

## BARÁTSÁG ÉS TESTVÉRISÉG

---

LOSONCZ ALPÁR

**S**ZÜKSÉGES MÁR A KEZDETBE fényt deríteni azokra a kérdéssírányokra, amelyek távlatai mindig jelen lesznek a barátság és a testvériség metszéspontjainak feltárását célzó – itt következő – elemzésben. Mindenekelőtt, azt a kérdésköteget szeretném megfontolni, amely a barátság és a testvériség relációit gyűjti össze. Mert a címben bennefoglalt viszonylat a barátság és a testvériség között, az „és” kötőszó nem valamilyen harmonikus relációt hivatott sejtetni. Ellenkezőleg, analizisem tétje pontosan abban rejlik, hogy a barátság és a testvériség közötti feszültségterhes viszonyt járjam körül. Ha ugyanis konfliktusok nehezednek erre a relációra, úgy lehetséges-e azzal a megfontolással élnünk, hogy a barátság, *mint* testvériség teljeseedik ki? Mondhatjuk-e, hogy a barát része a testvérisülés folyamatának, vagy, hogy a testvérek egyben barátok is? Vagy kénytelenek leszünk, némileg lemondóan megállapítani, hogy „barátság *vagy* testvériség”, az utélagazást hangsúlyozva?

Ezenkívül, amennyiben a barátság és a testvériség kereszteződéseivel foglalkoztatnak bennünket, úgy jelezni kell, hogy mindenütt beleütközünk az etika és a politika relációinak szövedékeibe, és ezek kapcsán az *affektív* politikai közösség problematikumába. Közösség alatt, legalábbis formális értelemben, egybetömörülést, együtt-létezést értek, amelyet az a tudat kísér, hogy valamilyen egységes vonatkozás egybefogja a közösség tagjait, akik ezen aspektus alapján integrálódnak. A közösség a tagjai között a lehető legtöbb dolgot osztja meg, a közös tapasztalatok részletei beilleszkednek a közös vállalkozásba. A kérdés adódik: vajon a barátság és a testvériség, mint az együttlétezés formái, amelyek a zárvány-élet meghaladásának igényét jelzik, a közös tapasztalatok milyen megosztását, az adományok milyen cseréjét jelenti?

A barátság és a testvériség kapcsán számíthatunk az önvonatkozás és a másság szerteágazó problematikumára. Vajon a másik itt etikai vagy politikai „Másik”? Vajon az egyik kizárja a másikat? A barátság és a testvériség mindegyikre az asszociatív készségeinket domborítják ki, amelyek mintegy a személyek létét teszi tágasabbá. Ám, amennyiben a politika közege felé kívánok közelíteni, mellőzhetetlennek bizonyul, hogy előbb vagy utóbb mérlegetem a disszociatív vonatkozások jelenlétét is a barátságban és a testvériségben.

Más szóval, a barátság és a testvériség a közönség tereit nyitja meg, és az egymással való törődés, tehát sajátos kötelek jelentéseit emeli homlokterbe. Ennek kapcsán kérdezhetünk rá arra a beállítottságra, amely lényege, hogy az ember egyszerre vállal felelősséget önmagáért és másokért. Ugyanis, amennyiben a görögök felé tekintünk vissza, akkor látnunk kell, hogy a

barátság és az önvonatkozás, hovatovább az önszeretet sajátos relációinak firtatását kaptuk örökbe.<sup>1</sup> Ám egyáltalán nem az a szándékom ehelyütt, hogy az antik vagy akár a később kifejezésre jutó barátságértelmezések legfontosabb állomásait regisztráljam, csupán azokat az irányulásokat veszem tekintetbe, amelyek további kiindulópontként szolgálnak. Megelégszem ugyanis azzal, hogy néhány mondat erejéig betekintést nyerek az önszeretet aporetikus összefüggéseibe, és figyelembe vesszük az önmagunkkal fenntartott barátság szerepét a platóni-arisztotelészi hagyományban. Továbbbszóva a fonalat, az egymásrautaltság és az önmagunkhoz kötött élet, mai szavakkal élve az interszubjektív és az intraszubjektív élet feszültséggel közvetített relációja áll elébünk. Nem tekinthető véletlennek, hogy Arisztotelész az önmagunkkal való barátság fogalmát az autarkia-eszménnyel való foglalatосkodás szomszédságában tárgyalja, ami fényt vet az önvonatkozás illúziókkal teli folyamataira. Ismét kortárs fogalmakat használok: a másikkal való szembesülés elengedhetetlen ahhoz, hogy az önelsajátításra, önmegismerésre vonatkozó végtelen folyamat meginduljon, a másik kiiktathatatlan dimenziója az intraszubjektív dinamikának. Vagyis, a barátban rejlő másság az önmagaság korlátjait vonja be a világosságba, a másikat mindig *kevésbé* nehezen ismerjük meg, mint önmagunkat: a barátság, a másikkal való törődés az önmagunkra vonatkozó szüntelen rákérdezésre sarkall.

Másképpen szólva: a barát kérdéseket közvetít számunkra, amelyek az önvonatkozásunkat tartja mozgásban, kifejezésre juttatja kérdéses mivoltunkat. Akármennyire is önmagunkra vagyunk utalva, az önmagunkra irányuló felejtés, a tompító belefeledkezés is sajátunk, éppen ezért a barát az ébrenlélet, mégpedig az önmagunkra vonatkozó ébrenlélet közvetíti számunkra. Minden bizonnyal idekapcsolhatjuk az önmegőrzés erkölcsi eszméjét is,<sup>2</sup> ugyanis az önmegőrzést a személynek azon erőfeszítése jellemzi, hogy a másik számíthasson rá. A barátság felelősségszerkezete egyesít két jelentést: azt, hogy számít valakire, és ezt a tényt egyesíti azzal, hogy „számadással tartozik valamiről”. Egyesíti a két jelentést, miközben a másikat megszólító kérdésre „hol vagy” adandó válasz mindig a „jövök”. És a barátság nem azon személyek aktusközössége-e, akik bármikor azt mondják, vagyis hajlandóak azt mondani, hogy „jövök, itt leszek számodra”?

Ezért kell hangsúlyoznunk, hogy félrefognánk, ha a barátság által gerjesztett mozgásba valamilyen sziklaszilárd Én-szerkezetet vetítenénk bele. Mi sem segít jobban a barátság kölcsönösség-szerkezeteinek megértésében, mint Platón tükör-metaforológiája. Hiszen nála bukkan fel a tükörmetafóra, amely

---

<sup>1</sup> H. G. Gadamer, *Freundschaft und Selbsterkenntnis*, In: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Mohr, Tübingen, 1987, 396-406.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *A történelem és a fikció kereszteződése*, In: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Osiris kiadó, Budapest, 1999, 407.

világossá teszi, hogy az önmegismerésre irányuló törekvéseink nem a partikularitás keretein belül való tartózkodást, hanem a kötelékek meglétét juttatják érvényre. A tükörben, ahogy a *Phaidrosz*-ban olvashatjuk, önmagunkat látjuk, de, ha figyelembe vesszük a barátok közötti kölcsönösséget, úgy a kölcsönös tükröződésben nem a partikuláris távlatok, hanem a kötelékek csillannak fel. Ha emlékezünk az imént alkalmazott fordulatunkra a kérdéssel kapcsolatban, akkor, a barátság kölcsönösség-dinamikája, a reciprok-irányú logikájú önvonatkozásban, az egymás felé közvetített kérdésekben rejlik...

