

A SZABADSÁG ÉS HATALOM

LOSONCZ ALPÁR

Noha a szabadság fogalma ma minduntalanul szóba kerül, és úton-útfélen hivatkoznak rá evidencia gyanánt, amennyiben arra vállalkozunk, hogy jelentését tolmácsoljuk, úgy ott van a veszély, hogy a semmitmondásnál, vagy a frázisok ismételtetésénél kötünk ki. E fogalom magán viseli a fenséges bélyegét, a szabadság történelmének radikális pátozát, az affektív telítettséget, hovatovább, a szentség rangjával bír számunkra, és mégis roppant nehezen adja át magát az értelmezés műveletének. Ráadásul a fennálló diskurzív rendben nem lehetséges a szabadság *ellen* szólni, vagy kritikai művelet formájában megkérdőjelezni a szabadságot (legfeljebb különbséget teszünk a szabadság és a szabadosság között, miközben az utóbbival a mértéknélküliségre, és az önkényességre célunk), minthogy a szabadság a priori normatív jelentések által meghatározott; valójában, bárki aki közösségi színtereken jelenik meg, a szabadság nevében lép fel, és az „igazi”, „autentikus” szabadság ígérését hozza, mégha különféle, akár egymásnak ellentmondó ideológiák kíséretében teszi is ezt.

Rövid emlékeztető: az újkori filozófia a XVII. századtól errefelé a szabadság értelmezésében pillantotta meg a legsajátabb érdekelttségét, a feltörekvő polgári osztály úgy érezte, hogy mandátummal rendelkezik a szabadság artikulációját illetően, ennél fogva véghezviheti a felszabadítás művét. A szabadság és a szükségszerűség, vagy a „sors” viszonylatának (a szabadság, mint felismert szükségszerűség, pl.), az akarat, vagy a szabadság, mint az okság titkának kérdései értékes nyomai ezen érdekeltségnek. Vagy a szabadság a szerződés-kötésben ismerte fel és erősítette meg magát, mint a szerződésmélet tisztas hagyományában. Hol azt gondolják, hogy a szabadság az elért függetlenség formájában áll elébünk, hol a szükségszerűséggel hozzák összefüggésbe, hol az oksági viszonyok jelentenek modellt, hol azon elmélkednek, hogy a szabadság spontán, vagy mások által megparancsolt, majd övnek bennünket a militáns szabadságtól, vagy éppen a szabadság viszolyogtató formáitól. De úgy tűnik, hogy Hegel figyelmeztetése, miszerint e fogalomnál nem lehet elképzelni meghatározatlanabbat, többértelműbbet, amely egyúttal foglya a lehető legnagyobb félreértelmezéseknek, ugyanúgy érvényes, mint két évszázaddal ezelőtt.

Mivel magyarázható, hogy a politikai filozófia egyik legősibb kérdése, miszerint mindig ott a lehetőség, hogy a szabadságból a szolgaság vermébe zuhanunk,¹ valamint a szabadság elfajzása továbbra is kísért? Hogy a „*willing*

¹ Platon: *Az állam*. VIII, 564a,

slave” (J. S. Mill), a szolgaság fölötti megelégedettség nem tűnt el, és az újabb és újabb szolgaságalkatatok erdeje, a szabadság iránti közömbösség elemzés alá vethetőek immáron a liberális-demokrácia modern rendjében is?² Nem mellőzhetjük Adorno diagnózisszerű megjegyzését, miszerint a szabadság *elévült*, veszített ütőerejéből, anélkül, hogy megvalósult volna. Pontosan ismerjük a különféle szabadságformákat, amelyek a jelenlegi világállapotban jogok formájában adódnak számunkra, a szabadság különféle „technikáit” a gazdaságban, kultúrában és a politikában, amelyek arra hivatottak, hogy letéteményesítsék a szabadság pragmatikus megtestesüléseit. Mégis az értelmezés megremeg, amikor a szabadság fogalmának *filozófiai* tisztázására kerül sor. A filozófia idevágó igényét persze folyton megzavarja a szabadság ideológiai használata, hiszen emlékezetünkben megtalálhatóak a különféle jelentések, amelyek nyomtatékosan a szabadságot tartalmazzák, még hozzá normatív módon, mint pl. a „szabad világ”, amelyet meg kell valósítani. Vagy a „szabadság nevében”, akár erőszakos eszközökkel, de olyan rendet kell létrehozni, amely ellehetetleníti, netalán fölszámolja a „szabadság ellenségeit” stb. Az igazolt erőszak ilymód eszközzé válik a célként tételezett szabadság elérésében.

Hogyan lehet felszabadítani a szabadságra vonatkozó beszédmódjainkat? Hogyan lehet, ha úgy tetszik, *szabadon* beszélni a szabadságról? Tudniillik, még ha el is fogadjuk *brutum factaként*, hogy a fennálló szabadnak nevezett társadalmakban a szabadság és a domináció olykor felcserélik egymást, hogy a szabadság az erőhatalmak instrumentumává válik, akkor is a szabadságot valamilyen *rend* tartozékának tudjuk. Az imént említett újkori gondolkodás nem utolsósorban e rend normatív körülírására vállalkozott. Eszerint a szabadság *epifenomális* részele a társadalmilag megerősített-pozitívált rendnek, amelyben az eszközök és a célok jól meghatározott rendszere működik. Továbbá, e felfogás alapján a szabadság természeti képződmény, szinte valami nyersanyag, fölhasználása nem rejt magában semmi problémát, ha csak nem élnek vissza vele igazságtalan célok érdekében. Az újkori filozófiából valójában föloldhatatlan ellentmondások maradtak ránk: az ember szabadsága társadalomelőtti módon és természeti képződményként értelmeződik, a társadalomba való érdek vezérelt belépése pedig a társadalmi rend dedukálható elemévé teszi a szabadságot.

De mit jelent, hogy a szabadság gyakorlása valójában „csak” epifenomális része a megformált társadalmi rendnek? Adornói megfogalmazásban a következőt: „a szervezett társadalom elméletileg sem alapíthatja meg önmagát a szabadságról való gondolat nélkül. Aztán, pedig megrövidíti a szabadságot” (184). Mint ahogy Kant is, úgy a polgárság is kitartóan követeli a

² Y- Ch. Zarka, Le maître anonyme. In. Y. Ch. Zarka et les intempestifs, *Critique des nouvelles servitudes*, Paris, PUF, 2007. 23.

szabadságot, egész filozófiáját a szabadság szolgálatába állítja, aztán pedig megakadályozza, korlátozza a szabadságot. Kant sem tűri a kényszer nélküli szabadságot, innen a törvényszerűség túlhatalma a szabadsággal szemben, amivel hozzájárul ahhoz, hogy a szabadság alázatossággá korrumpálódik.

Miért kerül a szabadság korlátozás alá, kérdezzük, de most már Adornótól függetlenül? Vajon csupán a pacifikált együttlétezés okán? Adorno szerteágazó szabadságértelmezése a *Negatív dialektikában* e gondolatot járja körül, és magát Kantot is elmarasztalja a szabadságfilozófia kereteiben is megmutatkozó autoritatív megoldások okán.³ Ha a „szervezett társadalom” fogalma helyett a szociális rend fogalmát használjuk (ami, kétségtelen, hogy nem tükrözi teljességgel az adornói eljárást), akkor Adorno gondolatát az elkövetkezőkben kiindulópontnak tekinthetjük. Számunkra a kérdés úgy merül fel, hogy miközben a szabadság a szociális rendbe „bevésett” mozzanatnak bizonyul, vajon nem sikkad-e el a szabadság, *mint* gyakorlat, *horribile dictu*, *mint* konkrét praxis, *mint* az emberi gyakorlat irreducibilis egzisztenciális-ontológiai dimenziója? Lehetséges-e, tehát, a szabadságot *nem* a fennálló rend függvényében, annak aleseteként értelmezni – egyúttal anélkül, hogy (a konkrét lény szabadságát szem előtt tartva), valamilyen romantizált társadalmonkívvüliséget feltételezzünk? És aztán, lehetséges-e az egzisztenciális-szabadság olyan fogalma, amely függetlenedik a rend normatív projekciójától, és mégsem fullad az anti-normativizmus hínárjába? Ha a gondolkodás képtelen arra, hogy számot adjon a társadalom szabályszerűségein túlmutató szabadságon, vagy hogy egyensúlyokat keressen az elvont politikai-társadalmi rendhez kapcsolható szabadság és a „konkrét praxis” között, akkor nem arra szorítkozunk-e, hogy pusztán elfogadjuk az adott rendből eredő *többségi módon létrejövő* mechanizmusok kényszerformáit, a társadalmi majorizációt, és az *autoritatív vélekedés* módozatait? (A filozófia eredendően éppen ezen vélekedés túlhatalma ellen lépett fel,⁴ innen kellene, hogy eredjen a szabadság értelmezésével kapcsolatos különleges érdekeltsége, ha úgy tetszik, ezért kell sajátos erőfeszítést tennie a szabadság filozofikációjáért. Ráadásul ezt olyan szituációban kell tennie, amikor a szabadság politikai-etikai és filozófiai útjai szétágazni tűnnek). Az újkori gondolkodás nyitva hagyta a kérdést, hogy mit jelent a társadalomban megtapasztalható szabadság, a szabadság, *mint* tapasztalat a társadalom keretein belül, ami éppen *nem* jelenthet egyet a „szabad társadalommal”, a társadalomhoz kapcsolható szabadság genitívusával.

