, Gallimard, Paris
- SARTRE, Jean-Paul 1976. *Situations. X*, Gallimard, Paris
- SHKLAR, Judith 1998. *Political Thoughts and Political Thinkers*. The University of Chicago Press, Chicago, London
- SPINOZA, Baruch de 1979. *Etika. Gondolat*, Budapest
- STRAUSS, Leo 1936. *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford
- TOSCANO, Alberto 2009. *A Plea for Prometheus*. In: *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, 10(2), August, 241–256.
- ZARKA, Charles et *Les Intempestifs* 2007. *Critiques des nouvelles servitudes*. PUF, Paris
- ŽIŽEK, Slavoj 2009. *Violence: Six Sideways Reflections*. Profile Book, London

### *Engagement: Redivivus?*

In the article I first outline some of the meanings of engagement, and look at the reasons why the light of engagement faded. Jean-Paul Sartre and his concept of engagement is particularly important in this section as I analyze the far-reaching meanings of the said concept and discuss what implicated issues are related to this. In the following, I confront with the idea that deteriorating of the paradigm of engagement is determined by the weakening of motivation-resources in contemporary liberal-democracy. This concept, in fact, combines the engagement with the support of certain ethical claims. I critically discuss the aforementioned idea, indicating that it is more appropriate to follow the idealistic, but not arbitrary, assumption that we are

actually freer than we think or want. Based on this consideration, I try to rethink the fear of the highly criticized Prometheus-bias, which sets even the forces of emancipation in the service of existing hegemonic system. It is emphasized that we are gaining experience in history with the prometheous, and transgressive activities. I assume that our anxiety stems from the fact that we indeed possess the mentioned (Prometheus) capacities that make it possible to change the world, but we renounce them due to the reasons of safety-comfort, inertia, and not least to the fear of fear. After that, I make an attempt to expound the outline of an engagement-related theory. This theory consists of four parts: 1. conscience; I believe that the concept of engagement is inaccessible without the meanings of conscience, that is, the meaning of commitment must be anchored to the notion of conscience, 2. courage, which means that we are able to see the dialectics of limitation and opportunity in the Prometheus-biased attitude, 3. I take into account the contemporary forms of rebellion and analyze them in relation to conscience and courage, 4. in this part, I discuss the eventual conservative forms of engagement and try to answer the question: is the conservative commitment concept possible at all?

*Key words:* commitment, courage, motivation, conscience, rebellion

### *Angažman: redivivus?*

U studiji se najpre realizuje analiza angažovanosti i razmatraju se razlozi zbog kojih je došlo do slabljenja angažovanosti. U ovom delu posebnu ulogu pripisujem Žanu Polu Sartru, posebno uzimam u obzir njegov koncept angažovanosti, te tematizujem problematična značenja koncepta i analiziram relevantna pitanja koja se javljaju povodom toga. U narednom odeljku analiziram orijentaciju koja objašnjava slabljenje angažovanosti na osnovu uvida u stanje liberalne demokratije koja proizvodi slabljenje motivacijskih resursa. Isti koncept kombinuje angažovanost sa naglašavanjem značaja određenih etičkih zahteva. Kritikujem dotični koncept signalizirajući da je celishodnije u perspektivi angažovanosti preuzeti idealizirajuću, ali ne i arbitrarnu pretpostavku da smo zapravo slobodniji nego što mislimo, te da smo čak slobodniji nego što to želimo. Na osnovu toga pokušavam da promislim mnogo puta iskazani strah od prometejskih aktivnosti, naime, dotični strah čak i snage emancipacije stavlja u službu odbrane sistema. Iznosi se tvrdnja da je transgresivna prometejska aktivnost ujedno i polje u kojem stičemo iskustva o istoričnosti. Pretpostavljam da naša strepnja proizilazi iz toga što raspoložemo sa pomenutim prometejskim kapacitetima, ali zbog razloga sigurnosti, konformnosti, inercije i straha, odričemo se od istih kapaciteta. Nakon toga

pokušava se skicirati teorija angažovanosti. Dotična teorija se sastoji od četiri dela: 1. savest; verujem da je koncept angažovanosti nedostupan bez rasprave o savesti, to jest, značenje angažovanosti mora biti usidreno na pojam savesti, 2. hrabrost, što znači da smo u mogućnosti sagledati dijalektiku mogućnosti i ograničenja, 3. uzimam u obzir savremene oblike pobune i analiziram ih u odnosu na savest i hrabrost, 4. raspravljajući o konzervativnim oblicima angažmana odgovaram na pitanje da je li uopšte moguć koncept konzervativnog opredeljenja?

*Ključne reči:* angažman, hrabrost, motivacija, savest, pobuna

Beérkezés időpontja: 2018. február 6.

Elfogadás időpontja: 2018. március 8.