

## A politika és barátság fogalmainak elméleti összefüggései egykor és ma\*

„Nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint az igazságosságot; mert az egyetértés kétségkívül mutat némi hasonlóságot a barátsággal, márpedig a törvényhozó legelső sorban egyetértést igyekszik megteremteni, míg a viszályt, mi alapjában véve gyűlölködés, minden erővel kirekeszteni iparkodik.”<sup>[1]</sup>

„A népek valójában még mindig barát és ellenség szerint csoportosulnak.”<sup>[2]</sup>

„Us and them/And after all We're only ordinary men./[...]/  
With, without/And who denies it's what the fightings all about?”<sup>[3]</sup>

### I. BARÁTSÁG, TESTVÉRISÉG ÉS POLITIKA

A barátság fogalma a politikai filozófia egyik legnagyobb nyíltszíni rejtőzködője. Tanulmányom megírásának elsődleges motivációja egy mind kínzóbb kérdés: mégis kik vagyunk „mi”? Kik a mi barátaink? Nyilvánvaló, hogy ha az egyén perspektívájából vizsgáljuk ezt a kérdést, akkor itt talán nem látszanak ezek problémának: viszonylag jól meg lehet határozni, hogy kik az ember barátai (és még a közösségi oldalak ismerőslistáit sem kell hozzá átfutni, sőt talán az a lehető legrosszabb tere egy ilyen felmérésnek). Azonban ez a kérdés sokkal bonyolultabbá és nehezebbé válik, amint megpróbáljuk a barátság fogalmát átvinni a politikába, vagy mihelyt a „barát” a politikai szféra egyik konstitutív elemeként jelenik meg, miként azt Carl Schmitt esetében is olvashattuk.

\* A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosítószámú, „A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés” elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett *Ludovika Kiemelt Kutatóműhely* keretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

The work was created in commission of the National University of Public Service under the priority project KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 titled „Public Service Development Establishing Good Governance” in the *Ludovika Workshop Program*.

Das Werk wurde im Rahmen des Prioritätsprogramms mit Identifikationsnummer KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 mit dem Titel „Entwicklung des Öffentlichen Dienstes gerichtet auf Gute Regierungsführung” in der *Ludovika Forschungswerkstatt* im Auftrag von Nationale Universität für Öffentlichen Dienst fertiggestellt.

[1] Arisztotelész, 1997, 258. 1155a.

[2] Schmitt, 2002, 20.

[3] Pink Floyd: *Us and Them*.

A polgári forradalmak hármasszója (szabadság, egyenlőség, testvériség) közül a testvériség valami másra is felhívja a figyelmet: a felemelkedő polgári társadalmat nem csupán a jog köti össze, nem a társadalmi szintű egyenlőség és az egyéni szabadság megvalósítására van szükség, hanem a polgárok egységére, amely a testvéri szereteten alapul. Habár ez a hármasszó kezdetben egy volt a sok közül, ám később ezek lettek retrospektív módon a francia forradalom jelszavai, és egyben a XIX. század politikai ideológiáinak vezérfonalai is. Hagymányosan úgy gondoljuk, ezek kezdetben összetartozó értékek voltak, amelyek aztán a liberalizmus, a szocializmus és a nacionalizmus párhuzamos monológjai mentén határozták meg a XIX–XX. század politikai diskurzusát. Kétségteljesen erős érvek szólnak amellett, hogy egyik érték sem valósulhat meg a másik nélkül, még ha helyenként antagonisztikus viszonyban állnak is. De talán leegyszerűsítő lenne azt állítani, hogy az állampolgárok egymás iránti baráti szeretete (*philia*) önmagában magyarázza a politikai közösség létét, vagy hogy ebben nem rejlenek feloldandó ellentmondások.

Arisztotelész a barátság (*philia*) viszonya alatt tárgyalja a polgártársi, törzsi és családi viszonyokban meglévő szeretetkapcsolatokat, de az általa felvázolt tökéletes barátság a testvéri viszonyokkal rokonítható, ti. egyenlő személyek viszonyáról van szó, amelyet áthat a közös leszármazás és a megközelítő hasonlóság tudata.<sup>[4]</sup> A poliszt több együtt lakó emberek tömegénél, a polgárok célja a boldog élet és az *autarkheia* (önmagában elegendőség) elérése. Mivel az egyén képtelen egyedül elérni az *autarkheiat*, ezért másokkal él együtt, amelynek csak egy rétege az igazságos viszonyok léte, azonban ugyanilyen fontos a baráti érzelmek léte, amelyet minden törvényhozó igyekszik megteremteni. A családokat, a testvériségeket és általában a poliszt a baráti érzelmek hozzák létre arra, hogy a közösségben az erényes és boldog életet megvalósítsák.<sup>[5]</sup>

A barátság és a politika összekapcsolása nagyon rég jelen van az európai politikai filozófiában, még akkor is, ha a modernitásban az állam és a politika diskurzusa elsősorban a hatalom kérdése körül forgott. A barátság és a politika közös történetének áttekintésére az 1990-es évek elején maga Jacques Derrida tett kísérletet a *Politics of Friendship* című művében, amely lényegében tíz előadásnak az anyagát foglalja össze, amelyeknek közös mottóját Michel de Montaigne-től idézte: „Ő barátom, nincsenek nekem barátaim.”<sup>[6]</sup> A XVI. századi francia esszéíró anekdotikusan idézi Arisztotelészt mint az idézet forrását. Az idézetben rejlik ellentmondások és a kísérteties diskurzus Arisztotelészről kezdve Cicerón, Montaigne-en át Nietzschéig ível (hogy aztán Schmittnél nyerjen egészen konkrét és koncepcionális formát); meghatározza a barátságról, a politikáról és

[4] Arisztotelész, 1997, 285. 1161b.

[5] Arisztotelész, 1969, 171-172. 1280b-1281a.

[6] Montaigne, 1957, 90. A mondást Diogenész Laertiosztól szokás eredeztetni, az utóbbi művének fordításában az idézett szöveg így szerepel: „Akinek barátai vannak, annak nincs barátja.” (Diogenész Laertiosz, 2005, 214.)

a közösségről szóló vizsgálódásainkat. Derrida ezt a diskurzust veszi görcső alá, és próbálja meg kimutatni, hogy a barátságra épülő politikai gondolkodás a barátot mindig az ellenségre tekintettel határozta meg; a barát, aki nem ellenség, vagy nem tud úgy ellenség lenni, mint aki a politikai közösségen kívül áll (közelség kontra magánellenség). A barát így mindig áttűnhet és át is tűnik az ellenségbe és fordítva, sőt a *polémos* és *stasis* (háború és viszály platóni megkülönböztetése) olyan áttűnéseket hozott létre, amely alapján a magán barátom a politikai ellenségem lehet egyszerre.