³ Adornóval kapcsolatban megkíséreltem bővebben fogalmazni *A különbség messianizmusa* (Adorno a különbségről) című írásomban. In. *Pompeji*, 1996/1.

⁴ E tény radikális felidézése és a jelenkorban való alkalmazása, A. Badiou, *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Fayard, 2009. 33.

Vajon nem rendelkezünk-e megfelelő válaszokkal a feljebb feltett kérdésekre, amennyiben segítségül hívjuk a negatív szabadság fogalmát, amely a liberalizmus velejárója? Vajon nem zárhatjuk-e le rögvest a kérdéskört, úgy, hogy a „valamitől” való szabadságot érvényesítjük menedékként/erődtként, amelyet a „társadalomba”, a „rendbe” rögzült szabadságformáival, a társadalom által ránk „parancsolt” szabadsággal szemben tételünk? A politikai filozófiában ugyanis honossá vált Isaiah Berlin nevezetes megkülönböztetése a pozitív és a negatív szabadság között. Különösen a pozitív szabadsággal szemben gyakorolt mélyenszántó bírálata bizonyult mérvadónak, és e kritikát a továbbiakban is messzemenően fontosnak fogom tartani. Mégis, úgy vélem, hogy sem a negatív, sem a pozitív szabadság fogalma nem ad átfogó választ azokra a kérdésekre, amelyek a társadalomban való szabadságból adódnak. A szabadságot nem fogjuk kimeríteni sem akkor, ha úgy elemezzük, mint valamilyen tudatimmanenciát, amely a valamitől való függetlenségben mutatkozik meg, sem akkor, ha úgy szemléljük, mint a valamire való szabadságot. A szabadság fogalma problematizálható minden rendben, *ergo* olyan rendben is, amely a szabadság jogformáit hitelesíti, és a liberális-demokrácia elvtanára esküszik. Mert nincs olyan rend, amelyben a szabadság nem válhat az uralkodó politikai technológia részszellemévé, amelyben nem áll fenn a lehetőség, hogy a társadalmi viszonylatok a vektorokként felszínre jutó erők relációi gyanánt mutatkozzanak meg. Azaz, továbbfolytatva, nincs olyan rend, amelyben a társadalmi viszonylatok nem válhatnak az erők mechanikus summájává. Nem található olyan rend, amelyben nem sötétlik a veszély, miszerint a hatalmi viszonylatok alárendelődnek az erők játéknak, amelyben, ennél fogva nem mutatkozik szükség a szabadság terének megformálására. Minden rend a transzcendenciát kiszorító *immanenciában* gyökerezik, ami kiélezi a szabadság transzcendenciájának gondolatát, ott is, ahol, ismétlem, a szabadságot juttatják érvényre, mint alkotmányos alapelveket. A kérdés tehát, összegezve, úgy hangzik, hogy lehet-e beszélni olyan szabadságfogalomról, amely a pozitív és a negatív szabadság dichotómiáján *túl* helyezkedik el?

A szabadság nem „eszme”, hanem *faktum*, ahogy ezt Kant óta lehet tudni, de lehetséges-e úgy gondolkodnunk, hogy a szabadság a véges *egzisztencia* faktuma, és nem a fennálló rend levezetett mozzanata? Hiszen ha a szabadság pusztán a létező, az immáron „szabaddá alakított világ” faktuma, akkor a rend nem egyéb, mint a szabadság eszméjének teleologikus történetének kifejelete, az eszme kitárulkozása történetének csúcspontja, amelyben a szabadság *szükségszerűséggé* változik át. Csakhogy semmi sem kezdődhet eleve, eredendően *szabad* módon, de a cselekvés szabaddá válhat a *szabaddá alakított kezdet*, a szabadság, mint *inicium* révén: valószínűleg ez egy olyan felismerés, amelynek értelmezése céljából Hannah Arendt-hez kell folyamodnunk segítségért. A rendből azonban eltűnhet a történelemben létező szabadság, az *inicium*, a kezdetteremtés, a végtelen újrakezdés szabadsága.

Pontosabban a szabadság nem lesz egyéb, mint a megvalósulás hatalma, amelynek az a lényege, hogy realizálja *in actu* azt, ami már a rendben *in potentia* létezik. A rend nem a potencialitásról beszél, hanem önmagát tökéletesnek minősítve, azt állítja, hogy a szabadság az emberi nem univerzális értéke, *ergo*, mindenki szabadsága maradéktalanul aktualizálódott. Holott a szabadság nem lehet tulajdonformaként tételezni, amelyet ki/el lehet sajátítani, és nem lehet az adott társadalmi rend által a szubjektivitáshoz eleve hozzárendelt alakzat; mert ha a szabadság előre, antecedens módon *pozitív specifikációt* nyer, ha előre elrendeltetik, hogy a szabadság alanyának mit kell tennie, mire kell vágnia, akkor a szabadság menthetetlenül veszélyeztetetté válik. Erőteljesen kell fellépniük amikor a következő két nézőponttal találkozunk. Először is, nem meríthetjük ki a szabadság fogalmát, úgy, mint a szociális érettség, a fejlődés gyümölcsét, amelyet csupán le kell vennünk a roskadozó fáról meghatározott körülmények közepette. Kant is tiltakozik azon álláspont ellen, hogy az érettség kérdését bevonjuk a szabadság kritériumtárába, és azt szónokoljuk, hogy ez vagy az a nép, ez vagy az az egyed még nem érett a szabadságra, ennél fogva ne is várjunk tőle áttörést? Minthogy, folytatja Kant, nem élhetünk a szabadsággal, ha már-eleve nem vagyunk a szabadságba „beállítva” (*Setzung*)? Vagyis, a szabadság nem mérhető az érettség fokozataival, a szabadság egyszerűen mérhetetlen az érettség távlatában; a szabadság, úgy bizonyul kezdetnek, hogy valaki magához veszi, magához húzza, és magánál tartja, egy bizonyos ideig, a szabadságot. Továbbá, bírálat alá kell rendelnünk a szabadságot, mint *adottság* fogalmat, amelyet csak el kell fogadnunk, vagy „szubjektív módon bensővé kell tennünk”. Nem tudjuk elképzelni a szabadságot a rezignáció, visszavonulás, vagy a lázadás lehetősége nélkül, mégis, nem áll fenn a lehetőség a számunkra, hogy a szabadságot, mondjuk, a fennálló rend elleni lázadás tartalmaira vezessük vissza: hogy a lázadás a szabadság jelentéseit fogja-e magában foglalni, az előre nem dönthető el, pusztán lehetőségként könyvelhetjük el. Csak a szabadság gyakorlása döntheti el azt, ami nélküle eldönthetetlennek bizonyul, nevezetesen, hogy a lázadás a szabadság jegyében történik-e? A szabadság kiiktathatatlan önvonatkozása: csak a szabadság adhatja önmagát, csak az válhat szabaddá, aki *már* eredendően szabadsággal rendelkezett, csak a szabadság teremtheti önmagát és saját létesülését. És a szabadság nem is adhat semmi mást, csak önmagát. Csak annak javasolhatjuk a szabadság realizációját, aki valamilyen módon már szabad, csak azt szólíthatja meg a szabadságra való felhívás, aki valamilyen módon felszabadította magában a szabadságot.

Megannyi szabadságforma kerülhet elébünk, és megannyi formával kell szembenéznünk: a közömbösség, a választás, a játék stb. szabadsága. A legfontosabb azonban, hogy a szabadság úgy faktum, hogy *nem bevégzett*, azaz úgy kell reflektálnunk rá, hogy mindig lehetővé tegye a felszabadítást.