A kölcsönösség vonatkozásait azonban nem érthetjük félre, itt mozgás-irányokról van szó, amelyek azonban ismételten megszakadnak. Ott vannak valóban a hagyományban azok a robusztus jelzések, amelyek a barátok közötti kölcsönösség, és a homológia jelentéseit idézik fel. Ugyanakkor éppen a kölcsönösség, közelebről a kölcsönösség gyakorlására irányuló igények ejtenek zavarba bennünket. Mert, a kölcsönösség igénylése a barátság boltívei alatt, netalán az aritmetikai arányok megvalósítására irányuló igény a másik vonatkozásában, nem éppen a barátság megkérdőjelezését, lényegtelenítését hívja elő? Látnunk kell azokat a töréspontokat, amelyek megszakítják a kölcsönösség áramait, nevezetesen a hűség és felelősség többletét, amely felülmúlja a kölcsönösségre támaszkodó jelentéseket. A barátság voltaképpen nem illeszkedik a szubjektívációnak sem a szerződés, sem a humanitárius segítség intézményrendszerében tapasztalt formáihoz sem. Mi sem lenne nagyobb tévedés, mint, hogy a barátságot egyfajta szerződészerűen megállapított aritmetika világába, vagy, hogy olyan relációkba helyezzük, amelyekben ezgakt módon meghatározást nyer, hogy ki az adományozó, és ki az adományt elfogadó személy.

Megálllok egy pillanatra, mielőtt tovasietnék a barátság és a politika viszonylatainak<sup>3</sup> taglalása felé. Mert, szükségszerűnek bizonyul, hogy felmerül a kérdés: nem erőszakolt gesztust jelent-e, hogy a barátság távlatából magyarázat nélkül átlépünk a politika területére? Vajon analogikus vagy más viszonyokat kell tetten érünk a barátság és a poliszban felszínre kerülő vonatkozások között? A közzférába való belépés meghatározott *deperszonalizációt* igényel, a közzféra nem úgy sejlik fel előttünk, mint a privát szférából eredő, csorbítatlannak bizonyuló, hiteles megnyilvánulások terepe.<sup>4</sup> Ugyanakkor ezt az állítást

---

<sup>3</sup> Ebben az írásban, sajnos, nem esik szó egy olyan kérdésről, amely megkerülhetetlen: a barátság és a piaci relációk. Legalább említek egy releváns tanulmányt a skót felvilágosodás kapcsán, amely bemutatja, hogy a skót felvilágosodás képviselői szerint a kommerciális vonatkozások erősödése tág terepet jelent a barátság kiteljesedése számára, A. Silver, *Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology*, *The American Journal of Sociology*, 1990, 6, 1474-1504.

<sup>4</sup> Ezt a nem-expresszív megfontolást részletesebben kifejtettem a *A szív és a szem: a bűn a politika távlatában* című írásomban, in: *A bűn, Lábjegyzetek Platónhoz*

nem kell félreérteni. Nem arról van szó, hogy szakadék tátongna a mindig közügyeket értelmező politika és a magánszféra között. Aligha hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a politika szereplői úgy mozognak a politika terepén, hogy nem hagyják maguk mögött személyi vonatkozásrendszerüket, ennél fogva baráti kapcsolataik erőteljesen befolyásolhatják cselekedeteiket. Csak hogy, a barátság jelentései önmagukban még nem képezik azt az ugródeszkat, amely a politika terepei felé lendítenének bennünket. Lássuk be a barátság és a politika összefonása egyáltalán nem magától értetődő. Nem szűkölködünk figyelmeztetésekben, amelyek azt jelzik, hogy a barátság bevonását a politika közegébe feszültségek jellemzik. Hiszen pl. a barátság átvitele a politika földjére aláaknázhatja a politikai tekintély érvényrejtését (Ciceró), azt bizonyítván, hogy a magánszférából fakadó barátság megrendítheti a politika biztonságát. Vagy, megfordítva a perspektívát, a barátoknak a politikai rivalizálásba, az oldások és a kötések, a politikai szövetségek, érdekházasságok világába való belesodródása magát a barátságot veszélyeztetheti. Ráadásul a politika áttekinthetetlen világa, a politikai „mi” és „ők” közötti határvonalak folytonos módosulása, a képlekenység is meghiúsíthatja a barátság megerősödését.

A barátságot (a benne feltáruló szingularitást) akkor pillanthatjuk meg a politikában, és akkor tehetjük tárgyá politikai jelentéseit, ha nem felejtjük el, hogy a politikában olyan szerepkörök jutnak szóhoz, amelyek polemikus jelleget hordoznak. Továbbá, amennyiben azt a kérdést kívánjuk körüljárni, hogy a barátság milyen helyet foglalhat el a demokrácia által övezett politikai rendszerekben, akkor aligha tekinthetünk el a jogi perspektívák figyelembevételétől. Hol, mikor, és miáltal válik tehát a barátság a létrejövő politikai jelentések tárházává, miért lehet ama materialitás, jelesül a barátok közötti tér, egyben a politikai vonatkozások hordozójává?

Amennyiben a barátságra utaló metaforológiai területén járunk, úgy, némi ugrást kockáztatva, Ciceró gondolata kerül elébünk. Az a mód, ahogy az exemplárisává váló barátságról szól, voltaképpen az előzetesen létező mozzanatok továbbviteléről tesz tanúbizonyságot. Az exemplar képet jelent, de mint exemplum másolatot is, reprodukciót.<sup>5</sup> Két értelmet fedünk itt fel, az egyik az eredettel, a másik pedig a másolattal függ össze. Ciceró azt mondja, hogy az igazi barátba vetítjük ki ezt az exemplart, saját kétszeres eszményünket, a barátban ismerjük meg önmagunkat, mint jobbat, ugyanazt az önmagaságot, amely azonban mindig jobb, mint mi.

---

(szerk. Dékány A., Laczkó S.), Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány Librarius, 2004, 278.

<sup>5</sup> Erről lásd: J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Éditions Galilée, Paris, 1994. Derrida törekvése arra irányul, hogy analógiákat állítson fel a testvériség és a republikánus demokrácia között, mert a republikánus demokrácia ritkán legitimálja magát a testvérisülésre való hivatkozás nélkül.

Számunkra különösképpen fontos, hogy arról olvashatunk: a közsféra és a politikai közeg legfontosabb helyei őrzik a nagy és a kevés alkalommal felszínre jutó barátságok nyomait. Az exempláris barátságokon, amelyeknek híre messzire száll, ott van a közsféra felé mutató érdeklődés, a közügyekben való részvételre utaló elkötelezettség felségjegye. Az ész és az erény nem szoríthatók a privát szféra területeire. A közsféra, mondhatnánk, a barátság helyeit foglalja magában.

Hallgassuk meg most Hannah Arendtet is, akit mindenképpen szóba kell hoznunk, amennyiben a barátság és a politikai viszonylatáról értekezünk. Arendt görög-ség-rajzolatában ott vannak azok a filozófusok, akik az agonális élet kontextusában, az athéni polgárokból a barátságra vonatkozó készenlélet pillantják meg.<sup>6</sup> Ezek szerint a közösség létrejöttét az a tény karakterizálja, hogy különböző és egyenlőtlen polgárokat fog egybe. Márpedig ez az egybetartás az egyenlősítés processzusait feltételezi. Nos, a barátság nem más, a politikai szférájából fakadó egyenlősítés, ha úgy tetszik, egyfajta folyamat, amely felülemelkedvén a javak birtoklására irányuló igényeken, kötelekeket terem.

