
 Radnóti Sándor

A BARÁTSÁG FILOZÓFIÁJA

In memoriam Balassa Péter | Balogh András | Békés Pál | Donáth Ferenc |
 Fehér Ferenc | Gelléri András | Háber Judit | Haraszi István | Hegedüs Géza |
 Könczöl Csaba | Sipos Katalin | Tordai Zádor | Vági Gábor | Zsámboki Mária

Amikor ezeket a neveket felsorolom, akkor a nyilvánosság előtt ismert és ismeretlen embereket említek, atyai barátokat, akik már nem élhetnének, bátyákat, nővéreket és velem korúakat vagy nálam fiatalabbakat, akik időnek előtte hajóztak el. Egyedül az kapcsolja össze őket, hogy barátaim – voltak. Halott barátaim.

A barátságról való beszéd a rámutatással kezdődik. Rámutatok néhány híres barátsággra, mindig először a túlélőt említve. Dávid és Jonatán. Laelius Sapiens és Scipio Africanus. Horatio és Hamlet. Montaigne és Étienne de la Boétie. Goethe és Schiller. Bettina von Arnim és Karoline von Günderrode. Arany és Petőfi. Mary McCarthy és Hannah Arendt. Miért ez a rámutatás? Mert példákkal értetjük meg a jelenség mibenlétét. A példa fogalmában benne van a példaszerűség lehetősége is. Exemplummá a lezárt történet válhat. A *philia* – mondja Derrida – a túlélés lehetőségével kezdődik, s a túlélés a gyász másik neve. Ezért szól a két leghíresebb barátságról való beszéd, Ciceróé és Montaigne-é a halott barátról. Ezért nem engedi Hamlet együtt halni magával Horatiót, aki inkább érezve magát antik rómainak, mint dánnak, erre készül. De nem szabad meghalnia, hogy meggyászolhassa Hamletet, s baráti tettként elmondhassa történetét – meggyőzve a kétkedőket Hamlet személyéről és ügyéről.

A rámutatás a barátokra – akárcsak az esztétikum vagy a politikum deiktikus természetű – bizonyos mértékig a kényszerítő észérveket helyettesíti, és arra mutat rá, hogy a barátság természetéről meggyőző ítéleteket hozhatunk, amelyek azonban sohasem emelkedhetnek a kognitív igazság rangjára. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a barátságról való bölcselkedés esztétikai, illetve politikai filozófiai természetű. A barátság leírható esztétikailag, noha nem műalkotás, a barátság szociális: a társadalomban/társaságban való részvétel elemi formája.

Arisztotelész, aki nem említett példákat, és nem mutatott rá barátokra, s ugyanakkor ő teremtette meg három etikájában a barátság filozófiai diskurzusát, mindjárt kezdetben egy – ma úgy látjuk – csak esztétikai értelemben feloldható ellentmondásra bukkant két barátságfelfogás között. A hasonlóság vagy a kompenzatív különbözőség lehet-e a barátság alapja? Úgy látszik, sokan elmélkedtek erről Görögországban; megoldatlannal a korai platóni Lüsizisz-ben is fölmerült. Arisztotelész megoldásában föltárul egész elmélete, amennyiben a hasznon, a gyönyörön, az egyenlőtlenségen és bizonyos ellentétes pszichológiai beállítottságok (kedélytelenség versus jókedv, hevesesség versus egykedvűség) középértéken való kiegyenlítésén alapuló barátságok esetében megengedi a különbözők barátságát, de az „első barátságnak”, az erényen és egyenlőségen alapuló barátságnak a hasonlóság az alapja. Vagyis sokféle barátság lehetséges – s Arisztotelész ebbe beleért számos olyan relációt is, amelyet ma családi vagy polgári viszonyoknak neveznénk, s nagyobb egységek esetén magát a *philia* szót is értelmezhetjük szolidáris

együvé tartozásnak –, de az igazi, a mintaszerű barátságban a barátok egymás tükörcsképei, a barát a mi második énünk, „...a barát nem egyéb, mint önmagunknak a mása”.