## II. ÉRZELMEK ÉS ERÉNYEK: BARÁTSÁG

A magyar nyelv a szeretet szóval rengeteg dolgot tud egyszerre kifejezni: szeretjük a szerelemünket, a szüleinket, a gyerekeinket, a családunkat, a hazánkat, ételeket, tárgyakat, helyeket és így tovább. Ez a jelentéssűrítés komoly erőt jelenthet az irodalomban, azonban problémákat jelent egy tudományos, analitikus diskurzusban, igazából csak jelzőkkel tudjuk specifikálni, hogy miként szeressük a másik embert: testvéri, szerelmes, odaadó, feltételes, baráti. Azt mondani, hogy az állampolgárok szeressék egymást, igazából nagyon más követelményt támaszthat az emberrel szemben. Tudni kell jól szeretni. A görög nyelv négy szót ismert, amellyel szeretni lehet valamit vagy valakit: *sztorgé* (az ösztönös kötődés valamihez vagy valakihez, például a szülő szeretete a gyermeke iránt), *phileo* (baráti szeretet, egyenlő személyek közötti szeretet), *erosz* (vágy-szeretet) és *agapé* („önmagunkon túllépő, éltető és egyesítő szabad cselekvés, magatartás”).<sup>[7]</sup> Ha a szeretet helyét keressük a politikában, akkor a görög források közül a legfontosabb Arisztotelész lehet, aki szerint „az államot a barátság érzése (*phileo*) tartja össze”.<sup>[8]</sup> Tehát, amennyiben a politikai barátok fogalmának meghatározását keressük, nem is az érzések, hanem az erények terrénumába kell belépünk, még akkor is, ha az erényeknek vannak fontos érzelmi dimenziói.

### 1. Szeretet, barátság és vágy Platónnál

Platón hosszasan értekezik az *erosz*ról a *Lakoma*<sup>[9]</sup> című művében, de a barátság fogalmának meghatározási kísérletére a *Lüszisz* című dialógusában tesz kísérletet. Mivel a dialógus résztvevői a végén önreflexív módon bevallják a meghatározás

[7] *Teológiai kulcsfogalmak szótára*, 2001, 164. Az *agapé* és a *phileo* különös játéka figyelhető meg a Bibliában is: János 21:17. „Majd [Jézus] harmadszor megkérdezte tőle: »Simon, János fia, szeretsz engem?« Péter elszomorodott, hogy harmadszor is megkérdezte: »Szeretsz [agapo] engem?« S így válaszolt: »Uram, te mindent tudsz, azt is tudod, hogy szeretlek [phileo].« Jézus ismét azt mondta: »Legelted juhaimat!«” (Biblia, 2016, 1216.)

[8] Arisztotelész, 1997, 258. 1155a.

[9] Platón, 2005.

kudarcos voltát,<sup>[10]</sup> ezért csak arra hívnám fel a figyelmet, hogy milyen elvek és meghatározási kísérletekre kerül sor:

Az első megközelítési kör (212a8-213d5) a szeretet irányai szerint próbálja megragadni a barátság természetét.<sup>[11]</sup> A második megközelítési kör (213d216-6b9) a felek tulajdonságai szerint próbálja megragadni a barátság fogalmát. A kérdés az, hogy a hasonlóság vagy a különbözőség képes-e a barátságokat megalapozni? Platón válasza zavarba ejtő, de az egész görög barátságra és erényekre irányuló diskurzust meghatározza: „Akkor tehát hogyan lehetnének a jók a jónak barátai, hiszen sem távollétükben nem vágyódnak egymásra, tekintve hogy egymagukban is elegendőek önmaguk számára, sem ha együtt vannak, nem látják egymásnak hasznát? Lehetséges-e az hogy ilyen emberek fontosnak tartják egymást? / – Nem lehetséges. / – Barátok sem lehetnek, ha egyszer nem fontosak egymásnak.”<sup>[12]</sup> A jó ember a másik jó embernek nem tud olyat adni a jóból, amiből ő hiányt szenvedne, a rosszak pedig nem tudnak semmit sem adni egymásnak. Platón Szókratészre a *Lüszisz* című dialógusban, amikor nem *endoxákból* kiindulva keveredik szómágiába, a barátság és az emberi kapcsolatok egy nagyon is jellegzetes megközelítési módját bontakoztatja ki: a barátság haszonlevű szemléletét. A barátság ott lehetséges, ahol valamiféle jó jelenik meg az emberi kapcsolat egyik vagy mindkét oldalán. Ez a gondolat Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájában* is megjelenik, de nem ennyire hangsúlyosan.

A harmadik megközelítési kör esetében (216c1-220e6) a dolgok közötti viszony köt össze, egyrészt a szeretett dolog szeretetre méltósága, másrészt a vágyakozás a dolog/személy iránt. A dolog vagy személy szeretetre méltósága szintén tükrözi a barátság haszonelvűségét. A jó barátságot ébreszt abban, ami se nem jó, se nem rossz (hiszen sem a jó, sem a rossz nem lehet egymásnak a barátja semmilyen konfigurációban), Platón példája a betegség-orvos-test-egészség négyese körül forog. A betegség rosszja miatt az ember az orvossal „barátkozik”, hogy a teste (semleges) egészséges (jó, előny, haszon) legyen.<sup>[13]</sup> Ha a jó a szeretetre méltóval azonosítható, és minden valami más jóra tekintettel szerethető, akkor felvetődik a dialógus szereplőiben, hogy valahol kell lennie egy „első barátnak” [*to proton philon*], akit már nem valamire való tekintettel szeretünk.<sup>[14]</sup>

A fenti érvelés különösen rezonál Carl Schmitt gondolataival. Ha a barátsághoz szükség van a rossz (ellenség) jelenlétére, akkor az következik a platóni gondolatmenetből, hogy „Tehát az a bizonyos barátunk, amelyben az összes többi baráti érzelmünk célt ér – ezek a barátságaink mindig ez másik barátság kedvéért vannak, ugyebár –, egyáltalában nem hasonlít ezekre. Emezeket ugyanis csak

[10] Platón, 2003, 161. 223b.

[11] Ha valaki szeret valakit, a szeretett személy a barátja; a kölcsönös szeretet tesz barátokká; akit szeretnek az a barát.

[12] Platón, 2003, 148. 215b-c.

[13] Platón, 2003, 154-155. 219a-d

[14] Platón, 2003, 155. 219d.

egy másik barát végett nevezzük barátunk, a valódi barát viszont a jelek szerint éppen ellenkező természetű: valami ellenségnek köszönheti, hogy a barátunk. Ha az ellenség eltávozik, többé, úgy látszik, nem a barátunk.”<sup>[15]</sup>

A negyedik megközelítési kör (220e6-) a vágyra irányul. A kulcs, a vágyakozás, tehát összefüggésben van a hiánnyal, ami hiányzik, az hozzánk tartozik és szeretjük. A barátok rokon természetűek, az érzések kölcsönösek. A rokon természet nem egyenlő a hasonlóval. A jó mindennel rokon, a rossz mindentől idegen. Ez körbevezet minket, mert már korábban megcáfoltuk, hogy a jó nem lehet barátja a jónak és a rossz sem a rossznak; továbbá nem a szerető a barát, és nem is a szeretett lény.