Ugyanakkor, a barátság létrejötte nem a kiegyenlítődet jelenti. A közösségre lépésben kooperatív hangoltságot látunk, a barátok számára közösen nyílik meg a világ. Ezzel máris közel kerültünk ahhoz a vonatkozáshoz, amely érdekelt bennünket. Igaz, Arendt kissé óvatosan csupán a barátság politikai *dimenziójáról* beszél. Mégis, a barátságot politikai jelentésekkel övezi, mint-hogy minden, ami a polisban történik valamiképpen a barátsággal függ össze. A barátok közötti beszélgetés során sajátos megértési készség fénylik fel: a dialógus nyitottságában tartózkodó barátok megértik az egymás vélekedésében (doxa) inherensen rejlő igazságot. Nem tűnékeny rokonszenv tárul fel itt, az így megalapozott egység erőteljesebb, mint bármely érdekszövetség, új létmódot jelent. Ennek kontextusa az emberek közötti eredendő pluralitás. A barátság politikai távlatát akkor ragadhatjuk meg, ha teret adunk annak a lehetőségnek, hogy a közös világ különbözőképpen nyílik meg minden ember számára, plurális távlatokban.

A barátok, akik elbeszélik mindazt, amit megpillantottak, felfedik magukat egymásnak, és készenlélet tanúsítanak a vélekedéseikből sarjadó igazság befogadására. Pontosan ez a megértési hajlam a pluralizmus vonatkozásában a *par excellence* politikai képesség, folytatja Arendt, amelyet gyakran szembeállít a magányba záruló filozófiai beállítottsággal. Egyfelől ott van a barátok között nyíló térben a pluralitás megerősödése, a pluralitásban való élet, másfelől ott van a magányból szóló filozófus, aki kerülvén a pluralitást az igazság diktatúráját gyakorolja. A barátságból eredő követelmények felülmúlják az

---

<sup>6</sup> H. Arendt, *Philosophy and Politics, Social Research*, 1990. Vol. 57, No. 1, 82.

igazság iránti elkötelezettséget, hadd jegyezzem meg, problematizálva ezzel az igazság iránti univerzális elkötelezettséget.

Egyelőre azonban lépünk vissza néhány gondolat erejéig Arisztotelészhez. Az ő gondolatait mindenképpen ismernünk kell, amikor a barátság kötelekeinek politikai relevanciáját vizsgáljuk. Nos, amennyiben Arisztotelész beszédmódjához, érvelését értelmezzük, azt tapasztaljuk, hogy a barátság ellentmondásos helyet foglal el a politika közegeivel kapcsolatban. Sajátosan instabil helyzetről kell beszélnem. Mert a barátság egyszerre van a politika közegein belül és ezen a szférán túl. Ugyanis, ha az arisztotelészi filozófiát választottuk irányjelzőnek okfejtésünk számára, akkor látnunk kell, hogy a barátság kötelekeiben olyan többlet jelenik meg, amely meghaladja a politikai közösség határvonalait, pontosabban a barátság maga is választóvonalakat állít elénk a politikai és a nem-politikai szféra között. Mert a barátság által affirmált kohézió erősebb, mint az igazságosság, másképpen szólva, a barátság nem igényli az igazságosságot, ugyanakkor az igazságossággal jellemzett viszonyokba hiányvonatkozás íródik bele, azaz az igazságosság igényli a barátság gyakorlását.

Viszont ha az igazságosság és a barátság között az imént említett hierarchiát tételezzük fel, akkor menthetetlenül kérdések merülnek fel. Hiszen, ha a barátság magasabb rangú, mint az igazságosság bármilyen formája, lett legyen az kommutatív vagy disztributív jellegű, akkor a barátság vajon nem éppen a polgári állapotot teszi fölöslegessé? Gondoljunk csak meg, amennyiben a törvényhozó eszményképe a barátság, és nem az igazságosság, ahogy ezt Arisztotelészből valóban kihámozhatjuk, akkor nem azt kell-e megállapítanunk, hogy paradoxális módon a törvényhozó önmagát teszi feleslegessé? Továbbá, ha úgy érvelünk, hogy az igazságosság gyakorlásán mindig ott van a kényszer jegye, a jogi fellépés bélyege, viszont a barátság az erénnyel hozható összefüggésbe, akkor nem ismét arra a konklúzióra jutunk, hogy mind a törvényhozó, mind a polgári állapot csupán a barátság *híján* léteznek?

Érvelésünk ezen a pontján meg kell vizsgálnunk még a barátság jelentéskörébe beleékelődő bizonytalanságot is. A barátság esélyt ad, de veszélyeket is rejteget. Szüntelenül cselekvőnek kell lennie, és ez a tény tudatosítja bennünk, hogy a barátságot mindig sajátos időtávlatba kell beállítunk. Pontosabban fogalmazva, a barátságnak szerves része az időnek való kitétség. A barátok ugyanis mindig megerősítik egymást mások előtt, mások számára, de egymás között, egymás számára is. Még az a barátság is, amely erős köteleket formál meg, igényli a megerősítést. Nem véletlenül, hogy az antik szerzők is nemegyszer szót ejtenek arról az időről, amely lényegében a megpróbáltatás ideje, más szóval, a barátságnak az idő múlása során kell affirmálódnia. Még akkor is, amikor az eszményi barátság fogalma kerül szóba a filozófiatörténetben, tudnunk kell, hogy ezen az idealizáción ott van az idő pecsétje. Amennyiben a barátságot úgy fogjuk fel, mint amely átvezérel bennünket az

életen, akkor ennek részét alkotja egy alapvető bizalom, amely helytállásként folyvást megerősítést nyer.

Megfigyelhetjük azonban, hogy a legeszményibb barátságban rejlő bizalom is ezzel az imént jelzett időbeli kivetítés feszültségével telítődik. A barátságot mérlegre kell tenni. Mindig választanunk kell a hamis és az igazi barát között, azaz a barátság sohasem nyilvánul meg úgy, hogy ne fenyegetné a hamis barátság, és hogy ne legyen szükséges döntésszerűen megkülönböztetni hamist az igaztól. (Ezért szorul kritikai megfontolásra az eszményített barátság alakzata, amely a misztika beszédmódját idézve a „lelkek összevegyüléséről” értekezik, amely után már „többé nem lehet találni az egyesítő varratokat”.<sup>7</sup>)

A barátságot körülkerítő bizonytalanság, a törekenységgel sújtott barátság aspektusait azonban nemcsak az előbb említett idősajátosságban kell fellelnünk. A tudás nem ad szilárd támaszt a barátság számára, inkább egyfajta nem-tudásról beszélhetünk itt. Azt mondhatjuk, hogy a másikkal való kommunikációnk tudásigényt hoz létre bennünk, de nem fogalmi tudást. Vagyis, nem a tudás távlatában keressük a barátot, le kell mondanunk arról az igényről, hogy a tudás révén rendelkezhetünk vele. Nem tekinthető véletlennek, hogy megannyi esetben azzal a mondattal élünk, hogy „valójában nem is tudjuk, hogy kik a barátaink”, „szeretnénk tudni, hogy vannak-e egyáltalán barátaink”, vagy, hogy kérdést intézünk a másikhoz: „akarod-e egyáltalán vállalni a barátságunkat?”.