Ezzel magyarázható, hogy ugyan elképzelhetünk teljessé váló szolgásgot, de nem adatik meg számunkra az integrális és definitív szabadság rendje.⁵ Ezért a filozófia nem tehet le arról a vállalkozásról, hogy folytonosan *de*-specifikálja és *de*-klasszifikálja a szabadságot. Amennyiben ugyanis a szabadság végleges meghatározást nyer, miszerint tartalmi kritériumok írják körül a konkrét szabadságot, úgy éppen a szabadulás esélye veszik el. Félreértés ne essék, nem arról beszélek, hogy itt a szabadságnak, mint a *felszabadulás* folyamatának fel kellene váltania a rögzített szabadságjogok rendjét. Ha így gondolkodnánk valószínűen a fennálló jogok felszámolását mozdítanánk elő, amelyre természetesen akadtak már elrettentő példák, különösen a XX. század folyamán. És azt sem javasolom, hogy a *felszabadulás*, vagy a határátlépés tartalmát írjuk körül, és rendeljük el előre világra jöttének lépésrendjét. A szabadságot felszabadítani, ez azt jelenti, hogy óvjuk magunkat attól, hogy a meghatározások segítségével elnyomjuk a szabadság gyakorlását. A filozófia nem teremt szabadságot, még azt sem várhatjuk tőle, hogy megvédje alakzatait, de kitartóan erőfeszítést tehet azért, hogy a szabadságra vonatkozó *nyitottságot* életben tartsa, és elszánt módon kövesse a szabadság útjait.

Márpedig e nyitottság magában foglalja, hogy a szabadság úgy kezdődik, hogy *szakítást* jelent a fennálló a rendből eredő helyzettel, valójában *beavatkozást* jelent, amely nem hüvelyezhető ki a létező határokat szabó rendből. Márpedig, ha a szabadság beavatkozás egy adott helyzetbe, akkor nem írhatjuk le fogalmát úgy, mint a „szubjektív preferenciák megvalósulását”, vagy mint az „autentikus, mélyben lappangó én megvalósulását”, a „szubjektum önkiteljesedését”, mert a szabadság *nem* írható le az előzetesen létező szubjektivitás, és a létező szituáció közötti harmonizáció folyamatként. És még kevésbé mondhatjuk, hogy a filozófia útja bevégződött, minthogy úgymond támaszkodnunk lehet a *már létrehozott* szabadságokra. Ha így járnánk el, akkor a szabadság nem lenne egyéb, mint a szubjektivitás tartománya és az adott szituációból eredő követelmények közötti konvergencia realizációja, a rend keretein belüli nyugvópontra érkezés.

A társadalmi expresszió és az individuális vágy közötti kongruencia története nem a szabadságot, hanem a rendhez igazodó normalizációt készíti elő. A szubjektum illetén expressziója, nem egyéb, mint a társadalmi mező által meghatározott megnyilatkozási módozatok megismétlése. Ez a szabadság gépezetének automatizmusa. Amit szeretnék tehát megfontolni, az a szabadság *nem-expresszív* változata,⁶ miszerint a szabadság nem a szubjektum társadalmi expressziója gyanánt létesül, amely egy adott szituáció

⁵ Zarka, *ibid.*, 1.

⁶ Ösztönzést kaptam, A. Badiou, *Philosophes résistants*. In. *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris, 1998. 17.

követelményeihez igazodik. Az „önteremtés”, a „vágymegvalósulás” útjai, amelyekkel a kortárs társadalmi rend a szabadság eksztázisát ígéri már eleve inkorporálódtak a fennálló rendbe, vagyis, kitaposott ösvényeket kínálnak. A társadalmi rend olyan kereteket kínál, amelyben a szubjektum előírt módon *in potentia* és *in actu* létezik. Csakhogy itt ismét, legalább egy pillanat erejéig, segítségül hívom Adornót: „a szubjektum azonosító elve nem egyéb, mint a társadalom belsővé tett elve..... (*Negative Dialektik*, 202). Majd: „a szabadságra vonatkozó kérdés nem igényli az igent vagy a nemet, hanem olyan elméletet, amely felülemelkedik mind a fennálló társadalmon, mind az individualitáson” (234) A szabadság mindig a szinguláris szubjektivitás vonatkozásában áll fenn, csakhogy amikor a már eleve megformált szubjektivitás területén mozgunk, akkor teljesen elsikkad a szabadság *produktív* mivolta: az a lehetőség, hogy a szabadsággal, mint kezdettel újraírjuk a fennállót, új expresszivitási tartományokat hozunk létre, amelyek korábban még nem voltak átgondoltak, sőt, mi több, még lehetőségként sem merültek fel. Ennek okán a szabadságot nem expresszióként, hanem *érkezésésként, megérkezés kapcsán kitaruló létesülésként* fogalmaznám meg. Amikor Jean-Luc Nancy a szabadságot, mint váratlant, mint a gyakorlóját is *meglepő* jelenségként teszi tárgyvá, akkor gondolkodása kapcsolatba hozható az itt elmondottakkal. Ebben az értelemben meg kell kockáztatnunk annak a meggondolását is, hogy a szabadság megnyilvánulása akár azt is magában foglalhatja, hogy saját szubjektív preferenciáinkkal *szemben* lépünk fel, szigorúbban véve a nem-expresszív módon értelmezett szabadság nem zárhatja ki a lehetőséget, hogy a szabadság révén olyan módozatot választunk, amely *ellenünk, saját magunk ellen* tételeződik. Ezenkívül ha a szabadság *nem* egy előzően már létező szabad aktus pusztáa megnyilvánulása, nem az előzően létező szabad aktus megvalósulása, hanem váratlanszerű történés, akkor a szabadság tudatosításában konstitutív, kiiktathatatlan szerepet játszik egy *visszatekintő* aktus, amely azt mondja „szabaddá váltam, szabaddá lettem”. Nem képzelhetjük el a szabadságot ezen *visszatekintő* aktus nélkül, amely reflektálttá teszi a szabadságot. Ebből még az is következhet, hogy egyszerre szabadabbak és kevésbé szabadabbak vagyunk, mint egyébként gondoljuk, de a legfontosabb, hogy a szabadságot nem a jövő függvényében gondoljuk el, nem a jövőből táplálkozó vágyból, miszerint szabadok leszünk, ha „megérnek a feltételek”, ha „több erőforrással rendelkezünk, mint most”, ha „eljön az igazi demokrácia”. A szabadság *itt és most* gyakorlandó, függetlenül a jövőtől.

A szabadság csak valamilyen történészerkezetben nyilvánulhat meg, és nem fordítva, vagyis nem mondhatjuk, hogy a szabadság valamilyen történés (1968, 1989 stb.) alesete. Hogy a szabadságot nem tekinthetjük valamilyen projektum aktualizációjának-realizációjának, ez azt jelenti, hogy a történés által bontakozik ki a szabadság, amely nem valamilyen lehetőség realizációja, hanem vonatkozás a megnyíló lehetőségmezőben. Ezért nem elégedhetünk

meg azzal a gondolattal, hogy a szabadság nem egyéb, mint az önaktualizáló alanyiség tulajdona. Mert akkor lehetlenné válik az önmagára záruló rend immanenciájából való kitörés, az immanenciából való kihaladás, az immanenciából kilépő transzcendencia. A szabadság e transzcenciája egyfajta határátlépés, *excesszus*, amely megmutatja az adott rend határait. Hiszen a határátlépés révén megteremtődik a „túl” és az „innen”. Foucault alapján hadd szóljunk itt a „szabadság meghatározhatatlan munkájáról”. A szinguláris szabadság, mindig excesszust jelent a normatív módon előirányzott pozitív szabadsággal szemben. E szabadság gyakorlása mindig kihívást jelent a normativitással, sőt, mi több, az etikával szemben. De nem lehetséges a transzregresszió politikája (anomalizmus), az *előírt* határátlépés, ezen érvelésben nem lehetséges pozitív terminusokkal körülövelni. Az előírt határátlépés mindig előre *specifikált* alanyiséget feltételez: a deviánst, a racionalitástól eltérőt, a peremen tartózkodót stb. A transzregresszió csak a konkrét módon létező rend határainak való ütközéséből származhat. Ennélfogva a szabadság praxisa sohasem függetleníthető a rendtől, és nem egyszerűsíthető valamilyen lebegő rend-kívülségre. A konkrét, egyúttal *nem*-pozitívtalt szabadság, amely excesszust jelent a rendhez képest, nem azt közli velünk, hogy a rend „nem létezik”, *ergo*, nem a rend hiányát ünnepli a káosz istenének nevében. Vagyis, nem azt érvényesíti számunkra, hogy (pl. a liberális-demokrata) rend által hitelesített szabadságkonfiguráció kiiktatható.⁷ Csúpan azt, hogy a szabadság tapasztalata, a szabadság, mint tapasztalat magában kell, hogy foglalja a rendhez képes *kívülség* vonatkozásait. Azt a tényt, hogy a kívülség *konstitutív* a szabadság szempontjából. Az emberi egzisztencia szabadsága mellett lándzsát törni, ez azt jelenti ellenállni annak a kísértésnek, hogy a konkrét szabadságot levezethetjük a rend bármilyen történelmileg létező formájából. Arra a szabadságra gondolunk, amely *invenció*, *ingenium* a fennálló rendhez képest. Figyelembe véve az elmondottakat, itt a szabadság olyan körvonalai rajzolódnak ki, amelyek nem a jövőből, nem egy eljövendő jövőből származnak, hanem a létesülés retroaktív értelmezéséből fakad.