Mihelyt a személyiség összehasonlíthatatlanságának, egyedi egyszerűségének eszméje fölemelkedett az erkölcsi jó értékének egyszerűségéhez és hasonlóságához, s e kettő kritikai kölcsönviszonyba került egymással, ezt a tükörmetaforát többé nem lehetett aggálytalanul használni két (vagy több) emberre, akik különböző egyéniségek. Montaigne híresen mondja felejtetetlen barátjáról: „*Ha mindenképpen meg kellene mondanom, miért szerettem őt, úgy érzem, csak ezt felelhetném: »Mert ő – ő volt; mert én – én voltam.«*” S Arisztotelésznek is gondot okozott a tükörbarátságban benne rejlő önszeretet lehetséges túlzása, valamint az a kérdés, hogy a tökéletesen erényes embernek szüksége van-e barátira, s nem elég-e önmagának. Nincs-e jelen a tökéletes erényben egy csipetnyi embergyűlölet? Ezeket a problémákat a barátság politikai filozófiai értelmezése távolítja el, de valóban csak abban az értelemben, hogy távolabbra helyezi.

Az antik barátság ugyanis politikai intézmény. „...nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze – mondja Arisztotelész a NIKOMAKHOSZI ETIKÁ-ban (1155a) –, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot; mert az egyetértés kétségtelenül mutat némi hasonlóságot a barátsággal, márpedig a törvényhozó legelső sorban az egyetértést igyekszik megteremteni, míg a viszályt, ami alapjában véve gyűlölködés, minden erővel kirekeszteni iparkodik. S egyébként is, ha az emberek baráti érzéssel vannak egymás iránt, akkor tulajdonképpen már nincs is szükségük igazságosságra; ha ellenben igazságosak, akkor még mindig elkél a barátság; s úgy látszik, hogy az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat.”

Ha az államot a barátság érzése tartja össze, akkor kilép a vérségi kapcsolatok archaikus vagy barbár törzsi világából s az ehhez kapcsolódó fantazmákból, a leszármazási csoporttudat Turul-mondás gentilizmusából, mert a barátság választás és nem adottság. Az aktív baráti szeretet erősebb lehet a vérrokonni összetartozásnál. E tekintetben struktúrája analóg az istenszeretettel és a szerelemmel, amennyiben mindhárom végső próbája a természettől való adottság, a beleszületettség, a vér szerinti barátok, a család megtagadása. Mt 10.35 szerint Krisztus azért jött, hogy meghasonlást támasszon „az ember és az ő atyja, a leány és az ő anyja, a meny és az ő napa közt”. Shakespeare Júliájával szólva: „*Deny thy father and refuse thy name*” („*Tagadd meg atyád, és dobd el neved*”).

S valóban, a barátság eredendően összefügg a vérségi közösségekből kilépő közösségteremtéssel, az államalapítással. Azzal, hogy Jonatán saját apjával, Saullal és saját törzsével szemben Dávidot választotta, nemcsak Dávid életét mentette meg, hanem hozzájárult fölemelkedéséhez és Izrael egységes állammá válásához is. Ez a politikai szövetség kapja Sámuelnél azt az érzelmi pecsétet, hogy „*Jonatán lelke egybeforrt Dávid lelkével, és Jonatán úgy szerette őt, mint a saját lelkét*” (1SÁM. 18,1.), s erről hallatik Dávid gyászénekében, hogy „*hozzám való szereteted csudálatra méltóbb volt az asszonyok szerelménél*” (2SÁM. 1.26.). A zsarnokölő Harmodiosznak és Arisztogeitonnak pedig – lett légyen bármily bonyolult és zavaros az eredeti szerelmiháromszög-történet, az emocionális oldal – az athéni szabadság hőrosaiként emelték az első köztéri polgári emlékművet. (Id. Plinius. XXXIV, 17.) A barátság elemi szabad választásában mindig is jelen van a szabadság mozzanata.