A barátság megerősítése során a barátok olyan tettek, művek, valamint az élet minőségére koncentrálnak, amelyek a barátság jeleinek bizonyulnak. Ebben az értelemben mondhatjuk, Blanchot-val együtt a barátság kapcsán, hogy a barátok nem egymásról beszélnek, hanem bizonyosságot tesznek egymásnak, a bizonyoságtévés jeleit közvetítik egymásnak... Ez utóbbi kifejezés teszi lehetővé, hogy a barát oly mértékben részévé lehet a megerősítésnek, hogy ő maga lesz a barátságnak a legjobb bizonyítéka. A barátot valójában megidézzük, megnevezzük, megszólítjuk, számon kérünk tőle valamit, kérdést intézünk hozzá, és mindig valamilyen igényt juttatunk kifejezésre vele kapcsolatban. Tehát itt vokatív jellegű szerkezetéről van szó.<sup>8</sup> Mint, ahogy – ezúttal szándékosan eltávolodok az antik szerzőktől – Jézus megszólítja az őt üdvözlő és megcsókoló Júdást: „Barátom, miért jöttél?” (Máté, 26, 50 – az én kurzívom).

Emeljük ki most azt a vonatkozást, amelyet tovagörgetünk. Ami a barátság feszültségteli igazsága által hangsúlyozandó, az az ökonómiai keret, amelybe a barátságnak bele kell illeszkednie. Pontosítva, itt nem elégedhetünk meg azzal, hogy a barátság fogalmát használjuk, a barátokról kell beszélünk, akik mindig valamilyen levezethetetlen egyediség hordozói is. Mindenekelőtt, itt az idő által ránk kényszerített ökonómiáról van szó, amely gyakorta

---

<sup>7</sup> Montaigne, *Esszéik*, Jelenkor, Pécs, 2001, 245.

<sup>8</sup> Derrida, *ibidem*.

szerepelt a barátság kanonikus tekintéllyel rendelkező beszédmódjaiban. Mert, amikor ezek a szerzők azt fejtegetik, hogy messzemenően tanácsos elfogadnunk, hogy ne sok, hanem kevés barátunk legyen, akkor éppen az idővel való egzisztenciális gazdálkodást tartják szem előtt. Végességünk okán nem áll fenn számunkra az a lehetőség, hogy nagy számú ember barátsága kapcsán megerősítésre tegyünk szert, nem szóródhatunk szét a próbára tevés, a rostálás időt igénylő folyamataiban. Ugyanakkor ezek a szerzők a bizonytalanság homályában hagynak bennünket, mert nem tud(hat)juk meg, hogy pontosan mennyi barátunk lehet. Bizonyosnak vélhetjük, hogy egynél több, de kevesebb, mint sok. Valóban, nem kerülhetjük meg a kínzó ellentmondást. Nem számolhatjuk a barátainkat, mégis, a barátság jelentései szükségképpen belesodródhatnak ebbe a meghatározatlan aritmetikába. Mintegy ránk háramlik a kérdés: milyen viszony áll fenn a barátok száma és a politika között? Amennyiben tovatekintünk, úgy íme a további kérdés: milyen reláció jut kifejezésre a barátok száma és a demokrácia között? Hiszen a demokráciában folytonosan számolnunk kell, a demokráciában léptenyomon számokba ütközünk, és a számok hatalmát tapasztaljuk.

Adódik, ennél fogva, a feladat: amennyiben a barátságot a politika összefüggésében óhajtjuk tárgyalni, úgy e bizonytalan kvantifikáció, bizonytalan határok környezetében, az inklúzió és az exklúzió feszültségét kell megragadnunk. Egyenesen kételyt fejeztünk ki a barátság „totalizálása” kapcsán. Mert az imént a barátság határproblematikumába ütköztünk bele, a barátság kiszélesítésének határt szabó lehetőségtartományt láttuk meg. Ez mellett kiéleztük a közösség problematikumát, ugyanis a közösséghez meghatározott paradoxonok segítségével jutunk el. Hiszen a kezdetben azt jegyeztük meg, hogy a közösség tagjai a lehető legtöbb dolgot osztják meg egyidejűleg egymás között, viszont a barátság kapcsán arra a tényre akadunk rá, hogy a barátság karakterjegye a ritkaság, a ritkán felszínre jutó mikroközösség csereövezeteiben megvalósuló jelentések. Ha a barátság a politika dimenziója lehet, akkor a politikai közösséget a ritkaság, és a megrostálás kommuniójában kellene megalkotni.

Itt utjaink ismét egybeesnek egy arisztotelészi emlékeztetővel. A barátok számát aritmetikai határok keretezik be, *ugyanakkor* „mindenkivel” együtt kell élnünk. Ez a „mindenkivel” való együttlétezés, tehát a barátság határain túl helyezkedik el, legfeljebb ennyit tudhatunk meg. Amennyiben továbblépegetnénk mélybe nyúló kérdések várnak ránk: mit jelent *ma* ez a „mindenki”, ez a kollektivitás, ez a „mi”, a többes szám első személye, mint *a* politikai közösség kerete? Vajon a nemzetet, vagy Európát, vagy...? Hol húzód(hat)nak a politikai közösség határai?

Azonban nem kívánok ebbe az irányba haladni. Azt a mozzanatot mérlegelem, hogy a barátság milyen barázdákat húz a politika szféráján belül. Hadd pontosítsak: azt fontolgatom, hogy a barátok létezése által milyen határvonalak



teremtődnek. Mert a barátság, ahogy láttuk, egyfajta *inkluzív* jelentésrend, amely az egynél több, és a túl soknál kevesebb, mennyiségileg behatárolt, övezeten belül helyezkedik el. A kérdésem arra vonatkozik, hogy a *politika* közegében a barátok szövetsége, ez az asszociatív jelentésekkel körülbástyázott világ mit zár ki? Mit ragadhatunk meg a barátok által körülövekelte jelentéseken *túl*? Vagyis: milyen disszociatív vonatkozások tárulnak fel a barátok és a „nem barátok” között? Hiszen, meg kell gondolnunk, hogy a politikai közösség tagjának lenni azt is jelenti, hogy egyes személyekkel közösségre lépünk, de mások ellenében. A politikai cselekvés itt annyit tesz, mint másokkal szembeni védekezni, vagy támadni ott, ahol erre alkalom adódik.

A kérdésekre létezik egy nyugtalanító válasz, amely a rosszhírű Carl Schmitthez fűződik. Ő ugyanis úgy vélekedett, hogy a politikát egy eredendő polarizáltság, nevezetesen a barát és az ellenség között bevésődő különbség határozza meg. Ez nem azt jelenti, hogy Schmitt bellicisztikus módon az ellenség szerepét feszíti túl, ahogy ezt szokás értelmezni, hanem azt a tényt állítja elénk, hogy egy eredendő polarizált különbség alapján nyílik meg a politika világa. Jól kifejezi irányulását az a mondat, amely a Glossariumában található: „jaj, annak, akinek nincsenek barátai, mert ellensége lesz az, aki halála után ítéletet hoz felette...”<sup>9</sup>

Nos, a barátok vonatkozásában Schmitt a fogalmi tudásnak pontosan azt a bizonytalanságát említi, amelyről feljebb mi is szót ejtettünk. Viszont az ellenség jelentése kapcsán a kanti transzcendentális képzelőre utal bennünket. Annak érdekében, hogy felismerjük az ellenséget sematizálni szükséges az ellenség logikai alakját – e lépés nélkül az ellenség nem nyerhet konkrét karakterjegyeket, márpedig a konkretizálás elengedhetetlen a politika harc kibontakoztatásához.