* * *

A *Negatív dialektika* (Adorno) harmadik részének egyik leg súlyosabb fejezete a szabadsággal foglalkozik, és a gyakorlati ész *metakritikájára* utal. Az utalás sokatmondó, úgy kell olvasnunk, hogy a szabadság nem az elméleti megismerés tárgya, ennélfogva nem sajátítható el az elméleti aktivitás segítségével, hanem a kivívandó *praxis* dimenziója, a metakritikai attitűd

⁷ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2002. 240. Waldenfels okfejtése figyelembeveendő a „rend” értelmezésének szempontjából.

pedig a polgári világ transzcendenciájának lehetőségeit tapogatja. Nem-e Descartes is azt mondta, hogy a szabadsággal találkozni kell, még hozzá mindenkinél, és az egyedüli dolog, amit tehetünk, hogy kísérletezünk vele? Azaz a szabadság a bizonyítékok terrénján túl helyezkedik el, tényszerűsége nem része a bizonyítékok birodalmának? Nem-e Foucault mondja egy helyütt, hogy a szabadság: *gyakorlat*? Hogy nem állapot, amelyet az intézmények garantálnak, hanem „valami”, ami csak a gyakorlat által, az öngyakorlás következtében létezhet, *létesülhet*? (Nancy egy helyütt Saint Just mondatát idézi, miszerint Franciaország ugyan létrehozta a katonaságot és a bíróságokat, de erőfeszítéseket kell tennie azért, hogy a nyilvánosság bátor és igazságos legyen. Tehát, Franciaországnak nem csak őriznie kell a létrehozott szabadságokat, hanem „fel kell magát szabadítania” a szabadság gyakorlására. Mondok azonban egy másik példát is: Foucault élete végén az igazságra vonatkozó bátorság elemzésébe fogott, és az antik *parrésia* elemzésén keresztül arról szólt, hogy mily roppant nehézségek akadályozzák az őszinte beszédet a demokráciában.⁸ A *parrésia* elemzése, nevezetesen, hogyan lehet őszinte módon mondani az igazat, nagyon is össze lehet kapcsolni a szabadság felszabadításának fordulatával. Hiszen pontosan ugyanarról van szó: nem elegendő a létrehozott szabadság, újra és újra fel kell szabadítani, innen a „bátorság” fogalmának kiemelése.) Hogy a szabadságért semmi nem kezeskedhet, azaz a szabadság egyetlen garanciája maga a szabadság? Ennél fogva a szabadság, mint gyakorlat, *qua* tapasztalat nem lehet valamilyen specifikált tudás tárgya? Az itt következő eszmefuttatásokban egy ideig, igaz szelektív módon, Adorno okfejtését követem, még hozzá azért, hogy támpontokat szerezzek álláspontomhoz. Nem a filológiai hűség a célom, és nem is Adorno-értelmezésbe kívánok belebonyolódni, hanem csupán a negatív dialektika filozófusának gondolatait használom támasztékul.

Tudjuk, Adorno éles megvilágításba helyezte a modernitás apóriáit, erőteljes bírálata a felvilágosodás totalitáriánus hozadékait vette célba; ki nem ismerné a Horkheimerrel közösen írott könyvnek *A felvilágosodás dialektikájának* az instrumentális észre, a mértékét vesztett önfenntartás logikájának baljós térhódítására, a természet feletti önkényuralomra utaló sötét tónusú, megjegyzéseit – de szó sincs arról, hogy bukásba kívánta volna rántani a felvilágosodás kritikai erőfeszítéseit. Kivette részét a modern alanyiságra ráaggatott teljhatalmúság-mítosz, a tudatimmanencia gondolatvilágának kipellengérezésében; azáltal, hogy észrevette azokat a szálakat, melyek a mitológiához fűzik a felvilágosodást, a modern kritikai önviszonyulás élvonalbeli képviselőjévé avatta magát, de nem árulta el a modernitás „tervezetét” a minden határt elmosó aktusok vagy az esetlegesség dicsőítése

⁸ M. Foucault: *Le courage de la vérité*. Gallimard, Seuil, Paris, 2009. 39.

kedvéért. Adorno, tény és való, nem tesz kísérleteket irracionális kimérák megragadására; megálljt parancsol a felvilágosodás minden rangfosztásának. Mert olyan módszerekkel élt, melyek nem hagynak kétséget afelől, hogy a felvilágosodás önreflexivitásának tartományában kereste a gyógyírt a felvilágosodás okozta sebekre, hogy kritikai mércéit rendíthetetlen következetességgel a modern önviszonyulás értékrendjéhez kötötte.

Amikor Adorno körüttekint az „érett felvilágosodás világában” akkor a kiélezett apóriák jelenlétét tapasztalja. Olyan sajátosságokat ismer fel melyek csak apóriákban elevenednek meg – ezek anyagán lobban lángra a negatív dialektika gondolkodásmódja. A felvilágosodás úrrá lesz a múlt igazságtalanságain, hiszen a modernitás keretei között a kritika ítélőszéke elé vonja a pre-modernitás „közvetítenen uralma” által celebrált mércéket, varázstalanító ereje folytán áthatol az alanyiságra testált rend kikezdehetetlennek tűnő burkán, továbbá felbecsülhetetlen igazolást hoz a létezővel szembeni kritikai tevékenység, a szabadság és az ész összefonódottságának elve számára, de újabb korlátokat támaszt számunkra. Erővel gyarapítja a béklyóba kötött alanyiságot, szabadnak tünteti fel, tárggyá teszi függetlenségének kritériumait, de egyúttal újabb láncokat rak rá. A haladás dicsőséges állomásaihoz a regresszió tapad, a haladást úgy követi a regresszió, mint ahogy a vakító napsütésben a mozgó tárgyat az árnyék. Az ész békés uralmának hajdani polgári álmát megzavarja az apóriák tobzódásának kérlelhetetlen ténye. Nem arra kell gondolnunk, hogy a felvilágosodás eszméi sajnálatosan eltorzultak az utánczó vagy a mesterkedők kezében, akik kizárólagosság gyanánt és önhitt módon alkalmazva rossz hírbe hozták szellemiségét, nem, a felvilágosodás „átka”, hogy már őseredetileg, azaz alapvető meghatározottságában belebonnyolódik olyan apóriákba, melyek felismerése, íme a XX. században különösképpen, halasztást nem tűrően, revízióra szorítja a felvilágosodást. A kezdettől fogva ki van téve annak a hatásnak, melyet az apóriák gyakorolnak rá. Igaz, hogy a felvilágosodás meggyökereztetése egyidejű a civilizáció előrenyomuló folyamatával, de alapvető tendenciáit a modernitás felszabadítás-motívumának perspektívásából vegyük szemügyre. Ha elmarad a haladás és a regresszió együttes jelentkezéseire vonatkozó reflexió, akkor a modernitás sorsa megpecsételődhet, romhalmazzá válhat. Ha érdektelenséget tanúsítunk a modernitás e meghatározottságai iránt, úgy az vallja kárát ennek, ami benne a legjobb. Tehát az apóriák nem az ellentétpárok jámbor egymásmellettségében nyilvánulnak meg, melyek feszültségét majdan az üdvözülés, vagy valaminő sikeres *Aufhebung* lezáró művelete feloldhatja, hanem kifejeződései a modernitás lényeges lehetőségeinek. Ezek foglalata: a modernitást a saját maga által működésbe hozott erők veszejthetik el. Aztán, az autonómia és a heteronómia folytonosan felcserélik egymást, így azon a helyen, ahol Kantnál a heteronómia jelentései jutnak felszínre, ott a szabadságnak kellene felragyognia.