Ám ha a barátság a politikai közösség, a politikai egyetértés, továbbá a politikai szabadság modellje, méghozzá úgy, hogy a moralitás és a legalitás oly közel kerül egymáshoz, mint ahogy azt imént Arisztotelésznél láttuk („*az igazságosság legnagyobb foka is baráti jelleget mutat*”), ha Arisztotelész – mint Kierkegaard mondja – „*a jog fogalmát a barátság eszméjére alapítja*”, akkor a morálisan megalapozott baráti érzés, amely össze-

tartja az államot, miképpen kapcsolódhat össze a baráti szeretettel, az egymásban második énüket fölismerő s „*tisztán egymás személyéért*” való barátsággal? Vajon összeillő erények-e ezek? Hiszen a barátság nem adott: története van, legfelső fokának kiérleléséhez hosszú idő kell (ezt fejezték ki a régiek a közösen elfogyasztott mérő só szólásmondásával), s életökönómiai okokból az embernek nagyon sok barátja nem lehet.

Ha egyelőre még eltakarítjuk is az útból a barátság szenvedélyét, akkor is belátható, hogy itt a barátságnak egy gyöngye és egy erős fogalmáról van szó. A kölcsönös jóindulat és a bizonyos alapvető erkölcsi normákban való egyetértés mintha az előbbit kitöltené, az utóbbinak pedig csak a kezdete. Nem mintha az erős fogalomnak ne lenne – legalábbis ideális értelemben – gazdaságtana és szociológiája (a barátok vagyonszövésége és együttélése), de ez is beletorkollik abba a legmagasabb erénybe, amelyben a barátság tiszta öncéllá válik. A gyöngye fogalom viszont negáció: a barát nem idegen és nem ellenség. A kettő feszültsége jól megfigyelhető Cicerónál. Egyfelől abban a panaszkodó, zsörtölődő hangban, amely az igazi erénybarátságok ritkaságát rója fel a hanyatlástörténetek kritikai modorában. (Montaigne pedig majd’ három évszázadonként enged meg egy olyan barátságot, mint amilyen az övé volt.) Másfelől pedig abban a rendkívüli kiterjesztésben, amely római jogi nyelvezetben már-már a keresztény egyetemes felebaráti szeretetet előlegezi meg, mondván, hogy az ember és „*az emberi nem közt mintegy polgári jogviszony áll fenn, aki ezt a jogot megtartja, az igazságos, aki megszegi, igazságtalan*”.

Ezen az úton kell továbbhaladnunk, az erős és a gyöngye, mondhatjuk úgy is, a pozitív és a negatív barátságfogalom állandó szem előtt tartásával. De az antik barátságfogalom sok tekintetben szűknek, statikusnak bizonyul a modernitásban. Az erény egyenműsége, amelyben a barátok egyesülnek, a perspektívák pluralizálódásával felbomlik, szabad választások alapozhatnak meg különmemű erkölcsi döntéseket, az azonoságig menő szimmetrikus arisztotelészi modellel szemben egyre nagyobb jelentősége támad a kompenzatorikus – esetleg aszimmetrikus – modellnek, egymás kölcsönös kiegészítésének. Még azonos véleményeknek is más helyük és erejük van barátunk fejében – mondja Nietzsche –, és százszoros a félreértés esélye. (EMBERI, NAGYON IS EMBERI, I. 376.) Változásaink, fejlődésünk egyenlőtlensége létrehozza azt a mindenki által ismert lehetőséget, amiről ugyancsak Nietzsche beszél, hogy barátunk saját múltunk kísértévé válik (uo. II. 242.). Az individualitás történelmi kibontakozásával és főképp növekvő öntudatával a barátságok fontos tartalmává, alkalmasint szenvedélyévé válik a Másik egyéniségének élvezete és szeretete a maga éppígy létében. Ennek aztán erotikus, ha nem is föltétlenül szexuális tartalma lehet, miközben a barátsághoz szegődő tartós szexuális vágy vagy a tartós szexuális vágyhoz társuló barátság a szerelem egy formája – ha nem is az egyetlen formája. A barátság fontos jellemzője lesz az intimitás.