Schmitt eljárása azonban rövidre zárja a politikai és az etikai jelentések közötti összevetés lehetőségét, függetlenül attól, hogy etikai jelentések alatt értékek tiszteletét, intézményes normákat vagy a szabad önkifejezés lehetőségét értjük. Az egzisztenciális disszociáció schmitti beemelése nyomán erőteljes széttrajzás következik be a politikai és az etikai jelentések között. Az első vonatkozásában a közszféra, az utóbbi vonatkozásában a privát szféra jelentései tolulnak felszínre. Létezik ugyan hasadás az etikai és politikai jelentések között, hovatovább éppen ezt teszi lehetővé, hogy az etikai perspektívák érvényesítése megszakítsa, megzavarja, megrendítse, számadásra kényszerítse a politika szereplőit. Csakhogy nem állíthatjuk, hogy a politika alapját egy alapokat képező egymásnak feszülő disszociáció formálja meg, mert minden politikai állásfoglalásnak, legalábbis valamilyen értelemben támaszkodnia kell etikai jelentésekre, valamilyen etikai referencialitásra, valamilyen *nem-*

---

<sup>9</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Köln, 1950, 90. Az élő barátokat előbb-vagy utóbb megzavarják a halott ellenségek.

*polarizált* jelentéshalmazra. Sőt, mi több, éppen a barátság fogalmi vonatkozásai, a barátságnak egyszerre a politikán belüli és túli helyzetnek felismerése tudatosíthatják bennünk a politikának ezt az az etikától való sajátos függését. Félreértés ne essék, nem a konfliktusoktól megtisztított politika képét villantottam fel itt, távol áll tőlem a politika bármilyen deantagonizációja, amely eltagadná a közösségi élet feszültségét, vagy a viszályból kinőtt hatalom tényét.

Amikor a politikának az etikával való szembesülését rögzítettem, akkor csupán arra gondoltam, hogy az etika intervenciója a politika kapcsán, voltaképpen a politika kedvéért történik, maga a politika jelentéseinek újraírása céljából történik.<sup>10</sup> Valójában úgy gondolom, hogy az etika intervenciója a politika kapcsán kizökkenve-megújító jellegű. A barát a politikában szövetségessé válhat, hiszen a szövetségesek valamilyen összetartozónak vélik magukat.

\*

Amennyiben eljutottunk az asszociáció és disszociáció valamint a befogadás és kizárás kérdésköréhez, úgy hozzáfoghatunk a testvériség bennünket foglalkoztató jelentéseinek felgöngyölítéséhez. Hadd toldjam hozzá már itt, hogy az európai történetben mozogva szükségszerűen ráakadunk, a testvérisülés keresztény vonatkozásaira, majd azokra a törekvésekre, amelyek a másokért való élet jelentéseire hivatkoznak, és egyúttal megelőlegezik az emberiség felszabadulását. Nem utolsósorban állandóan a szemünk előtt vannak azok a távlatok, amelyek a francia forradalom fényében jöttek létre, és mély nyomokat hagytak a modernitás történetében. Végül is, nem feledjük, hogy a testvérek világát megragadó elbeszélések fémjelzik Európa történetét, hiszen az európai történetekben, ezekben a genealógiai elbeszélésekben, mindig ott van a megnyilvánulások széles spektruma, a testvére holttestéért küzdő, a halott testvér szellemével küszködő szereplő, vagy ott vannak a testvérek, akik az apagyilkosság révén tesznek szert közös szabadságra, és ott vannak a halállal való harcban szolidarizált testvérek alakjai etc.

Amennyiben az újkori politikai-filozófia teljesítményeit vesszük számba, úgy az együttérzést érzelmeként felszínre juttató Rousseau érvelése mindenképpen mérvadó számunkra. Ugyanis az általános akarat és a mindenki akarata egybeesésének előlegezése éppen a testvériség *politikai* kötelekeinek filozófiai rajzolatát látatja velünk. Ebben a kivetítésben a folyamatszerűen kibomló valamint tartalmi kritériumok alapján létező akarat összhangja a

---

<sup>10</sup> Hogy az etikai kritériumok a politika megerősítésének kedvéért történik, arról S. Critchley, *Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to them*, *Political Theory*, 2004, vol. 32 no. 2, április, 172-185. Természetesen, ez a gondolat feltételezi, hogy állandóan fenáll a politika gyengülésének veszélye, a „depolitizáció”, vagyis a politika a megerősítést igényli.

hiánytalan, eszményi interszubbjektivitást jeleníti meg. Immáron nem Rousseau fogalmaival élek, amikor úgy érvelek, hogy ez a beteljesülő interszubbjektivitás nemcsak a politikai élet szereplői közötti elszigeteltséget múlja felül, de felszámolja az egyedülvalóság, a magány minden lehető formáját is, mint-hogy eltűnik minden olyan szubbjektivitás, amely nem illeszthető bele az interszubbjektivitásba. Vagy ha visszanézünk szövegem feljebbi jelzéseire, akkor úgy is fogalmazhatunk, hogy megszűnnek mind az intraszubbjektív, mind az interszubbjektív feszültségek. Kérdés azonban, hogy milyen árral jár ez a lépés? Hiszen az a meggyőződésünk, hogy e hiánytalan interszubbjektivitásnak a bevonása a politikába megszünteti azt a teret, intervallumot, amely a politikai élet szereplői között fennáll, és amely, mondtam már, egybetömöríti ugyanezen szereplőket.

Noha találkozunk olyan véleményekkel is miszerint a testvériség kérdésköre visszavonhatatlanul a múlt süllyesztőjébe került, és legfeljebb a történeszek érdeklődési tárgyát képezi, szembeszökő, hogy jelentékeny kortárs teljesítmények a testvériség fogalmára támaszkodva bontják ki elképzeléseiket. Íme két példa. Rawls óriási befolyást gyakorló művében arra tett kísérletet, hogy összekapcsolja, a szabadság, egyenlőség, és testvériség eszméit az igazságosság elvének „demokratikus értelmezésével” és a „társadalmi különbség elvével”. Egyúttal azt hangsúlyozta, hogy a testvériség teljesen gyakorlati mércét jelent, amely határozott követelményeket állít a társadalom elé.<sup>11</sup> Lévinas másság-filozófiája is nagy jelentőséget tulajdonít a testvériségnek, hovatovább ezt hordozó fogalomnak tekinthetjük gondolkodásának vonatkozásában, számára a politikai viszonyok előtt felmerülő mércék a testvériség etikai jelentésein alapulnak.<sup>12</sup> (Lévinas esetében pontosan arra kell számítanunk, hogy a barátságot, mint testvériséget, azaz, *mint* a testvérek közötti viszonyt bontja ki.)

Ugyanakkor mindenképpen számolnunk kell azzal a gyanúperrel, amely ma a testvériség fogalmának megjelenését kíséri. E gyanú alapja, hogy a testvériséget eredetében és kimenetelében egyaránt erőszak terheli. Hagyományunk eleven jelentését képezi, hogy összefonódik a kezdetteremtés és az erőszak: Káin megölte Ábelt, Romulus Remust, tehát, amilyen testvériségre az ember egyáltalán képes, azt is a testvérgyilkosság fémjelzi.<sup>13</sup> Továbbá, a

---

<sup>11</sup> J. Rawls, *Az igazságosság elmélete*, Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 138-139.

<sup>12</sup> „*Autrui est d'emblée le frère à tous les autres hommes*”, E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, The Hague, the Netherlands, 1974, 201. Fogalmazhatunk szigorúbban is: Levinas esetében a testvériség, a testvérek közötti viszony az Istenhez való relációt tükrözi, miszerint a politikai közösségnek monoteisztikusnak kell lennie. A testvériség vonatkozásában az ember megszólltatik, hogy felelősséget vállaljon minden más ember kapcsán.