Adorno szerint a polgári gondolkodás azon igyekezete, hogy finomítsa a szabadság fogalmát magán viseli az antagonizmus bélyegét; miközben a polgári világ megszüntette a régi típusú elnyomást, egyúttal újfajta elnyomást juttatott érvényre, amely része az *ésszerűség* elvének: „ugyanazt a képletet találják meg mind a szabadságra, mind az elnyomásra: a szabadságot átengedik a racionalitásnak, amely korlátozza a szabadságot, és távolítja a tapasztalattól, méghozzá minden olyan vágy nélkül, hogy a szabadság az empiriában megvalósuljon”. (181) Márpedig a racionalizmus koronája az okozatiság, amelyre összpontosított a spekulatív filozófia Leibniztől Schopenhauerig, azaz a szabadsággal foglalatosságok elképzelhetetlen az okozatiság bevonása nélkül. Így válik a szabadság az okozatiság speciális esetévé. Valójában, a szabadságot már eleve olyan „elvonat-szubjektív” módon fogalmazták meg, hogy az „objektív társadalmi tendenciák” aláásták a szabadságot. A társadalmi integráció (és én is voltaképpen ebben az értelemben használok a társadalmi rend fogalmát) érdektelenné teszi az egyedeket a szabadság iránt, mert a szabadság igénylése és megvalósítása védtelenné és törékennyé teszi őket a társadalmi viszonylatok közepette. Éppen azon orgánum, mint pl. az akarat, amely a szabadság potenciális vehikuluma lehetne, rombolja a szabadság építményét. Az egyedek helyenként transzcendálják a társadalom vak erőit, de *monádák*, ablak nélküli individuumok lévén éppenséggel elősegítik a társadalomban rögzült viszonylatok reprodukcióját. Amennyiben arra vállalkozunk, hogy a szabadság felszabadítását érjük tetten Adorno észjárásában, úgy aligha állíthatjuk, hogy ő a szabadság fogalmát egy olyan autonóm szubjektivitás fogalmához kötötte, amely hatalmat gyakorol saját döntései felett, és tisztes távolból ítélkezik az őt ért hatások kapcsán. Hiszen az effajta függetlenség lehetetlenné tenné a szabadság gyakorlását az emberi viszonylatok *keretein belül*, megakadályozná a társaságban praktizálható szabadság formáinak bármilyen kifejtését. Valójában Adorno segítségével kiélezhethetjük a gondolatot, hogy az akaratnak átengedett, a szubjektum tulajdonaként tételezett, akár nárcisszisztikusnak is nevezhető szabadság elégtelennek bizonyul; ami arra ösztönöz bennünket, hogy a szabadság olyan jelentéséről gondolkozzunk, amely nemcsak, hogy nem egyszerűsül a szabadságra, mint valamilyen szubjektív tulajdonviszonyra, hanem a szubjektumot *felülmúló* szabadságfogalom finomításán dolgozik.

Számunkra fontos, hogy Adorno ismételtelen a pozitív értelemben vett szabadságot rendeli bíráló alá, mert érvelése találkozik az általunk kibontandó gondolatokkal. A *Negatív dialektika* írója ugyanis határozottan elveti, hogy a szabadságot *pozitív* értelemben tolmácsoljuk, minthogy abban az esetben a szabadság szükségszerűen hamissá válik. A negatív teológiára emlékeztető módon úgy gondolja, hogy a szabadságot csak a tagadás révén ragadhatjuk meg, voltaképpen csak a nem-szabadság konfigurációja ragadható meg és írható le. A negatív teológia eljárás módját nem fogom követni, mert a sza-

badság olyan fogalmát mérlegelem, amely nem egyezik ezen észjárással, de a pozitív szabadság fogalmának kritikáját továbbra is fontosnak tartom. Tehát, Adorno szerint mihelyst a szabadságot pozitív módon tételezzük, a „közvetlenség szabadságnélkülivé válik. A szabadságon, mint valami fennállóan található társadalmi bélyeg a nem szűnő elnyomással köt szövetséget...” (195). A pozitív szabadság ízig-vérig aporetikus fogalom, amelyet a „nominalizmus és a tudomány térhódításával szemben találtak ki, hogy megőrizze valamilyen szellemteliség sajátosságát” (210) Még Kant is, amikor a szabadság fogalmát kívánja közelebb hozni, olyan metaforákhoz folyamodik, amelyek az „empirikus világ” „oksági-mechanikus” fogalomrendszerét idézik. A szabadság olyanmire keveredik a nem-szabadság jelentéseivel, hogy az utóbbi válik az előbbi feltételévé. A szabad akarat, amelyet a szabadságra vonatkozó tudomány csúcspontjának tekintik, csak annyira létezik, amennyiben az emberek hajlandóságot tanúsítanak az „akarat” felszabadítására.

És itt álljunk meg, szüneteltesük az Adorno-parafrázisokat és citátumokat, hogy körüljárjuk a pozitív szabadság problémáját. A már szóba hozott Berlin úgy érvel, hogy a pozitív szabadság kérdése oda vezet, hogy fel kell tennünk a kérdést, hogy milyen beavatkozásokat kell érvényre juttatni annak érdekében, hogy valaki (bárki) az adott cselekvési alakzatot, és ne valami más formát realizáljon a társadalomban? Azt állítja, hogy mindennek fényében a történelem során napvilágra jutott a magasabbrendű, racionális Én az alacsonyabbrendű, tapasztalatilag meghatározott Énnel szemben, miközben az utóbbi indoktrinálható az előbbi révén. Azaz, a magasabbrendű, racionális keretbe helyezett szabadság nevében úgy lehet manipulálni az ember definícióját, hogy a manipulátorok által mozgatott emberek bábukká válnak. Különös jelentőségű, hogy Berlin is említi az önmegvalósulás tendenciáját, mint a politikai technológia mozzanatát, amely a realizáció e formáját valamilyen eszményinek tételezett rend elveihez igazodik. Innen származik sokat taglalt gondolköre, amely az önrealizációt a pozitív rend pilléreihez kötötte, és a pozitív szabadság gyakorlatát a szabadság elveszejtésének rendjével párosította. Nem az elnyomás, az erőhatalom kényszermeghatározott gyakorlása csatolja az egyedeket a renدهz, hanem éppenséggel a szabadság ígérete. És akármennyire is tudjuk, hogy Berlin mennyire más filozófiai utakon jár, mint Adorno, érvelésének megkerülhetetlen vonatkozása, hogy a konkrét szabadságot, a szabadságot, mint egzisztenciális aspektust elnyomhatja és kiiktathatja az érvényre jutó társadalmi rend. Hiszen jól tudjuk, hogy Berlin milyen meggondolásokkal szövi érvelését⁹: elutasítja a szétágazó, szétfejlődő értékvonzatok kibékítését egy tökéletesnek mondott rendben, és a pluralizmus értékét hitelesíti, amelyet párban lát a negatív szabadsággal, és az emberi

⁹ S. Prozorov: *Foucault, Freedom, and Sovereignty*, Ashgate, 2007. 114.