Az intimitás titkok föltárását jelenti, amely azonban még a szándék ellenére sem lehet soha abszolút, méghozzá azért nem, mert az ember egyénisége saját maga előtt sem tárulhat föl teljesen, s a jövő felől nézve egyszerre nyitott és rejtett. Ezzel a tapasztalattal, illetve megfontolással elvileg is lehetetlenné válik a barátság egymásban fölloldódó, egymással azonosuló ideáltipikus kommuniója, ez a statikus eszmény, és a barátság fogalma a polarizálódás révén dinamizálódik. Az intimitással szembeni póluson megjelenik a diszkréció, amely – ha a nem rá tartozó nem tudni akarása aktív tapintat és nem hűvös érdektelenség – maga is a barátság elemévé válik, s pszichodinamikai értelemben a barátság tartalékát, továbbfejlődésének, gazdagodásának vagy bármilyen alakulásának végtelen lehetőségét jelenti.

Ez a nagy témája Georg Simmelnek, a modern barátságfogalom úttörő teoretikusának, aki 1906-os *A DISZKRÉCIÓ PSZICHOLÓGIÁJA* című esszéjében, majd ehhez nagyon hasonlóan 1908-as *SZOCIOLÓGIÁJÁNAK* a titokról szóló fejezetében beszél a modern barátságok differenciált voltáról. „*A modern embernek talán túl sokat kell elrejtene ahhoz, hogy antik értelemben legyen barátsága. Talán a személyiségek is – nagyon korai éveik után – túl sajátos módon individualizálódnak ahhoz, hogy lehetséges legyen a megértés, a pusztán befogadás teljes viszonyossága, hiszen amit megérteni és befogadni kellene, abban túl sok a más beállítottságú jövősejtemen és teremtő képzelet. Úgy látszik ezért, hogy a modern érzésmód inkább hajlik a differenciált barátságokra, amelyek a személyiségeknek csak egy oldalát foglalják el, és a többi nem érintik. Ezzel a barátság egy meghatározott típusa lép fel... Azok a barátságok, amelyek bennünket egy emberrel a kedélye okán, egy másikkal a szellemi közösség miatt, egy harmadikkal a vallási ösztönzések jóvoltából, egy negyedikkel a közös élmények révén kötnek össze, területeik korlátozottsága ellenére hiteles és valódi barátságok lehetnek, s átíthatódnak a személyiség legmélyebb gyökerének nedveivel.*”

Nietzsche az ember elmagányosodottságát regisztráló éles barátságkritikája, amelyre utaltam már az előbb, s amelyben az is olvasható, hogy „*igenis vannak barátaid, ám a veled kapcsolatos tévedés, a csalóka látszat vezette őket hozzád; és meg kellett tanulniuk hallgatni, hogy a barátaid maradjanak*” (EMBERI... I. 376.), nyilvánvalóan ott áll Simmel moderáltabb – a barátság lehetőségét, szépségét, az ember egészét átható voltát nem elvető – gondolatának szellemi hátterében. Közös bennük az antik barátságfogalommal való radikális szakítás.

Az antik barátságfogalom diskurzusa a kora újkorban föléledt. Ez nem jelenti azt, hogy a keresztény ókorban és a középkorban feledésbe merült volna az arisztotelészi és cicerói hagyomány (Cicero barátságfogalma Augustinusnál, Arisztotelészé Aquinói Tamásnál játszott sarkalatos szerepet), de azt igen, hogy alárendelődött az istenszerezetnek és a felebaráti szeretetnek. A *philia* és az *amicitia* alárendelődött a *caritas*nak. Montaigne-nél azonban újra az értékhierarchia csúcsára kerül a barátság a maga föltétlenségében és abszolutizált voltában. A lelkek „*eltörlik és nem találják többé az őket egyesítő varratokat*”. Az eksztatizált szubjektív hang, amely olyannyira különbözik Laelius moralizáló és pedagogizáló, megfontolt objektívizmusától, előrevetíti azt a problémát, hogy mit lehet kezdeni a modernitás differenciáltabb viszonyai között a barátok megkülönböztethetetlen azonosulásával. Tiberius Gracchus elítéltetése után – idézi föl Cicero – a konzulok kérdésére Caius Blossius azt mondta, hogy Gracchus ugyan sohasem kívánta volna, hogy gyűjtsa fel a templomokat, de ha mégis, megtette volna. E már eredetileg is különös választ Montaigne tökéletesnek találja. Bizarr módon azzal vonja párhuzamba, hogy megölné-e a lányát, ha akarata úgy parancsolná. Válasza igen, ami nem azt jelenti, hogy hajlandó megtenni, hanem azt, hogy tökéletesen bízik az akarataiban. S ahogy a magáéban, úgy a barátjéban. „*A világ összes okfejtésének hatalma sem tudna megrendíteni abban a bizonyosságban, hogy barátom szándékai és ítéletei az enyémekek.*”