Platón minden egyes meghatározási kísérletet megcáfol, így nehéz platóni barátság-fogalomról beszélni, azonban a megközelítési lehetőségek és a mögöttes szemlélet árulkodó, és egy sor csapdát feltárhat számunkra: 1.) bármit is teszünk, a barátság és a szeretet fogalmai sokrétegűek és a kettőt el kell valami módon választani egymástól; 2.) a barátságról való teoretikus diskurzusnak számot kell adnia arról, hogy mi célból keressük a barátaink és barátság meghatározását. A *Lüszisz*ben inkább tűnik intellektuális-nyelvi játéknak a meghatározás kalandja, mintsem valódi igazságkeresésnek. 3.) A barátság, ami összeköti az embereket, nem tisztán tett és nem tisztán viszony, talán nem is főnév, hanem egy főnevesült minősége az emberi kapcsolatoknak. De ki állítja fel a mércét? Ki dönt arról, hogy mostantól ez a kapcsolat barátsággént határozható meg? Talán hasonló ez ahhoz, amikor a nemzet fogalmát kívánjuk meghatározni. Önmagában az objektív tényezők (adott földrajzi területen való együttélés, közös nyelv, vallási nézetek, bőrszín stb.) hasonlósága vagy vérszerinti rokonság nem alapozzák meg a nemzethez tartozást, és ugyanígy a szubjektív tényezők sem: az, hogy a társadalom egy része egyoldalúan honfitársának tekint másokat, szintén nem teremti meg a két csoport tényleges nemzeti létét.

Talán a kölcsönösségnek kell a politikai értelemben vett barátság kulcsának lenni, annak a közösen osztott tudata, hogy közös sorsunk van, amelyet ápolni kell és minden időpillanatban fent kell tartani. Amint ez megszűnik, az érdekek vagy a közös ellenség egyben tarthat miket, de ennek hiányában a tömegek szövetsége felbomlik, és akár meg is szűnik a közös állam; vagy csak a megszokás, vagy a nemzetközi hatalmi viszonyok konzerváló ereje tartja egyben az adott országot.

## 2. Barátság mint erény

Arisztotelész a *Nikomakhoszi etika* nyolcadik és kilencedik könyvében foglalkozik részletesen a barátsággal. Beszédes, hogy a barátságról erényként beszél, vagy legalább is olyan dologról, amely „szoros kapcsolatban áll az erénnyel”.<sup>[16]</sup> A nyolcadik könyv elején tisztázni is kívánja azokat a problémákat, amelyeket Platón

[15] Platón, 2003, 157. 220e.

[16] Arisztotelész, 1997, 257. 1155a.

a *Lüsziszben* is felvetett: mi a barátság lényege és kik lesznek, illetve lehetnek barátok? Arisztotelész a kérdés érzelmi és erkölcsi vonatkozásaira koncentrálna és három motívumot mutat fel, amelyek rokonszenvet kelthetnek bennünk (tehát érzelmi viszonyulást): egy dolog rokonszenves lehet számunkra, ha az jó, kellemes vagy hasznos. A hasznos és a kellemes mindig valami más jóra tekintettel rokonszenves számunkra. A görög filozófus leszögezi, hogy a barátság fogalmát nem lehet tárgyakhoz való érzelmi viszonyunkra alkalmazni, ugyanis hiányzik belőle a kölcsönösség és az, hogy az érzelmünk tárgyának javát keressük.<sup>[17]</sup>

Mivel a rokonszenv kiinduló okai (érzelmei, motívumai) különbözőek, ezért a barátságnak is három formája lehetséges: *hasznosságon*, *kellemesen* és *jón* alapuló barátság. A barátság lényeges eleme, hogy a szeretetük kölcsönös legyen és nyilvános („a két fél között nem marad titokban”).<sup>[18]</sup> A hasznosság alapján álló barátságnál a felek azért szeretik egymást, mert a kapcsolat által egymástól valami jót várnak, a jó, amire tekintettel a kötelék létrejön kinek-kinek a saját java. Ezekről még Arisztotelész is azt mondja, hogy nehezen lehet valódi barátságnak nevezni, mert hiányzik belőle az érzelmi állhatatosság és az erényes lelkület mozzanata. Míg a hasznosságot a hideg kalkuláció jellemzi, a kellemességen alapuló barátság a szertelen érzelmektől fűtött ifjúság sajátja, azonban az érzelmek illékonyága miatt ez sem tud igazán tartós lenni.

Valójában a „tökéletes” barátság az erényes és erkölcsileg jó emberek között jöhet létre,<sup>[19]</sup> akik a másik javát szolgálják. Az erényen alapuló barátság bemutatásakor Arisztotelész arra figyelmeztet, hogy itt az érzelmek nem valami járulékos dologra irányulnak (mit ad nekem a másik, vagy milyen szenvedély fűt a másik iránt), hanem a személyt magát, a másikban megtestesülő erényt szeretjük, amely állandó. Az erényes emberek között valamilyen mély lelki rokonság és hasonlóság él, amely miatt a felek azt tudják adni a másiknak, ami a másiknak hasznos és kellemes, de mégsem elválasztható a személytől.

Fontos megjegyezni, hogy a barátság nem fellángolás, sőt ennek kialakulásához időre van szükség: „közmondás szerint az emberek nem ismerhetik meg egymást előbb, míg azt a bizonyos mennyiségű sót együtt el nem fogyasztják; és előbb nem fogadhatják egymást bizalmukba, s nem is lehetnek jó barátok, míg egyik a másik szemében nem lesz szeretetre méltó, s míg ennek bizonyosságát nem adja”.<sup>[20]</sup>

A barátság szorosan kötődik az egyenlőséghez a *Nikomakhoszi etikában*: a barátság nehezen elképzelhető, ha a felek között hatalmi eltolódás áll fent, hiszen nem tudják ugyanazt nyújtani a másiknak: például az apa-fiú viszonylatban az apa és a fiú nem csupán hatalom, hanem az érzelmeik minőségének tekintetében is különböznek egymástól: „Mert hiszen e személyek mindegyikének más és más az erénye, s más a tevékenységi köre, sőt más az az ok is ami őket szere-

[17] Arisztotelész, 1997, 261. 1155b.

[18] Arisztotelész, 1997, 261. 1156a.

[19] Arisztotelész, 1997, 269. 1157b.

[20] Arisztotelész, 1997, 264-265. 1156b.

tetre indítja, másféle tehát a szeretetük, s másféle a barátságuk is.”<sup>[21]</sup> A barátság annyiban is rokonítható az igazságossággal, hogy mindig egy másik személylyel nexusban képes megnyilvánulni,<sup>[22]</sup> azonban az igazságossággal szemben a barátságban nem az érdek, hanem a mennyiség szerinti egyenlőség uralkodik.<sup>[23]</sup>

A barátság egyesít embereket és közösségeket hoz létre, hiszen a barátoknak vannak olyan közös javai, amelyeket védelmezni kívánnak. A barátság tehát nem a sors szeszélye folytán jön létre, a barátság létrejöttéhez szükség van döntésre, arra, hogy időt töltsünk együtt és próbára tegyük az érzelmeinket. Arisztotelész „tökéletes barátsága” olyan viszony, amelyben az erényes jó emberek egymás javát akarják, de ez igen ritka állapot. A kérdés az, hogy a politikai barátságnak milyennek kell lennie? Egy nép tagjai képesek-e így viszonyulni egymáshoz? Nyilvánvalóan nem, de mégis, az állampolgároktól elvárunk valami érzelmi kötődést, a kérdés az, hogy ez min alapul. Arisztotelész szerint az állam léte a hasznosságon alapul, de a törvényhozónak elő kell segíteni, hogy mégis barátságban tudjanak az emberek együtt élni, tehát ne csupán az igazságos rend, a hideg kalkuláció, hanem az egymás iránti barátság (szeretet) is összekösse a polgárokat.<sup>[24]</sup> *Politika* című művében úgy fogalmaz, hogy a barátság a városállam legfőbb java, amely megelőzheti a viszályokat és biztosíthatja annak egységét.<sup>[25]</sup>

Az állami és társadalmi felelősségvállalás létének miértjét keresve könnyebb azt válaszolni, hogy szolidárisnak kell lennünk honfitársainkkal, akiket segíteni kell. Azonban egy szellemileg (mert az egyének nem kötődnek érzelmileg-tudatilag a saját közösségükhöz) és fizikailag (mert az internet által létrejövő virtuális közösségek és az infrastruktúra fejlődésével a lakóhely közössége is esetleges) dezintegrálódott politikai közösségben nehéz ezt az érzést megteremteni, ha még a kellemesség vagy a hasznosság érzelmei sem képesek a társadalmat egyben tartani.