célok sokféleségének elismerésével. Ráadásul e célok legnagyobb része össze-mérhetetlen. Egy helyütt, számba véve a kor meghatározta tendenciákat,¹⁰ Berlin úgy szól, hogy korunk egyede „iszonyodik” a szabadságtól, „attól retteg, hogy túl sok szabadságban lesz része”, retteg a szabadságtól, amelyet a kietlenség jellemez, amelyben eltéved „mint a sivatagban”. De ott van mindig okfejtésében a veszély hangoztatása, hogy a szabadság a létrehozott rend távlatában pozitívalódik, hogy a szabadság kiegyenlítődik gyakorlásának szociális vonatkozásaival. Ezenkívül pontosan tudjuk, hogy Berlin a negatív szabadságot mozgósítja a pozitívált szabadsággal szemben, mert a negatív szabadságban, azaz, a szabadság azon formájában, amely révén megtehetünk valamit, de mások közbeavatkozása nélkül, azt a lehetőségmezőt pillantja meg, amely az individuális egzisztencia számára védelmet jelent a rendből adódó követelmények szempontjából. A negatív szabadság menhely, mert gyakorlása megrepeszi a pozitívált szabadságot léteztető *rend* falát. Csak-hogy, megtalálható-e a társadalmi viszonylatok közepette egy olyan szegregált, kimetszett övezet, amelyet megvonja magát a rend normalizációs mechanizmusaitól? Azaz, *milyen mértékben* lehetséges a negatív szabadság, az állami, és egyéb közbeavatkozás-nélküli állapot örömét élvező, gyakorlójának tágítani a „szabadság köreit”, hogy e közismert fordulatot használjam? Ismét visszaugrok egy pillanat erejéig Adornóhoz, aki határozottan hangot ad kételyének, hogy lehetséges-e számunkra az „örökkévalóság érvényével dekrétummal elrendelni a szabadság történelmi menhelyét” (220). És az „örökkévalóság” emlegetése itt nagyon is meggondolandó: Berlin ugyanis, annak ellenére, hogy az emberi természettel kapcsolatban jelzi, hogy lezárhatatlan vita tárgyáról van szó, mégis az „emberi természet lényegéhez” nyúl. Vagyis egy olyan naturalisztikusan megrajzolt minimumhoz utal bennünket, amelyben meta-történelmi módon megbúvik a negatív szabadság. Csakhogy ezáltal arra kényszerül, hogy *naturalisztikus* módon rajzolja meg a negatív szabadság határait, azaz, hogy naturalisztikus módon tételezze a negatív szabadságot, mint az *autentikus* szabadság mindenkori tartályát. Vagyis Berlin azt állítja, hogy a társadalmi rendbe való szorultságunk ellenére, mindig megpillantható valamilyen naturalisztikus szabadság-maradék, amely kisiklik a rendből. A mi számunkra azonban makacsul megmaradnak meghatározott kérdések: mi van akkor, ha a negatív szabadság naturalisztikusnak mondott köre valójában *reflektálja* a pozitívált „nem-naturalisztikus”, azaz művi módon létesített szabadság normalizációs kényszerét? Mi van akkor, ha a közbeavatkozástól mentnek, mondjuk a paternalisztikus állam gondoskodó fellépésétől megtisztítottnak nyilvánított övezet már *elve*

¹⁰ I. Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor., Budapest, Európa, 1990. 495.

magán viseli a közbeavatkozás bélyegét? Ha a negatív szabadság, amely a közbe-nem-avatkozás nevében, a köz és a privát szféra között húz demarkációs vonalakat, a pozitív szabadság árnyékában marad? Ha a negatív szabadság egy már eleve pozitívált, az adott társadalmi rendből fakadó szedimentálódott szabadságformák részeként tételeződik? Nem az a gond jelentkezik most számunkra, hogy a negatív szabadság *alul*determinált, vagyis, hogy általa elsikkad az a kérdés, hogy a szabadság alany rendelkezik-e a megfelelő erőforrásokkal, képességgel, készenléttel, fennáll-e a megfelelő intézményes infrastruktúra, hogy szabadságát gyakorolja. Hanem az a tény késztet gondolkodásra, hogy a negatív szabadság *túl*determinálttá válhat, és nincs olyan társadalmi rend, amely nélkülözi e lehetőséget. Része egy olyan már kivájt, specifikált, és klasszifikált rendnek, amely determinálja a negatív szabadságba beleírt distinkciót a köz- és a privát között, ezzel, ha úgy tetszik, heteronóm területté módosítja a negatív szabadság birodalmát. Berlin említi az emberi lényeggel kapcsolatos manipuláció lehetőségét, de e bírálatának éle csorbul, mert csupán a pozitív szabadságra szorítkozik, holott, az emberi lényeggel való manipuláció ugyancsak következményterhes a negatív szabadság esetében is. Mert miért korlátoznánk az emberi lényeggel való mesterkedést a pozitív szabadság területére, ahol az ön-aktualizáció, az önteremtés, az autentikusnak minősített én kibontását előlegeződik a rend távlataiban? A negatív szabadság filozófiájának éppúgy szembe kell néznie azzal a lehetőséggel, hogy kereteiben a szubjektivitás csak *in actu* létezik, azaz, hogy az adott rend axiomatikája általi *aktualizáció* formájában kerül felszínre. Semmi sem kezeskedik azért, hogy a negatív szabadság érvényesítésével nem rekedünk meg a már létrehozott, hitelesített, meghonosított, megszerzett szabadságtechnikák kereteiben. A szabadság *nem*-pozitívált gyakorlása, a szabadság *nem*-pozitív megerősítése a negatív szabadság dicsőítése után sem szűnik meg kérdés lenni.

Adorno úgy vélekszik, hogy a szabadság csak a megrendszabályozás *vonatkozásában* válhat konkréttá, csak akkor társíthatjuk a konkrétség attribútumát a szabadsághoz, ha szem előtt tartjuk a represszió formáit, amellyel szemben ellenállást gyakorolunk. Minden bizonnyal e gondolata kapcsolatban áll azzal az állításával, hogy a modern társadalomban a szabadság bármilyen megnyilvánulása végzetesen keveredik a nem-szabadság konfigurációival. Az ellenállás konstitutív szempontjának említésével meghatározott értelemben egyetérthetünk (noha, abban az értelemben ahogy korábban jeleztem: csak a szabadság dönt a lázadás szabadság lehetőségéről) de a negatív dialektika kereteiből előbukkanó szabadság „konkrét” mivoltának komor, engesztelhetetlen artikulációja nem tűnik elegendőnek. Mert amennyiben elfogadjuk, ahogy e tényt szintén már korábban rögzítettem, a szabadságjogok konzerválásra szoruló kodifikált formáit, mint adottságokat, és elfogadjuk a privát és a közzsféra közötti határvonalak hitelesítésének szükségesség-

ségét, nem utolsósorban, amennyiben megerősítjük, hogy az egyedi létezés egzisztenciális szabadsága irreducibilis a társadalmi rend vonatkozásában, akkor tovább kell lépniünk az adornoí útvonalhoz képest. Szem előtt tartjuk megfontolásunkat, hogy az egzisztenciális-ontológiai szabadság nem ruházható rá semmilyen pozitív rendre (nem utolsósorban azért sem, mert a szabadság nem tulajdon, amely transzferek segítségével átadható), még egyszer mondom, hogy nem kívánom kiiktatni a rend pilléreivel kapcsolatos normatív jellegű artikulációt, a szabadság normatív értelmezését, csak a „konkrét szabadság” szempontjából elégtelennek tartom. Ennélfogva a szabadság nem-pozitívált formájának tartalmaznia kell a rendbe vésett korlátokkal, határrögzítettségekkel való szembesülést. Ez a tény nem azt jelenti, hogy a szabadság gyakorlása eltörli, semmíti a privát és a közszféra között megerősített határsávokat, de azt igen, hogy a szabadság, mint a társadalmi renddel való konfrontáció magában foglalja a köz és a privátszféra közötti határok problematizálását. Ebben az értelemben a szabadságforma nem lehet híján a köztevékenység gyakorlása, a szabadság praxisában mindig ott kell, hogy ragyogjon a közgondolkodás csillaga, nincs a szó legszigorúbb értelmében szabadságpraxis közvontatkozások nélkül. Nem felel meg a valóságának, hogy a szabadság visszazorítható a privát tartományok sáncai közé, vagy hogy a szabadság megnyilvánulásai között belső distinkciók rejtekeznek (privát *contra* közszabadság), vagy hogy elképzelhető valamilyen „privát kreativitás” a szabadság zászlaja alatt a közszférától elkülönített zónákban stb. A szabadságból származó ellenállás megkérdőjelezheti *mind* az állami infrastruktúrában, *mind* a civil társadalom található autoritatív szerkezeteket, de akármire is vonatkozik közdimenziókat rejt magában, és a közvontatkozások újradefiniálását sejteti. Ezért nincs apolitikus szabadság. Nem abban az értelemben, hogy a szabadság megnyilvánulása menthetlenül a politikai rend attribútuma, amelyben a hatalmi erővonalak már kirajzolódtak. A konkrét szabadságban, ebben az Adornóra vonatkozó *metakritikai* értelemben, bennfoglaltatik, hogy maga a *politika* is problematizáció tárgya legyen. Mint ahogy a művészi szabadságban is bennfoglaltatik, hogy problematizálható legyen a *művészet jelentésének* kérdése, sőt, mi több, hogy örökösen újakezdhető a művészet jelentésének problematizációja, azaz, hogy egyfajta számadást követeljünk akár a művészet létező formái kapcsán is. Hiszen az *inicium*, a szabadság, mint újakezdés, és a szabadság, mint a pozitív meghatározottságokat transzcendáló aspektus, pontosan azt jelenti, hogy fennáll a fennállóval való szakítás lehetősége. A szabadság, mint gyakorlat ezért kisiklik minden rendi megkötöttségéből. Berlin sokszor emlegeti az összemérhetetlenséget, alighanem e mozzanat elhanyagolhatatlan velejárónak bizonyul abban az érvelésben, amely fennen tiltakozik az ellen, hogy az alanyokat összemérhetővé tegyünk valamilyen elképzelt logarléc segítségével. A pluralizmus melletti komoly érvként tarthatjuk számon, hogy az össze-