<sup>13</sup> H. Arendt, *ibidem*, 22.

testvériség a disszociáció kínjaitól való megszabadulást ígéri, valamint a testvériségben a túláradó felelősség képzete jut érvényre, amely ugyanakkor a jóság nevében a határtalan erőszak folyamatát és a világ uralhatóságának fantazmagórikus kivetítéseit szabadítja fel. Különösképpen akkor tárul fel az ajtó az erőszak dühöngő gyakorlása előtt, mondják, amikor a testvériesülés politikai programok zászlójára kerül fel irányadó jelszóként, vagy amikor a forradalmi cselekvéstanok mélyrétegét képezik. Egy szabad nép esetében csak testvérek vannak *vagy* ellenségek – itt a francia forradalom egyik politikai irányvonalát kifejező, amint látjuk, affektív konfrontációt magába záró meggyőződését idéztem. Ezt a gondolatot akár kvázi-schmittinek is lehet tekintenünk, hiszen a testvér vagy ellenség-jelzete mindenestre gondolkodásra készítet a testvériség befogadó és kizáró vonatkozásai kapcsán.

Ezért valóban kétellyel kell élnünk akkor, amikor a *fraternitas triumphans* hangjai zendülnek fel, mert mögöttük túl sokszor a *fraternitas militans* jelentéseit meglétét érjük tetten. Vagyis, ellentmondásra találtunk magában a testvériség fogalmában is. Hiszen egyrészt ott látjuk a végtelen felé mutató testvériesülést, amely az idegenben is testvért lát, másfelől ott van a bezárulás tendenciája, amely elengedhetetlen egy csoport/szekta tagjai számára, hogy testvér-közösségként éljék meg magukat. Továbbá, semmiképpen sem elvetendő tény, hogy nehezen tudunk szabadulni azoktól a tapasztalatoktól, amelyek hatalmi jelentésekbe burkolják a testvér szót. Hadd említsek csupán néhány alkalmi példát. A „nagy testvér” fogalma a technológiai ellenőrizhetőség mindenhatóságát példázta, amely az apának a hagyományos uralmi pozícióját terjesztette ki, a „testvéri segítség” államközi alakzatai mögött az imperiális hatalom megnyilvánulásait fedezték fel, a testvériség /egység jelszava pedig vérzivataros háborúba torkollott (ex-Jugoszlávia).

A felsorolt példákban felismerszik a testvériség és a politikai szféra relációrendszerének néhány kérdése. Olykor úgy látják, hogy a testvériség, mint a meta-politikai világ vonatkozása, azért életidegen, mert a politika távlatában artikulálhatatlan követelményeket támaszt, amelyek ráadásul nem vonhatók be a jogi szféra kereteibe. Nos, kétségtelen tény, hogy a testvériség felhívó és korrektív vonatkozásai ellenállnak minden pozitívalásnak a szó jogi értelmében, és a testvériség jelentései, ha legalábbis ugyanezen a terepen maradunk, csupán természetjogi szinten nyerhetnek formát, amely bíráló alá vonhat minden tapasztalatilag létező közösségalakzatot. A testvériség által posztulált jelentések túlmutatnak minden elgondolható politikai közösség határain, bíráló alá rendelik az elvont alanyiség alapján együttlévő polgárokat, akik közönyösen állnak szemben egymással. Megannyi idézetet iktathatnék ide, hogy igazoljam ezt a metajogi, metapolitikai pozíciót, amelyre a testvériség harci-polemikus fogalma céloz. Ismerjük a francia forradalom republikánus

trilógiáját, de érezzük, hogy a testvériség fogalma nem ugyanazon a szinten tesz szert jelentésekre, mint a szabadság és az egyenlőség.<sup>14</sup> Hovatovább, éppen metajogi helyzeténél fogva a testvériség közvetett módon viszonyul a szabadság és az egyenlőség elveihez.

Nos, a testvériség fogalmi övezeteibe először is a természet és a kultúra hatalmas, szerteágazó viszonylata, különbözősége ivódik bele, amelyet, hozzáteszem, a kultúra dinamikája folytonosan újraír. Nem véletlen, hogy még ma is, amikor felmerül a testvér(iség) kérdése, megkerülhetetlennek bizonyul, legalább példa formájában, a család és azon belül a biológiailag meghatározott szubjektumok felidézése. Mert a testvérek részei a családi kötelekeknek, és ebből következően kötelezettségek és viszonylatok egész sorát vállalják magukra. Élők által nemzett emberekről van szó, akik fogadják vagy elutasítják a világra jött egyént, akikre ő rá van utalva, akik gondoskodnak róla, ahogy később, az életből távozva rá lesz utalva azokra, akiket korábban elfogadott vagy elutasított.

A tesvériesülés érzelmi színterének mélyén morális kötelezettséget, az osztatlan, a feltétel nélküli törődés kiterjesztésének igényét találjuk. A barátság kapcsán ritkaságról, rostálásról és ennek kapcsán a „*mindenki*” aporiájáról, határokról, és a politikai közösség határaitól szoltam. Itt azonban egyfajta elmozdulásról kell beszélnünk. A testvériesülés igényrendszerében szembeötlő, hogy olyan személyekkel szemben is jelentkezhet a kötődés, a törődés, az erőforrások méltányos elosztását ígérő cselekvés, aki ismeretlen számunkra, ami kizárja a távolságtartást. A fraternalizáció kapcsán gyakran jelentkezik az egyenlősítés, amely mindenkit a végtelen közösségbe tömörít – olyan etikailag igazolt odafordulás ez a másik emberhez, amely a lehető legszélesebb közösség létrehozásán és fenntartásán munkálkodik. Jellemző, hogy a testvériség intenciója, hogy kioldozzon minden kötésből, ezért adhatunk hírt a testvériség olyan projektumairól, példának okáért, amelyek a XX. században

---

<sup>14</sup> A francia forradalom testvériség-konceptióját, valamint a XIX. században feltáruló (francia) testvériség-elméleteket M. Ozouf foglalta össze, *Fraternité*, in: F. Furet, M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Aubier, Paris, 1987. Csupán két megjegyzés, amelyek fontosak a gondolatmenetem szempontjából. Az első a következő. Michelet számára a testvériség a szabadság és az egyenlőség megvalósulásának biztosítását, ezenkívül, legalábbis alkalmasint, a szabadság és az egyenlőség *felülírását* jelenti. L. Blanc és Buchez számára a testvériség az Istentől ered, tehát a helyes sorrend a következő: testvériség, szabadság, egyenlőség. Pierre Leroux a barátságot affektív kifejezésnek tekinti, amely összeköti a szabadságot és az egyenlőséget. Amennyiben a modernitás talaján mozunk, úgy Michelet gondolatát kell elfogadnunk. A második, hogy az elterjedt véleményekkel ellentétben a francia forradalom testvériség-konceptiói nem jelentették eleve a formális szabadságok megkérdőjelezését, és nem mozgósították a „szociális jogokat” a „politikai jogokkal” szemben. Utóbbi a XIX. század meghatározott tendenciáinak a gyümölcse.

a nemi meghatározottság meghaladását voltak hivatottak előkészíteni. Kétségen felül áll, hogy a testvériesülés azt jelenti, hogy az emberi életet át kell, hogy hassa a másokért élt élet normája, amely az együttérzés és az együttlés, azaz sajátos azonosulásformák gyakorlását is magában foglalhatja.