A barátságon és a hasznon alapuló közösség koncepcióját Arisztotelész összeköti etikájában a politikai filozófiájával és a különböző alkotmányokat a szeretet/önzés különböző formáival azonosítja. A türannisz azért is lehet a legrosszabb forma, mert a türannosz csak a saját javát keresi,<sup>[26]</sup> így nem lehetnek barátai és őt magát sem szeretheti senki, ezzel szemben a királyságban mint legjobb államformában a király jótéteményeiben túltesz az alattvalóin. Persze ezt az állítást lehet vitatni, mert a királyi uralom nem az egyenlők uralma, sokkal inkább a „jó apa” szeretetéhez hasonlít.<sup>[27]</sup>

Az állampolgári egyenlőség eszméjéhez legközelebb a timokratikus államforma jut, ahol az állampolgárok egyenlők egymáshoz képest. Arisztotelész

[21] Arisztotelész, 1997, 273. 1158b.

[22] Arisztotelész, 1997, 277. 1159b.

[23] Arisztotelész, 1997, 273. 1158b.

[24] Arisztotelész, 1997, 278. 1160a.

[25] Arisztotelész, 1969, 114. 1262b.

[26] Arisztotelész, 1997, 280 1160a.

[27] Arisztotelész, 1997, 282. 1160a.

szerint az ilyen államformában az uralom olyan, mint a testvéreké egymás között, és annál diszfunkcionálisabb, minél nagyobbak a vagyoni vagy más jellegű egyenlőtlenségek.<sup>[28]</sup> A barátság és az igazságosság ott lehetséges, ahol az emberek egyenlők és hasonlóak, éppen ezért Arisztotelész szerint a demokráciákban nagyobb fokban érvényesülhet a barátság, mert a polisz polgárai között nincs nagy különbség.<sup>[29]</sup>

Az embernek nem lehet egyszerre túl sok barátja, sőt a barátság valódi természetével ez kifejezetten ellentétes gondolat. Az ember sok emberrel kénytelen és képes együtt élni, azonban igazi bensőséges barátság csak kevés emberrel lehetséges. Arisztotelész így fogalmaz: „az olyan barátságok, amelyeknek forrása az erény és a személyes tulajdonságok, sok emberrel nem köthetők, sőt örülnünk kell, ha sikerül csak néhány ilyen embert is találjunk.”<sup>[30]</sup>

Ahogy fent utaltam rá, a zsarnoknak nincsenek barátai, és a zsarnokságban nem virágzik a barátság, a barátságot a felek közötti közösség tudata alapozza meg, éppen ezért az úr és szolga, a rabszolga és rabszolgotartó, ember és állat között nem lehet barátság.<sup>[31]</sup> A rabszolga esetében a filozófus disztinívál: szerinte a rabszolga mint lélekkel bíró eszköz, nem lehet szolgálai minőségében barát, de elképzelhető a barátság vele emberi minőségében. A fenti koncepció alapján egyértelműen látszik, hogy a hatalmi viszonyok ellehetetlenítik a barátság tökéletes formájának létrejöttét. A fenti dichotóm viszonyok kijelölik a barátság érvényességi körét, és alapvetően meghatározzák az Arisztotelész által megkezdett barátság-diskurzust: a barát partner, velem egyenlő, szeretetviszonyom van vele, és legfőképpen ember. A barátság és a politikai viszonya azért vált problematikussá, mert a kezdet kezdetétől a diskurzus premisszája szerint ez egy partikuláris, magánjellegű és egyenlőséget feltételező viszony volt.

### 3. Cicero egyensúlya erény és érzelem között

Jelen tanulmány keretei között sajnos nem tudom hosszasan elemezni, de Cicero a *Laelius vagy a barátságról* című művében szintén az erényekre alapozta a barátság fogalmát. A római szónok és jogász inkább a barátságot [*amicia*] dicsőítő írásnak tekintető, de az érzelem és az erény közötti határmezsgyén egyensúlyozva kifejezetten pragmatikusan közelíti meg a kérdést. Csak a jó (erényes) emberek között lehet barátság Cicero dialógusának központi alakja szerint: „nekem az a véleményem, hogy barátság csak jó emberek között lehetséges. Nem gondolok tökéletes jóságra, mint azok, akik ezt szigorúbb értelemben veszik, s talán igazuk is van, de gyakorlati szempontból már aligha: azt állítják ugyanis,

[28] Arisztotelész, 1997, 283. 1160a.

[29] Arisztotelész, 1997, 284. 1161b.

[30] Arisztotelész, 1997, 325. 1171a.

[31] Arisztotelész, 1997, 238. 1161b.



hogy egyetlen ember sem jó, csak a bölcs.”<sup>[32]</sup> És hogy mi a barátság? „Nem más ugyanis a barátság, mint jó szándékú és szerető egyetértés az égvilágon mindenben.”<sup>[33]</sup> Az emberek természetes módon közösségben élnek és szükségük van másokra, a barátság és a rokonság fő megkülönböztető formája, hogy az előbbi választás, utóbbi viszont nem választás kérdése, a rokonság természetből adódó kapcsolat két ember között, de a barátság elképzelhetetlen jóakarattal nélkül.

Az erényeken túl a szeretet a közösség másik kötőanyaga, hiszen „Ha mármint megszüntetnénk a természetben a szeretet kötelességét, egyetlen ház, egyetlen város se maradhatna fenn; még a földművelés sem maradhatna fenn tovább. Ha ezt nem látjuk be magunktól, akkor a viszálykodás és az egyenletlenség teszi érthetővé, micsoda erő a barátság és az egyetértés. Mert hol van olyan szilárd épület, hol van olyan erős állam, amelyet a gyűlölködés és a széthúzás ne tudna földig rombolni? Ebből meg lehet ítélni, hogy mekkora jó rejlik a barátságban.”<sup>[34]</sup>

Cicero azonban nem abszolutizálja a baráti kapcsolatokat, sok történelmi példával (némi római aktuálpolitikával) érvel amellett, hogy még a baráti érzés sem elég indok arra, hogy bűnt kövessünk el. A hűség és a barátság nem elégséges indok az államrend elleni vétkekre, mert azok már nem erényes cselekedetek.<sup>[35]</sup> Ez is azt bizonyítja, hogy a barátság csak erényekre alapozható, a haszon és az élvezet nem lehet a barátság alapja.