mérhetőség elé súlyos akadályok gördülnek. Valóban, a szabadság összemérhetetlenségét messzemenően figyelembe kell, hogy vegyük, nem javasolhatjuk a szubjektumok egyenlő szabadságának elvét a valamilyen mérőegység révén megvalósuló összemérhetőség alapján. Számunkra ez azt jelenti, hogy a szabadságot nem mérhetjük a minden társadalmi rendben uralkodó mértékek segítségével, hiszen a szabadság a *szingularitások* összemérhetetlenségében nyilatkozik meg. Ennélfogva nem tüntethetünk fel egyetlen olyan vonatkozást sem, amelynek fényében a szabadság mérhetővé válik. A „...szabadság a semmivel mérődik: a semmiben megnyilvánuló egzisztencia transzcendálásában és a semmiért való transzcendálással mérődik. A szabadság: nem mérődni semmivel.”¹¹ Azt jelenti, nem vagyunk mérhetőek semmivel.

Mindenesetre, a szabadság terei, teresiesülése, meghaladják a privát szférák határvonalait. Pontosán ebben az értelemben nem lehetséges beszélni a szabadságról a politikai dimenziók figyelembevétele nélkül. A szinguláris szabadság, amely mások felé nyílik meg, önmagát a másokkal való viszonylatban tapasztalja meg, mindig másokkal együtt nyilvánul meg. Ebben az értelemben csak megerősíthetjük, hogy a privációban beszorított ember *pária*, akit megfosztanak a pluralizmus élvezetétől, és a mások jelenlététől. A szabadság: viszonyban létezik, és maga is viszonyt ad. A szabadság azonban nem egyszerűsíthető le valamilyen pozitív módon determinálható kommunális szabadságra, mert akkor megszüntetnénk a „kivonulás” (Hirschman hármass felosztásának egyik oszlopa) lehetőségét, a közösségi kötelek felszakításának megszüntethetetlen lehetőségét. A konkrét szabadság túl van az individualizmus és a kommunitarizmus bénító ellentétén.

* * *

Adorno kritikája szerint a polgári gondolkodás azt a szubjektumot minősíti szabadnak, aki *ön maga* azonosságát biztosítja. Egyszóval, az azonosságformája a szabadság forrása. Kapcsolatban áll ez az azonosságra vonatkozó kitaró bírálatával, amelynek legfontosabb állomása számunkra, hogy a szabadságot csak a nem-azonosság vonatkozásában tartja megvalósíthatónak. Úgy gondolja, hogy a szubjektumot azonosító normák voltaképpen nem mások, mint a társadalom belsővé tett elvei. Példázza ezt Adorno világképében a modernitásban az egyetemlegessé táguló közvetítéssel kibontott tendencia: a totalitásra mutató egyneműsítés, az azonosság alakzatainak érvényre jutása. Voltaképpen, az azonosság elsőbbségének kérdése a gondolkodás logikai alappillérenek, a kopulának, az „ez van” ősi problémájára utal: ez így van és ennélfogva nem is lehet máshogy.¹⁶ Ami létrejött, az

¹¹ J. L. Nancy: *L'expérience de la liberté*. Paris, Galilée, 1988. 11.

ellegendő létezési okkal bír: az azonosság az ideológia őscsírája, az ideológia csírája benne rejlik a logika alapképződményében. A filozófia, túlbuzgó módon, továbbfejlesztette ezt a lehetőséget. Adorno végül is homályban hagyja az azonosság kategóriáját: megjegyzéseiből az szűrhető ki, hogy az azonosság egyszerre jelenti nála az „Én gondolom” filozófémáját, melynek kísérnie kell a képzetek működését, de a logikai általánosság meghatározottságát, a *principium identitatis* elvét is: többet szól telhetetlenségének, mindenhatóságának következményeiről. Nem igazítanak el bennünket az azonosságot hordozó nyelvi közegre, a fogalomra vonatkozó reflexiók sem: Adorno, nominalisztikusan a fogalomban csupán az elvonatkoztatás mechanizmusát pillantja meg, másutt pedig éles bírálólatban részesíti a nominalizmus bölcséletét. Mindenesetre szerinte a tradíció szemhatára szűk: az azonosság és a pozitivitás egybeesésének, lényegében nietzschei fogantatású, noha attól alkalomadtán el is térő, adornói bírálata abban a bűnben marasztalja el a hagyományos gondolkodást, hogy az azonosságban rajzolta meg építményének zárókövét. Holott az azonosítás folyamatának titkos télosza a nem-azonosság.

Anélkül, hogy tovább boncolgatnám Adorno gondolatait az azonosságról, leszögezem, hogy számunkra a legfontosabb az az irányvonala, miszerint *nem* az azonosság a szabadság forrása. (Emlékezzünk, Berlinnél is a (negatív) szabadság formakincse csak valamilyen pozitívált, identitásvonatkozás révén volt menthető). Ráadásul, amikor Adorno a mindig kényszert közvetítő identitásba beleíródó nem-azonosság filozófémájára vet fénycsóvát, akkor eljárását nem keverhetjük össze valamilyen habkönnyű „posztmodern” attitűd magatartásmódjával, amely az azonosságformák gyors váltógazdaságával, túlfeszített hibriditással, a vulgár-próteuszi identitáskavalkáddal, valamilyen naiv-historicista beállítottságban ismerzi meg. Minthogy azt állítottuk, hogy nem az azonosság a szabadság alapja, úgy ugyanezt kell állítanunk az akár multiplifikálódott azonosságokkal kapcsolatban. Még kevésbé lehet Adorno negatív dialektikáját kiegyenlíteni valamilyen deklaratív-könnyedén módon kivívott metafizikaellenességgel: hiszen e filozófia tétje éppen a mikrológiába átvándorló metafizikával szemben kimutatott *szolidaritás* egy olyan pillanatban, amikor már régen megtépázódott a metafizika dicsősége.

A nem-azonosság általunk átértelmezett gondolatköre bírálólatot jelent minden olyan kísérlettel szemben, amely nárcisszisztikus módon valamilyen autentikus azonosság mélyrétegeit mozgósítja a szabadság megformálásának érdekében. És Adornora fogok támaszkodni akkor is, amikor azt mérlegelem, hogy a nem-azonosság *nem* alternatívája az azonosságnak. Nincs alternatív viszony az azonosság és nem-azonosság között. A *Negatív dialektika* Hegelen jól edzett írója ugyanis nem azt a tényt nyomatékosítja, hogy a nem-azonosság föloldható lenne valamilyen „tisztá különbségben”, vagy netalán kimeríthető lenne az azonosság elvesztésével – hiszen amennyiben az azonosság nem tulajdonunk, úgy nem is veszíthető el. A szabadság ennél fogva

nem ragadható meg valamilyen azonosság aktualitássá való változása alapján. Hiszen a szabadságot *nem* egyszerűsíthetjük le valamilyen pozitív módon megfogalmazható-körülcövekelhető gyakorlatra, vagy meghatározott azonosságmódozatra. (ne feledjük, hogy Berlin is tiltakozott az ellen, hogy összemossuk a szabadságot, és megnyilvánulásának aktuális vonatkozásait)

Amikor viszont úgy gondolom, hogy, következképpen, a szabadságot nem az azonosság, hanem immáron a *potencialitás* tartományában kell keresnünk, akkor már túl kell lépnem az adornói horizontokon. Különösen Giorgio Agamben tett az utóbbi időben erőfeszítéseket arra, hogy újra megvilágítsa a potencialitás és az aktualitás őseredeti metafizikai párját, Arisztotelész és Heidegger segítségével.¹² Mit értünk eme elementáris jelzet alatt, hogy „képeség”, hogy képesek vagyunk valamit megtenni? És mit jelentenek ama egyszerű állítások, hogy “megtehetem ezt vagy azt” vagy az, hogy “ezt nem áll hatalmamban megtenni”? Mit jelent az, hogy “hatalommal rendelkezem”?