Ha a kortárs összefüggéseket helyezük górcső alá, úgy olyan fogalmakat találunk, mint a szolidaritás, amely konvergál kisugárzásában a testvérieséggel. Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy a testvérieség jelentésköre kiegyenlíthető-e a szolidaritással? Hiszen hírt adhatunk olyan véleményekről is, miszerint a kortárs körülmények közepette a francia forradalom republikánus triptichonját célszerűbb a szolidaritás, biztonság, diverzitás hármásával felváltani.<sup>15</sup> Megemlítem, továbbá, hogy Arendt egy jelentékeny helyen, mégpedig a francia forradalommal foglalkozó könyvében úgy véli: különbséget kell tételni a szolidaritás, a sajnálat, és az együttérzés között. A sajnálat szentimentális távolságot tart, ráadásul élvezhető önmagáért is. A sajnálat érzés, az együttérzés szenvedély. A szolidaritást kiválthatja a másokat sújtó szenvedés, de a szolidaritást *nem* a szenvedés vezérli, ugyanis az eszméknek van elkötelezve, és a megértés feltétel nélkülsége mutatkozik meg általa.<sup>16</sup> Mert a szolidaritás híján van a szelektív megértést gyakoroló magatartásnak, esetében nem állítható, hogy a megértés valamilyen kiválasztott rétegre, pl. a szegényekre, vagy a gyengékre irányul. Azaz, az itt bemutatott érvelés szerint a szolidaritás a „*mindenki*” nézőpontját juttatja érvényre, amely egyúttal elvi és értelemezérelt távlatban képzelhető el.

Ehhez a gondolathoz rögtön hozzákapcsolom Rorty okfejtését, amely, tudjuk, hatalmas jelentőséget tulajdonít a szolidaritásnak az általa szorgalmazott liberalizmus keretén belül. Számára különösképpen fontos, hogy meggyőzően bennünket arról, hogy a) a szolidaritást *ne* úgy értelmezzük, mint a minden emberben meglévő, *lényegszerű*, vonatkozás felismerését, b) a szolidaritás nem tekinthető az „emberiséggel” való azonosulásnak. Valójában képességet látat velünk, amely a más emberekre vonatkozó különbözőség és hasonlóság jelentéseinek kapcsán kerül napvilágra. Pontosabban, itt egy megkülönböztetési képességről van szó, amelynek mércéje a más emberek szenvedésének és megaláztatásának tapasztalata. Ugyanis, más emberek szenvedésének tapasztalata arra sarkall bennünket, hogy a közöttünk

---

<sup>15</sup> E. Denninger, Security, Diversity, Solidarity, instead of Freedom, Equality, Fraternity, *Constellations*, 2000/4, 507-521. Dussel szintén a szolidaritást javasolja a testvérieséggel szemben (meggyőződése, hogy a szolidaritás felülírja a toleranciát), miközben a szolidaritás fogalma alatt a másikért való felelősséget érti. E. Dussel, Deconstruction of the Concept of “Tolerance”: From Intolerance to Solidarity, *Constellations*, 2004 11, No 3, 326-333. Dussel, érdekes módon, Bartolomé de las Casas-ra hivatkozik, akinek érvelése nem áll messze a „testvérieség” jelentéskörétől.

<sup>16</sup> H. Arendt, *A forradalom*, Európa, Budapest, 1991, 115.

lévő különbségeket egyre kevésbé minősítjük mérvadónak. Vagyis a szenvedés tekintetében érzékelhető hasonlóság felülmúlja a hagyományos különbségekhez (nemzeti, törzsi stb.) fonódó beállítottóságokat és hovatarozásokat: a szenvedés és a megaláztatás tapasztalata kapcsán a hasonlóságok erősebbnek bizonyulnak a különbség világához képest.<sup>17</sup>

Rorty ugyanis először azt a gondolatot fontolgatja, hogy „szolidaritás-érzésiünk akkor a legerősebb, ha olyanokra vonatkozik, akiket „közülünk valónak” gondolunk, ahol a „közülünk” kisebb és lokálisabb valami az emberi fajnál. Ezért van az, hogy az a fordulat, hogy „ő is emberi lény” kijelentés gyöngye és kevésbé meggyőző magyarázat „egy nagylelkű cselekedetre” való buzdításban.<sup>18</sup> A szolidaritás *határ*probléma, mert nem oldódhatunk el maradéktalanul a „mi” által kijelölt távlatoktól. Mit olvashatunk ki ebből a gondolatból? A szolidaritás felülmúlja a személyi vonatkozásokat magában foglaló kötelekeket, de a szolidaritás horizontja nem a „humanitás”, hanem egy kollektívum, partikuláris csoport. Ez nem azt jelenti, hogy itt valamilyen megállapodott, rögzült közösség képét kell magunk előtt látni, hiszen Rorty azt javallja, hogy a „mi” kereteit folytonosan tágítani kell, méghozzá azok vonatkozásában, akik eddig számunkra, mint „ők” jelentek meg. Folyamatszerűséget vetít ki, miszerint a „mi” és az „ők” közötti választóvonalak módosítása egyenes arányban függ attól, hogy a másikban a hozzánk hasonlót fedezük fel.

*In summa:* Arendt számára az a tény volt fontos, hogy a szolidaritás kapcsán a „Mi”-perspektíva túllépjen a szociális szelektivitáson, hogy ne

---

<sup>17</sup> Nem mulaszthatom el, hogy tegyek egy megjegyzést. Rorty szenvedésfilozófiája empirikusan megkérdőjelezhető. R. Salecl ugyanis ellenőrzés alá vetette azt a gondolatot, hogy a szolidaritás érzése akkor erősödik, amikor a faji, nemi különbségeink lényegtelené válnak a szenvedés és fájdalom kapcsán jelentkező hasonlóságérzet távlatában. A boszniai menekültek példáján világosan megmutatta, hogy a beleézés és a szolidaritás erőteljesen csökkent a menekültek köreiből, noha Rorty alapján ellenkező előjelű tendenciákat várhattunk volna. Történt ez azért, mert a fájdalom és a megaláztatás éppen az azonosságukat rombolta szét. Szétmorzsolódott az a támpont, amely a hasonlóságérzetet erősíthette volna. R. Salecl, *The Spoils of the Freedom*, Routledge, 1994, 138.

<sup>18</sup> R. Rorty, *Esetlegesség, irónia, szolidaritás*, Jelenkor, Pécs, 1994, 211. Rorty az érdekli, hogy a szolidaritás szűkítése nemcsak, hogy ellentétben áll a deontológiai/univerzalizistikus színezetű kanti állásfoglalásokkal, de „gyanús” bármilyen morális álláspont számára, ha „new yorki polgártársunkat előnyben részesítjük” másokkal szemben. Rorty kapcsán elolvassandó, R.Visker, *The Irony of a Contingent Solidarity, Some Problems with Rorty, Ethical Perspectives*, 1996, 3, 91-100. Az itt következő tanulmány viszont arra keresi a választ, hogy beépíthető-e a barátság erényét gyakorló embert figyelembe vevő gondolkodás a kantianusi etikába, D. Jeske, *Friendship, Virtue and Impartiality, Philosophy and Phenomenological Research*, 1997, Mar., No. 1, 51-72.

emeljen ki valamilyen kiválasztott réteget, vagyis, hogy a szolidaritás transzcendálja a szociális megfontoltságot. Rorty folyamatszerűséget világít meg: a „mi”-tudat kiszélesítését szorgalmazza, amelybe bennefoglaltatik, hogy egyre több olyan embert „közülünk valónak” fogunk tekinteni. A szolidaritás feladatát úgy írhatnánk körül, mint (nem annyira elvet, hanem) képességet, hogy módosítsuk a hasonlóság és a különbözősége viszonylatát a hozzánk tartozó beállítottságban. Itt szélesedő, egyre átfogóbb mi-tudatról van szó, de nem emberiség-tudatról.