Valójában a barátok egymásban nem is a személyt, hanem a rokonlelket szeretik, nem a személyiség, hanem a személy mint az erény megtestesülése, a másokban felfedezett önmagam (saját erényem) vezeti az embereket arra, hogy barátságra lépjenek.<sup>[36]</sup>

Ahogy később Derrida is rekonstruálja a barátság nagy, korokon átívelő diskurzusát, ez a mű is a halott barát gyászbeszédeként pozicionálja magát már a mű elején, hogy példázat legyen, emlékeztető és tanúságtétel az igazi barátságról.<sup>[37]</sup> Azonban felmerülhet a kérdés, miszerint ha ennyire az erényt szeretjük (az erény személyesülését), akkor hol marad az igaz és őszinte emberi szeretet?

#### 4. Barát vagy ellenség: a politikai szféra genezise és megközelítési lehetőségei

Hagyományosan a politikának két megközelítési lehetőségét szoktuk megjelölni: a politika vagy integrál a barátság, illetve az ellenség fogalmán keresztül; vagy magából a barát–ellenség viszonyfogalmaiból eredő konfliktusok hozzák létre a politikai közösséget. Arisztotelész megközelítése szerint a polis (politikai közösség) a barátság érzésére épül: a barátság és az egymás iránti szeretet az, ami egyes embereket csoportba szervez az emberi természet alapvető céljainak megfelelően. Ezzel

[32] Cicero, 1987, 386–387.

[33] Cicero, 1987, 388.

[34] Cicero, 1987, 389.

[35] Cicero, 1987, 395–396.

[36] Cicero, 1987, 399.

[37] Cicero, 1987, 381.

szemben a politika agonisztikus felfogása szerint a politikát és a poliszt a konfliktusok és az ezekből eredő közös cselekvés és dialógus teremti meg.<sup>[38]</sup>

A barátságon alapuló politika Körösi András szerint „a morális közösség és a csoporttagoltság primátusát feltételezi, és az erkölcsi kötelességen, a közös nézeteken, értékeken és célokon alapul. A barátság politikája tehát identitás politikát jelent.”<sup>[39]</sup> Azonban a politika nem mentes a konfliktusoktól, a politika lényege e felfogás szerint éppen az, hogy nem vagyunk egyformák, „a politika mindig konfliktusos.”<sup>[40]</sup> Az egyén önmagában nem létezik politikaiként, sőt más emberek pusztán jelenléte sem teremti meg a politikát, mert a politikához szükség van arra, hogy az egyén felett egy csoportidentitás, egy Mi jöhessen létre. Domenico Fisichella úgy fogalmaz, hogy „a politika összetart és integrál, másfelől kizár és tényleges vagy potenciális ellenségeskedést vált ki. Amikor az emberek azonosulnak egy nemzettel, osztállyal, párttal, klánnal, törzssel, egyúttal kizárják mindazokat, akik egy másik nemzethez, osztályhoz, párthoz, klánhoz, törzshöz tartoznak, vagy oda tartozónak tekintik őket.”<sup>[41]</sup>

A politikai eredete a Másikkal való találkozás tehát, de szükségszerű-e, hogy ezt a konfliktus szóval írjuk le? A konfliktus egy kórság, amelyet ki kell zárni a közösségi koegzisztenciából, vagy éppen ez az, ami életet ad a közösségi létezésnek? Az erre adott válaszaink nagyban meghatározzák azt is, hogy mit várhatunk a barátság és a testvériség fogalmától, amelynek jelszavai a modern demokráciák alapjai, sőt az Európai Unió államaiban nem hivatalosan is mindig velünk van, ahogy Schiller versének szövege szól: „Egy-testvér lesz minden ember.”<sup>[42]</sup>

Akárhonnán is közelítjük a kérdést a két tradíció (Arisztotelész és Schmitt) gondolati magja az, hogy nekünk, embereknek dolgunk van egymással, a kérdés csak az, hogy miként tekintünk egymásra. A klasszikus politikai filozófia többnyire azt a választ adja erre a kérdésre, miszerint az embereknek szüksége van egymásra, a rómaiak úgy fogalmaztak, hogy közös dolgaik vannak (*res publica*), amelyért összefognak, mert az ember nem lehet önmagában elegendő (Arisztotelész). Ehhez képest a modern politikai gondolkodás mindig felételezi a hiányt és a javak szűkösségét. A közös élet szűkös javak feletti versenyt feltételez: sem anyagi, sem szellemi javakból nincs elég, és ahhoz, hogy uralmat lehessen felettük gyakorolni, erőre van szükség, az erő pedig csakis küzdelem által mutatkozhat meg.

A politikai viszony kettős (kizáró-integráló) jellegéből adódóan az ember politikai létezésében kétféle interakció lehetséges: barát-barát mint belső, és barát-ellenség mint külső interakció. Azonban, miként fent írtam, egy ember nem tud politikailag létezni, ezért közösségre van szükség, a közösség pedig feltételezi, hogy volt egy előzetes viszony, amelyet a barátság hozott létre. Fisichella is így

[38] Horváth, 2012, 157.

[39] Körösi, 2005, 127.

[40] Uo.

[41] Fisichella, 2001, 44.

[42] Schiller, 1960, 5.

érvel a konfliktusok elsődleges (mindent megelőző) jellege ellen: „a szolidaritás eszméje (legalábbis logikailag) megelőzi a kirekesztés és a konfliktus lehetőségét, mivel ha előbb szolidaritási alapon nem alakulnak ki csoportok, akkor csoportok közötti harc sem lehetséges. [...] A konfliktus fogalma tehát nem meríti ki a politika fogalmát.”<sup>[43]</sup>

A Carl Schmitt által felvázolt barát–ellenség dichotómia a politikai gondolkodás egyik igazi klasszikus és vitatott gondolata (talán ugyanolyan státusza van, mint a pszichológiában a freudi péniszirigységnek), szívesen hivatkoznak rá, vitatkozunk a koncepcióval, mert amennyire megvilágító erejű, annyira zavarba ejtő. Jelen tanulmányomban nem önmagában vizsgálom az elméletet (ezt sokan sokkal jobban megtették már előttem),<sup>[44]</sup> hanem a korábban említett Jacques Derrida gondolatainak fénytörésében.

Schmitt a politikai szférát egy sajátos, a létezés más szféráitól különböző minőségű, és a saját játékszabályai szerint létező rétegeként tételezi. A barát és ellenség megkülönböztetés, amely politikai szférájának sajátos kvintesszenciája, nem alapulhat más területek (így gazdaság, erkölcs, esztétika stb.) sajátos játékszabályain. A politikai egy intenzitást kifejező fogalom, amely „az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás intenzitásának legvégső fokát”<sup>[45]</sup> jelöli meg. A barát és ellenség kijelölése, amely a schmitti decizionista politikai filozófiájában egy egyedi egzisztenciális helyzetként jelenik meg, amelyben dönteni kell a másik ember(csoport) státuszáról: „Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgy hogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetőek el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem konfliktusban »részt nem vevő« és ezért »pártatlan« harmadik fél ítéletével.”<sup>[46]</sup>

A schmitti elmélet koncepcionálisan féloldalas: habár barát–elleneségről beszél, valójában az ellenségről sokkal többet beszél és sokkal dominánsabb fogalom az értekezésben, uralja a schmitti politikai-koncepciót. A szélsőséges határhelyzet, amelyben szembekerülünk a Másikkal egyedi, korábbi szabályok által nem eldönthető, egyedi döntést kíván, a szabály felfüggesztését.