Arisztotelész érvelésében¹³ a potencialitás *egyrészt* arra vonatkozik, hogy “valamivé válunk”, “valamit realizálunk”, *másrészt* arra, hogy “nem-válunk valamivé”, hogy “nem realizálunk” valamit. Mind az egyik, mind a másik vonatkozás elengedhetetlen része az érvelésnek. A potencialitás mindig magában kell, hogy foglalja azt a lehetőséget, hogy valamit nem teszünk meg, a potencia mindig *im*-potencia, a nem-realizáció lehetőségével (is) való rendelkezés. Ezek szerint a szabadság mintája nem az a gyermek, aki még nem tud írni, de potenciálisan világraszóló költő válhat belőle, hanem az az ifjonek aki már írhatna költeményeket, *de* mégsem teszi ezt. Ebben az esetben ragvog fel teljességgel a potencialitás csillaga. Csak akkor teszünk eleget a potencialitás követelményének, ha gondosan elválasztjuk az aktualizációtól, mint a potencialitás eljövendő formájától. Ha valamely potencia aktussá lesz, megszűnik annak lenni, ami.

Ez a tény azt is jelenti, hogy a szabadság nem azt feltételezi, hogy megteszünk valamit, amit vágyaink diktálnak, de azt sem, hogy elutasítjuk valami elvégzését, noha hozzánk képest külső erők ezt követelik tőlünk. Hogy a szabadság nem mintázható a vágymegvalósulás vagy az ebből fakadó megelégedettség alapján, ez azt jelenti, hogy a szabadság nem kezeskedik vágyaink realizációjáért, legfeljebb csak potenciával rendelkezhetünk, hogy vágyainkért valamit teszünk.

A potencialitás *szakadéka*, mondja Agamben. Mert a potencialitás magában kell, hogy foglalja a saját *inkapacitásához*, a tétlenséghez vonatkozó

¹² G. Agamben: *La puissance de la pensée*. Paris, 2006. 236.

¹³ Arisztotelész: *Lélektfilozófiai írások*. Fordította Steiger Kornél, Budapest, Európa, 2006. 417 a 2-9.

viszonyulást, a potencialitás elképzelhetetlen a saját im-potencialitásra vonatkozó viszonyulás nélkül. A potencialitás csak abban az esetben felel meg jelentésének, amennyiben magában foglalja a lehetőséget, hogy ne valósuljon meg. Hogy „megfosztja” magát saját megvalósultságától. E tény pedig megakadályozza, hogy pozitív attribútumokat társítsunk a szabadsághoz. A gondolkodásnak a potencialitásról kell számot adnia, arról az „eldöntetlen” övezetről, amely a potencia és aktus között helyezkedik el. Félreértés ne essék ez nem az aktualizáció megvalósulásától való félelem, vagy valamilyen bénultság, hanem azon igény, hogy az aktushoz való átmenet ne merítse ki a potenciát, hanem, hogy az aktus maga konzerválja a potencialitás hatalmát. Az emberi egzisztenciába beleértendő a kimeríthetetlen potencialitás, de a szabadság fényében ez a tény azt jelenti, hogy a potencialitásba bennfoglaltatik, hogy ellenálljon az aktualizációnak. A potencialitást nem érhetjük tetten valamilyen pozitív módon meghatározott társadalmi gyakorlatban, hanem a *nyitottság* dimenziójában. És ezért kell továbbra is azt állítanunk, hogy egyetlen normatív körülhatárolt rend, mégha a liberális-demokrata évek szerint teremtődik is, nem képes kimeríteni a szabadság gyakorlatát. Az emberi szabadság nagysága, de *nyomorúsága* is abban található, hogy az ember megteheti, hogy potenciáját ne váltsa át aktussá, hogy leállítsa az aktusba való átmenetet.¹⁴ Pontosabban, ismételjük meg nyomatékosan, hogy a potencia a konkrét szabadság, a szabadság, mint praxis elengedhetetlen feltétele. Mert, igen, a potencialitás illetén jelentése nem lehet semmilyen rend alapeleme, és egyetlen normatív szabályokkal körülövezett rend alapján sem állítható, hogy maradéktalanul aktualizálta a szabadságot, mint mindig létező potenciát. A potencia, *mint* a szabadság forrása *ontológiailag* megelőz minden rendet.

A szabadság és a hatalom viszonya a potencialitás vonatkozásrendszerében mutatkozik meg. Az európai gondolkodás szisztematikusan megkülönbözteti a *potestas*-t (*pouvoir*) és a *potentia*-t (*puissance*, *Vermögen*, *potentia passiva* i *potentia activa*). Rendelkezni valaki felett, hatalommal bírni, ellenőrizni, irányítani, megengedni valakinek, hogy megvalósítson valamilyen lehetőséget, *egyfelől*, képességgel rendelkezni, hogy valami megvalósultságot nyerjen, *másfelől*. Hobbes-nál a potencia egyszerre ok (*causa*), képesség (*facultas*) és excesszus. Deleuze ezt mondja Spinozáról: „...a szabad ember... a cselekvésre vonatkozó hatalom/képesség (*puissance*) révén határozódik meg”.¹⁵ A hatalom (képesség) mint valami kimeríthetetlen (*potentia inexhausta*), hozzáférhetetlen, ahogy Leibniz mondja, (Mon. 48).

¹⁴ G. Agamben, *ibid.* 239.

¹⁵ G. Deleuze: *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, 1981. 221.

A *potestas* gazdag tárházában Cicerótól Suarezig először a jogi perspektíváról beszélnek. A *potestas* nélkül ugyanis a jog eszméje lehetetlenné válik. Később, a *potestas* kiegyenlítődik a szuverén hatalommal. Suarez, például, *De Legibus* III. könyvében a *superior potestas*-ról beszél, Ockam viszont a *summa potestas*-ról szól. Hobbes számára a *potestas* hol megegyezik az autoritással (*just power or authority of a sovereign*), hol az *imperium*-mal (*command*), hol a *dominium*-mal (domináció). (Spinoza, mondjuk, abszolútum imperium-ot vagy a democraticum imperium-ot hozza szóba, miközben az imperiumot általában „államként” fordítódik) Ez vezette Hobbes-t (*Elements of Law*, I, 8, 4, p. 34), akit egyébként Leo Strauss a „hatalom első filozófusának” nevez, hogy úgy szóljon a hatalomról, mint “egy hatalom többletéről egy másik hatalom felett”.¹⁶

A hatalom nem egyéb, mint a potencia kisajátítására irányuló törekvés. Arra törekszik, hogy megragadja, tetten érje az embert ott ahol konstitutív, tevőleges a világban, azaz a hatalom úgy penetráns az ember vonatkozásában, hogy őt, mint beszélő és testileg meghatározott lényt éri tetten. Ennél fogva arról kell beszélőnk, hogy a hatalom milyen módon válik *immanenssé*. Márpedig a hatalom, mint *immanens* arra irányul, hogy az alávetettséget naturalizálja. A hatalom ténykedését egyszerre kell felülről és alulról jövőnek tekinteni. Mert nincs hatalom hegemonia, a felülről érkező aspektusok nélkül. Számunkra ez azt jelenti, hogy a szabadság és a hatalom kapcsán folytonosan gondolkodnunk kell a *potestas* és a *potentia* viszonylatán. Mert a *potestas* magában foglalja, hogy a másik ember potenciájára lehet hatást gyakorolni. Amennyiben A szereplő B szereplő vágyaira gyakorol befolyást, vágykielégítésének föltételeit determinálja, vagy olyan erőforrásokkal rendelkezik miszerint befolyásolja lehetőségeinek disztribúcióját, akkor a hatalom megnyilvánulásáról beszélünk. Azaz, nincs hatalmi elemzés a strukturálisan meghatározott *potestas* nélkül, nincs analízis a hatalomról, amennyiben nem vesszük figyelembe a *potestast*.

¹⁶ “Power is simply no more, but the excess of the power of one above that of another”.
L. Foisneau, *Le vocabulaire du pouvoir chez Hobbes: potentia, potestas, power*.
In. Y. C. Zarka (éd.), *Hobbes et son vocabulaire*. Paris, Vrin, 1992. 86.