Az elmondottak alapján azonban nem látok alapot arra, hogy szembehelyezzük a testvériséget a szolidaritás fogalmával, vagy, hogy a testvériséget felcseréljük a szolidaritás fogalmával. A testvériség, *mint* szolidaritás fordulatát érvényesíthetőnek tartom. A testvériség fogalma az én értelmezésemben korrekívumként felülírja a szabadságot és az egyenlőséget, érzelmekre hangol és a személyes vagy kollektív kötelek világán túlra vezet. A testvériség jelentésköre korlátot állít minden olyan távlatnak, amely a szolidaritás formáit csupán egy meghatározott mi-térben juttatja érvényre. Ennélfogva magában foglalja azt a felelősséget, hogy „bárki”, a „másik” számunkra Másikká váljon. Szeretnék pontosabban fogalmazni, mert kortárs körülményekre gondolok: amikor a testvériséget említem a felelőség értelmében, akkor a „bárki” lehet az „idegen”, a dokumentumok nélküli ember („sans-papier”, ahogy Hannah Arendt látta, mégpedig az, aki nem óhajtja azonosítani magát, mert a kitoloncolás vár rá), az ökológiai menekült, akit otthonából kimozdítanak az „ökológia katasztrófák”, de „az abszolút másik” is, aki nem rendelkezik névvel, azonossággal, mert *senki*.

\*

Most összegezhethünk, és még egyszer összevethetjük a barátságot a testvériséggel választott nézőpontjaink alapján. A testvériség, mint szolidaritás a *segítés* imperatívuszából származó felhívást tartalmazza, azok kapcsán, akiket az a veszély fenyeget, hogy bezárulnak egzisztenciájuk konkrét köreibé. A barátság az *elismerés*, a mérlegelés mozzanatait tartalmazza, ugyanakkor a barát mindig abban reménykedik, hogy a másik élvezi társaságát, és érzelmi telítettséggel kerül beszélgetésbe vele. Mindenképpen azt óhajtja, hogy a másik elismerést adjon azon dolgok vonatkozásában, amelyek fontosak számára.

Ehelyütt roppant fontos, hogy a barátságot megragadó szerteágazó európai filozófiai hagyománynak vissza-visszajáró témája éppen a barátok közötti létezés jelentéseinek taglalása, a közelségnek és a távolságnak e megdöntöztető viszonylatrendszerében. A barátság fogalma magában őrzi a jelentést, hogy a barátok egymás számára eleve nem egyszerűen „mások”. Minden személy számára a barát egy másik, szingularitással jellemezhető másik, vagyis számára a másik „Te”, akivel együtt egy Mi-t hoz létre. A barátság jelenté-



sében ott találjuk az elvont, személytelenségbe merevedett közösségre utaló elképzelésekkel szembeni polemikus beállítottságot, a barátsághoz tartozó személyesség ellentételezi a közösségnek kizárólag a „*bárki*” alakzatát, a „*bármely* emberek között létező kommuniót” szem előtt tartó fogalmait. A barátság jelentéseit szemügyrevevő elemzés visszaperli a perszonalisztikus vonatkozások jogait a politikai filozófiában. A barátság kapcsán feltűnő, szemtől-szemben megvalósuló „mi”, az Én és a Te kapcsolatrendszere nem tagolatlan, ott találjuk a közösség keretein belül létező szingularitások vonatkozásait.

Mégis, a barátság kapcsán éppen úgy megtapasztaljuk a közöttünk létező teret, az elválasztottságot, mint a politika szférájában, és ehelyütt is számolnunk kell a barátok között *in potencia* létrejövő viszályal. A rövidség kedvéért, és tekintettel mindarra, amit elmondtam, úgy gondolom, hogy elegendő lesz, ha ezzel kapcsolatban Blanchot-t idézem: „A barátság, ez az epizódok és függőség nélküli viszony, amelybe belép az élet össz egyszerűsége, a közös idegenség felismerésén megy keresztül, benne olyan megegyezési folyamatokat jegyezhetünk, amelyek még a legnagyobb közelségben is a barátok közötti távolságot őrzik. Nem arra kell gondolnunk most, hogy a barátság nem hoz létre bizalmat, hanem azt a tényt tartuk szem előtt, hogy a barátság egyfajta intervallum, méghozzá úgy, hogy mind én, mind a barátom azt mérlegetljük, ami közöttünk létezik, azt, ami a különbségekkel közvetített viszonylatba állít bennünket, néha akár, a szó csendjében is”.<sup>19</sup> A barátság, tehát, őrzi azokat a *varratokat*, amelyek az egybefűzés nyomait tartalmazzák.

Idézem itt azt a filozófust is, akit minden külön emlegetés nélkül is szem előtt kellett tartanom: „Hogy egy ember milyen erővel kötődik a többihez, azt nem abból állapítjuk meg, ahogy közeledik hozzájuk, hanem abból, ahogy távolodik tőlük”.<sup>20</sup> Tehát, a barátok közötti közösségnek valójában annak a törekenységnek és esetleges vizálynak *ellenére* kell létrejönnie, amely beleíródik a barátság fogalmába. A barátság, láttuk, meghatározott módon viszonyba állítható a politikával, hovatovább azzal a gondolattal éltem, hogy a barátság a politika dimenziójának bizonyul, de ne felejtjük el egy percig sem, hogy amennyiben a politika területein járunk, úgy a barátok szingularitását, be kell vonnunk azokba a szférákba, amelyek létezése elengedhetetlen a politika gyakorlásához, hadd utaljak csupán a jog univerzalitására, vagy azokra a szimbolikus vonatkozásokra, amelyek elengedhetetlenek a politika perspektívájában.

Hadd fejezzem be azzal, hogy rögzítsem azt az ellentmondásos relációt, amely a barátság és a testvériség között fedhető fel, átmeneti válaszkísérlettel

---

<sup>19</sup> M. Blanchot, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, Paris, 1971, 328-329. Ez a mondat emblematikus jellegű, többen is idézték már.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Emberi – túlságosan is emberi*, In: *A vándor és árnyéka*, Budapest, Göncöl Kiadó, 1990, 280.

próbálkozva az általam feltett kérdés kapcsán. Hiszen a testvériség egyszerre jelölhető ki a politika-filozófia hagyományában a barátság előtt és a barátságon túl. Amikor a politikai közösség a család vonatkozásjegyeit viseli magán, amikor a család karakterisztikumait hordozza, akkor a barátság magában hordozta a testvériesülés genealogikus jellegzetességeit, a biológiai létrejövés nyomait, mint egyfajta megelőző alapkontextust, amelyre a barátság támaszkodhatott. Ugyanakkor felmérhetjük azokat az irányulásokat, amelyek a természeti kötelekektől megszabaduló testvériség révén a barátságnál messzemenően szélesebb közösség létrehozását kívánták előmozdítani. A barátság és a testvériség viszonya, láttuk, magába zárja a természet és a kultúra dinamikus újrainrodó különbözetét. Ezért javallok óvatosságot, ha valaki a barátság, *mint* testvériség fordulatát kívánja használni. Inkább visszautalok előadásom címére: barátság és testvériség.