A barát és ellenség a Schmitt által felvázolt séma szerint mindig konkrét személyek konkrét szituációban potenciálisan harcoló (háborúzó) sokaságára vonatkozik. A politikaiban a közösség szubjektuma a nem-közülünk-való fogalmán át megragadható. Az emberiség nem tud politikai módon egzisztálni, mert nem lehet önmagán túl mutató ellenségre rámutatni. A globális embertársadalom nem létezik politikai módon, mert nem lehetnek ellenségei, de ez nem jelenti azt, hogy a szó politikai értelmében lennének barátai (tehát a globális társadalom nem

[43] Fisichella, 2001, 46.

[44] Vö. Cs. Kiss, 2004; Szabó, 2000.

[45] Schmitt, 2002, 19.

[46] Uo.

azt hozza el, hogy mindenki a barátunk, hanem ennek a fogalomnak a politikai értelmét számolja fel).<sup>[47]</sup>

A politikai döntés az államon belül is a barát és az ellenség kijelöléséről szól, mint ennek a legtisztább formája, ehhez képest az oktatáspolitikai, valláspolitikai vagy kultúrpolitikai csupán ennek a tiszta politikainak a derivátumai, a konfliktus lehetőségére utalnak. Azonban ezek a származtatott politikák inkább tűnnek a tiszta politikai karikatúráinak, amelyek önmagukban nem hoznak olyan erős egzisztenciális ellentétet, amelyet ez a szféra valóban megkívánna.<sup>[48]</sup>

A politikai Schmittnél elsősorban a konkrét egzisztenciális helyzetben megjelenő harcban nyer valódi formát. Aki ellenségként van kijelölve a szuverén döntése által, azzal mindig fennáll a háború lehetősége, a háború pedig egyet jelent a másik megölésével a saját létünk megőrzése érdekében: „A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak és e vonatkozást meg is őrzik.”<sup>[49]</sup> A német jogász hangsúlyozza, hogy ne kezeljük ezeket a gondolatokat metaforikusan vagy pacifikáljuk; Jacques Derrida is hangsúlyozza, hogy aki eme paradigmában az ellenségem, az bármikor halott, a halotti státuszának lehetősége el van döntve, csak a helyzet és a lét kontingenciája miatt még él.<sup>[50]</sup>

Schmitt többet beszél az ellenségről, mint a barátról, mert nem tudja, hogy mi is az, ami összeköt, vagy még inkább: bármi összeköthet minket, ha van valami, amivel szemben közösen kell megvédeni magunkat egy konkrét szituációban: a döntés nem kőbevetett, aki valamiért barátom volt a szó politikai értelmében, az később lehet az ellenségem, vagy fordítva.<sup>[51]</sup> Azonban az államban mint mértékadó politikai egységben minden másik állampolgár politikai értelemben barátnak minősül egy ellenkező döntésig, és így is kell maradnia. Amint az államon belül az ellentétek elérik azt az intenzitási fokot, amikor egyik vagy másik csoport a másikat egzisztenciálisan veszélyezteti, és csak harccal lehet ezt feloldani, onnantól a politikai egység felbomlik és polgárháborúról beszélünk. Persze, az jó kérdés, hogy a polgárháború szó mégis miként értelmezhető? Politikai értelemben nincs polgár-háború csak háború, mert ilyen egzisztenciális szituációban az államhatár által „összezárt népesség” épphogy nem ismeri el a másikkban polgártársát, hanem ellenséget lát, így álláspontom szerint csak nemzetközi jogi értelemben (nemzetközi közösség által elismert államoknak vannak állampolgárai) létezik polgárháború, ti. olyan emberek harcolnak, amelyek nemzetközi (és szélsőségeses esteket leszámítva saját nemzeti) jogi értelemben ugyanakkor az államhoz kötődnek jogilag, de politikailag nincs közük egymáshoz, és talán az államhoz mint integráló intézményhez se, ők valódi háborút vívnak egymással jelző nélkül.

[47] Schmitt, 2002, 24.

[48] Schmitt, 2002, 21.

[49] Schmitt, 2002, 23.

[50] Derrida, 2005, 122.

[51] Schmitt, 2002, 23.

Az állam attól lehet mértékadó politikai egység, hogy képes megteremteni azon normális helyzetet, amelyben lehetővé válik az, hogy a polgárai számára előírja a készenlétet az ellenség megölésére. A politikai mindig előfeltételezi, hogy több állam van, az emberiség nem képes egyetlen globális politikai közösséggé válni.<sup>[52]</sup>

## 5. Barátság és magány: (poszt)modern tapasztalatok

A politikai barátság megszűnt, a politikai gondolkodás szférájából kiesett a „barátság” gondolata, és a magánszférába került. Van közellenség és magánellenség, de nincs közbarát és magánbarát? A fenti dichotómia lehetőségét a testvériség gondolatának felfedezése hozta el. A testvéri viszony párhuzama az állampolgárok viszonyában már Arisztotelésznél is megjelent: pl. az *Eudémósi etikában* a testvérek viszonya ugyanaz, mint a politeiában a polgárok viszonya.<sup>[53]</sup> Azonban a testvériség gondolata jól rezonált a nacionalizmus eszmekörével, hiszen a testvériség egyesíti magában a leszármazás (vér–test–biológia és a hagyomány–közös történelem (nép)szellem), az egyenlőség (mint a demokrácia fő értéke) és a szeretet érzéseit, ezzel pedig stabilizálja az államot, amely egyenlő lett a politikai közösséggel.

Azonban a 19. század eufóriája a kapitalista gazdasági renddel párosulva elsodorta a testvériség gondolatát, habár a nemzetállam erős érzelmeket támasztott az állam felé, de nem tudott választ adni a modern ember egyre szorongatóbb elmagányosodására. Nietzsche már a korát megelőzve jósolta meg egy új ember eljövételét, a végtelenül magányos emberét, akinek már ellenségei sincsenek. „– Barátaim, nincsenek barátaim! – kiáltott fel a haldokló bölcs./– Ellenségeim, nincsenek ellenségeim. – kiáltok én, az élő bolond.”<sup>[54]</sup> A német filozófus Arisztotelészt parodizálja, és az antik barátságfogalmat, amely az erény – ész összetartozás és a találkozás élményén alapul. Azonban a barátság e szemlélete kiüresedik: az Arisztotelészhez köthető gondolatot (vagyis a Diogenész Laertiosz által ránk hagyományozódott arisztotelészi gondolatot) a német filozófus kifordította, a barátság nem az erényes emberek egymásra találása, nem a másikra irányuló szeretet terméke, hanem a tévedés és a hallgatás: „meg kellett tanulniuk hallgatni, hogy a barátaid maradjanak; mert az ilyen emberi kapcsolatok szinte mindig azon alapulnak, hogy néhány dolgot soha nem mondunk ki, sőt, még csak nem is érintünk; de ha elkezdene gurulni ezek a kövecskék, akkor követi őket a barátság is és összetörik.”<sup>[55]</sup>

Derrida máshol a jogrend és az állam alapjait kutatva arra jutott, hogy mélységes hallgatás és csend lelhető fel minden alapokat érintő diskurzusban. Valójában az esetlegesség, az erőszak jogba fordulásának kontingenciája mindig lehetővé

[52] Schmitt, 2002, 36.

[53] Arisztotelész, 1975, 111. 1241a.

[54] Nietzsche, 2008, 161.

[55] Nietzsche, 2008, 161.

teszi a jelen, a jelenlévő állapotok dekonstrukcióját.<sup>[56]</sup> Mivel az alapok nem alapok, a barátság is így működik Nietzsche szerint: amikor magyarázkodni kell a barátság miértjéről, azzal elpusztítjuk azt.

Jacques Derrida a *Túl jön és rosszon* című Nietzsche-mű bevezetőjét olvasva egy új társadalom előképét vélte felfedezni, ami akkor még a jövő volt, de számunkra már a valóság: „a magány született, felesküdt, féltékeny barátai vagyunk, magunk legmélyeségebb, legéjfélibb, legdélibb magányáé: – efféle fajtából való emberek vagyunk mi, szabad szellemek! és talán *bennetek* is van valami ebből, ti eljövendők? ti új filozófusok?”<sup>[57]</sup>

Térjünk vissza még egyszer Carl Schmitthez: a decizionizmus különösen rezonál Derrida olvasatában a *Force of Law* eldönthetetlenségével. Schmitt reális harcról beszél egy konkrét szituációban, a politikai szférája a döntések szférája, olyan döntéseké, amelyeket nem előzetes normák urálnak. Derrida egymás mellé teszi egyrésztől Montaigne Arisztotelészét, másrészt Nietzsche Arisztotelész-paródiáját így egy harmadik állítás jön létre: nincs barát és nincs ellenség. Schmitt állítása szerint nincs olyan, hogy nincs barát és nincs ellenség, az maga lenne a politikai vége. Derrida felteszi a kérdést, miszerint amikor azt mondja Schmitt, hogy az emberiségnek nincs ellensége, akkor a haldokló bölcs, vagy az élő bolond szavait kell ebből kihallanunk?<sup>[58]</sup> Ahogy fent állítottam, az ellenség domináns ebben az elméletben, és Derrida e fogalmon keresztül dekonstruálja a német gondolkodót.

Schmitt így fogalmaz: „Az ellenség kizárólag *nyilvános* ellenség, mivel mindaz, ami az emberek ilyen összességére, különösképp egy egész népre vonatkozik, ezáltal válik nyilvánossá. Az ellenség hostis, nem inimicus a tágabb értelemben; πολέμιος [*polémiosz*] nem ἐχθρός [*ekhtorosz*].”<sup>[59]</sup> Derrida felhívja a figyelmet, hogy Platón az *ekhtorosz* szót *Az állam* V. könyvében használja, amikor rokonok és idegenek közötti harcról beszél. „Szerintem, amint a háború és a viszály két különböző szó, úgy két külön lényeg is, két különböző tényre vonatkozik. Ez az úgynevezett „saját”-ra, vagy „rokon”-ra, az meg az „idegen”-re az „elütő”-re. Ha saját vérünkkel tusakodunk, e harc neve: viszály [*sztaszisz*], ha idegenekkel: háború [*polémiosz*].”<sup>[60]</sup> Minderre a párhuzamra maga Schmitt is felhívja a figyelmet egy lábjegyzetben: „Platón számára csak a hellének és a barbárok (»akik természetüknél fogva ellenségek«) közötti háború valódi háború, ezzel szemben a hellének egymás közötti harca στάσεις [*sztaszisz*].”<sup>[61]</sup> Derrida szerint azonban a kérdés nem oldható fel ilyen egyszerűen.

A hellének mint természetes barátok, és a barbárok mint természetes ellenségek (minden előzetes döntés nélkül) pontosan a schmitti decizionizmust ássa alá, mint egy olyan ösképet, amely a barátról és ellenségről szóló döntés lehetőségé-

[56] Derrida, 2016, 19.

[57] Nietzsche, 2017, 40.

[58] Derrida, 2005, 84.

[59] Schmitt, 2002, 21.

[60] Platón, 2008, 207. 470b.

[61] Schmitt, 2002, 96. 5. jegyzet.

től megfosztja a közösséget. A *sztaszisz* nem döntés, hanem betegség: a polgárháború nem a szuverén, politikailag létező nép betegsége, hanem a természetes kötelékeken (értsd: leszármazás, közös kultúra és nyelv) alapuló közösségé.<sup>[62]</sup>

A francia filozófus a *phüszisz* és a *nomosz* működését véli felfedezni, és Platón *Menexész* című dialógusára építve a demokráciát és az egyenlőséget problematizálja. A demokrácia egyenlőséget követel meg, de nagyon is jól tudjuk, hogy a görög politikai gondolkodásban nem hittek abban, hogy az emberek születésüktől fogva egyenlők lennének. Az egyenlőséget a törvény [*nomosz*] hozza létre. Azonban a testvérek a közös leszármazással megbontják az egyenlőség természet-ember alkotta dichotómiáját.<sup>[63]</sup> A testvérek egyesítik magukban az *iszonomia* és az *isogenia* kettőségét, vagyis a törvény előtti egyenlőséget és a származás alapján történő egyenlőséget. A görögök, mint egy törzs, egyetlen misztikus atyától származó „gyermek” a természet és az ember alkotta rendszer szerint is barátai egymásnak.<sup>[64]</sup> Nincs döntés, mert a létüket megelőzően már el lett rendelve a sorsuk.

Azonban Derrida szerint a magán-köz felosztás egyéb problémákat is okoz: a közellenség és a közbarát, a magánellenség és magánbarát fogalmi egymástól elkülönülő szférát hoznak létre, a köz a politikai, a magán pedig a nem politikai. Ahogy fent már felvázoltam a derridai gondolatmentet, a politikai módon egzisztáló nép tagjainak befelé természetes módon egymás barátainak kell lenniük. Azonban az államnak kitüntetett szerepe van: a barát-ellenség „paradisztikus formái” (pl.: valláspolitikai, iskolapolitika) „a hétköznapi értelemben”<sup>[65]</sup> a polémia szoktak utalni, még inkább a pártpolitikára. Derrida itt fordítja feje tetejére a schmitti rendszert. Az elmélet államközpontúságából adódóan (és mert a politikai létezés az állami létezés előfeltétele) az igazi ellenség nem a politikai ellenség (őt jól felismerhetjük), hanem azon elméletek és nézetek, amelyek a politikai ellen vannak, amelyek depolitizálnák az emberiséget, amelyek megszüntetnék a politikát. A barát-ellenség fogalompár következetes dekonstrukciója szükségszerűen vezet az állam és egyben a politikai ellenségeihez.<sup>[66]</sup> A politikai normális létezésének része az, hogy a népek „barát és ellenség szerint csoportosuljanak,”<sup>[67]</sup> azonban az igazi egzisztenciális fenyegetést nem a politikai ellenség, hanem a depolitizáció jelenti (a pluralizmus elméletekkel szembeni kritika ehhez képest teljesen logikus és *normális* szembenállás). A francia filozófus olvasatában Schmitt elméletében az igazi ellenség az, aki a politikai ellensége, és az igazi veszedelem nem a háború (*polémosz*), hanem a polgárháború (*sztaszisz*).

[62] Derrida, 2005, 91–92.

[63] Derrida, 2005, 99.

[64] Derrida, 2005, 100.

[65] Schmitt, 2002, 21. Máshol így ír: „Az államon belüli napi viták kifejezőmódjában” vö. „Ausdruckweise der innerstaatlichen Tagespolemik”. (Schmitt, 2002, 22.)

[66] Derrida, 2005, 121.

[67] Schmitt, 2002, 20.

## III. ZÁRSZÓ

Jacques Derrida a barátság évszázados diskurzusának rekonstrukciója során a barátság és a politika olyan közös diskurzusát véli felfedezni, amelynek a közös pontja az, hogy a barátság egy ígéret, a barátok egymásra találnak és megállapodnak egymással arról, hogy ha az egyikünk túléli a másikat, akkor örökösöm leszel, tanúságot teszel az erényeimről és politikai véleményem igazságát megőrzöd. A barátság erényes férfiak barátsága, amely összekapcsolódik a politikával és a politikán keresztül a testvériség fogalmával.<sup>[68]</sup>

A francia filozófus, Michel de Montaigne *A barátságról* című esszéjében véli felfedezni a barátságról szóló európai diskurzusnak a foglatát: tökéletes példa (*exemplar*) és példázat a barátságra. Montaigne egy halott barátjának La Boëthie emlékének címzi, és beszél arról, hogy a társas érzés mennyire az ember része, miként azt Arisztotelész is írja. Montaigne tovább fejti a gondolatot, és a görög filozófus „ismert mondását” idézi: „Ó, barátom, nincs egy barátom!”<sup>[69]</sup> A francia esszéíró azt állítja, hogy barátság túlhalad a férfi-női között elképzelhető szeretetviszonyon, sőt azt mondja: „az asszonyok nem képesek olyanfajta közlékenységre, amely a barátság szent kötelékét hozza létre. De lelkük sem elég szilárd egy sűrű és tartós kötés hordozására.”<sup>[70]</sup> Derrida szerint a barátság mindig felülemelkedő volt: például Arisztotelész azt mondja, hogy az igazságosság fenntartásánál fontosabb a barátság, a pusztán szeretetnél fontosabb és tökéletesebb a baráti szeretet.<sup>[71]</sup> A barátság érzésén alapul a politikai közösség és ezek az érzések összefonódnak a testvériség gondolatával, azonban Derrida szerint ezek a testvérek mindig fivérek és sosem nővérek: a barátság uralkodó diskurzusa kizárja a férfi-nő és a nő-nő barátságot.<sup>[72]</sup>

Derrida azonban mégsem a barátság fogalmát kívánja elvetni, hanem dekonstruálni azt és rámutatni arra, hogy a barátság azon konfigurációja, amely a történelem során létrejött, amelyről az általa összegyűjtött szövegek beszélnek, habár fontos alapját képezik a modern demokráciáknak, de ez csak egyfajta demokrácia azzal az „eljävendő demokráciával” szemben, amelyben a barát és testvér fogalma sokkal tágabb kört szólíthat meg. Egy olyan barátságfogalom, amelyben meg van az a fajta új ember, aki képes nem csupán a szomszédjait szeretni, hanem azt is, aki a legtávolabb áll tőle.<sup>[73]</sup>

[68] A legtömörebb derridai rekonstrukció összefoglalása: vö. *Politika és barátság. Beszélgetés Jacques Derridával. 2008, 37-39.*

[69] Montaigne, 1957, 214.

[70] Montaigne, 1957, 88.

[71] Derrida, 2005, 278.

[72] Derrida, 2005, 279.

[73] „Testvéreim, nem intlek hát titeket a felebaráti közelség szeretetére: a legidegenebb messzeség szeretetére intelek benneteket.” (Nietzsche, 2000, 78. I:1701)



Kik vagyunk mi? Kik a barátaink? Kérdeztem a tanulmányom elején. A barátság és a magány a történelem nagy diskurzusában talán nem tűnik annyira politikai kérdésnek, de abban bízom, hogy soraim mégis felvillanthatják egy olyan dialógus lehetőségét, amely sokkal inkább a kötelekekről és a közös dolgokról szólhat. A barátság és a testvériség fogalmai talán még nem szálltak végleg sírba a politikai küzdelmek mind szélsőségesebb és polarizáló világában. A zárszót ebben a reményben Cicerónak adnám meg: „Számomra Scipio, bár hirtelen elragadta őt a sors, él és élni fog: mert az erényt szerettem benne, és az nem enyészett el. Nemcsak egyedül az én szemem előtt lebeg, akinek a számára mindig elérhető volt; hanem az utókor előtt is tiszta fényben fog ragyogni. S akit csak barátsága, reménye valaha is nagy tettekre biztathat, az mind fel fogja idézni emlékét, alakját.”<sup>[74]</sup>

## IRODALOM

- Arisztotelész (1969): *Politika*. Ford: Szabó Miklós. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1975): *Eudemoszi etika*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész (1997): *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Európa, Budapest.
- *Biblia* (2016). Szent István Társulat, Budapest.
- Cicero (1987): Laelius avagy a barátságról. In: *Cicero válogatott művei*. Ford: Maróti Egon. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Cs. Kiss Lajos (2004): *Carl Schmitt jogtudománya*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Derrida, Jacques (2005): *The Politics of Friendship*. Ford. George Collins. Verso, London-New York.
- Derrida, Jacques (2016): *Törvényerő. „A tekintély misztikus alapja”* Ford: Kicsák Lóránt. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest.
- Diogenész Laertiosz (2005): *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei I.* Ford: Rokay Zoltán. Jel Kiadó, Budapest.
- Fisichella, Domenico (2001): *A politikatudomány alapvonalai*. Osiris, Budapest.
- Horváth Szilvia (2012): *Demokrácia és politikai közösség*. Nemzeti Közszerződési Egyetem Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest.
- Körösnéyi András (2005): A barátság politikája versus az ellenségesség politikája. *Századvég*. 2005/4. (38.) szám. 127–146.
- Montaigne (1957): *Esszék*. Ford. Bajcsa András. Bibliotheca Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2000): *Így szólt Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Osiris Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Emberi, nagyon is emberi*. Ford. Horváth Géza. Osiris Kiadó, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich (2017): *Jón és gonoszon túl*. Ford. Óvári Csaba Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő.
- Platón (2003): *A lakoma*. Ford. Telegdy Zsigmond. Atlantisz, Budapest.

[74] Cicero, 1987, 417.

- Platón (2003): Lüsziész. In: *Platón Össze művei kommentárokkal. Nagyobbik Hippiász, Kisebbik Hippiász, Lakhész, Lüsziész*. Ford. Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 121–162.
- Platón (2008): *Az állam*. Ford. Jánosy István. Cartaphilus Könyvkiadó, Budapest.
- *Politika és barátság. Beszélgetés Jacques Derridával*. Ford. Lukács Anikó. *Replika*, 61. 2008. június, 35–48.
- Schmitt, Carl (2002): *A politikai fogalma*. Ford.: Cs. Kiss Lajos. Osiris-Pallas Stúdió-Attraktor.
- Szabó Márton (2000): Politika versus politikai: Carl Schmitt „das Politische” fogalma. In: Szabó Márton (szerk.): *Beszélő politika. A diszkurzív politikatudomány teoretikus környezete*. Józsvöveg Könyvek, Budapest, 24–50.
- *Teológiai kulcsfogalmak szótára* (2001) Kránitz Mihály-Szopkó Márk (szerk.). Szent István Társulat, Budapest.



Tabán, Árok köz 4.