A föltétlen identifikáció eszménye belső feszültséggel terhes, mert ellentétes a sorsát szabadon meghatározó modern individuum ideáljával. Hiszen már Hamlet azért választja barátjának Horatiót, mert „*nem merő síp a sors ujjá közt, / Oly hangot adni, milyent billeget*”. Az egy lélek két testben idealizált barátságképzete (ez is Arisztotelésztiől hagyományozódott, legalábbis Diogenes Laertios szerint) ezért válik rajongóvá, túlhazbóvá a szentimentális, majd romantikus barátságkultuszban. Bizonytalan egyensúly ez, amely bármikor az ellenkezőjébe fordulhat, például Schillernél a Don Carlos–Posa márkai barátság katasztrófájában vagy Ludwig Tieck 1797-es *A BARÁTOK* című novellájában.

A főhős haldokló barátját akarja fölkeresni, de álmában a gyermeki fantáziából épített romantikus és fenséges ellenvilágban találja magát, ahol egy ismeretlen vándorral találkozik, aki örömét fejezi ki, hogy viszontlátják egymást. Barátja az. „Lehetetlen!” – mondja. „Teljesen ismeretlen vagy számomra. Pusztán azért – mondta az idegen –, mert ma először látsz igazi alakomban; mindeddig csak saját magadat láttad viszont bennem. Épp ezért jól teszed, ha itt maradsz, ahol nincs barátság és nincs szeretet, ahol minden illúzió lelepleződik.”

A novella ambivalenciája a leleplezés fensége és az illúzió szépsége között maga is őrzi a barátság szépségét, amely az antikvitásban a boldogság záloga, a modernitásban pedig a boldogság ígérete – az ígéretek minden ambivalenciájával. A kora modern barátságfogalom ugyanakkor – kevésbé paradox módon, mert alapvetően átépítve – őrzi a barátság politikai jellegét is.

Raffaello párizsi kettős portréja megmutatja a két férfi intim és személyes viszonyát – a festő bal kezét barátja vállán nyugtatja, jobb kezével derekát érinti. A barát – Aretino, Pinturicchio vagy másvalaki – bizalommal tekint vissza, s ugyanakkor jobbójával – ezzel a bámulatosan megfestett jobb kézzel – előremutat, valamire a képen, kettejük viszonyán kívülre, a vita activa jegyében.

A modern – értsd a reneszánsz humanizmus óta kialakult – barátság nem politikai intézmény, de tartalmazza erre a baráti viszonyon kívülre, a szép és a jó életre, társadalmi életformára vonatkozó kérdést. A barátság ebben az értelemben a társadalom monásha lehet a barátok köré gyűlő baráti körök, a társas élet formájában. Az ilyen módon létrejött modell persze maga is ambivalens, és a társadalomra való kiterjesztés ideáljával szemben jelentheti a társadalommal, a „világgal” szembeni menedéket, vagy beszorulhat – mint a humanista levélbarátságok formája mutatja, amelyeknek gyakran tárgya is az *amicitia* – a hivatásrendek, az értelmiségi elit stilizált érintkezésmódjába. De magának a társadalmi érintkezésnek barátsággá stilizálása is politikai jelentőséggel bír, s a fölfokozott (gyakran fiktív) erős személyes barátságfogalom háttérében minduntalan megjelenik az, amit a barátság gyöngé fogalmának neveztem, de amelynek jelenléte mintegy stabilizálja az előbbi intenzitását. „Mivé lennének e személyes barátság kötelei – kérdezi Shaftesbury –, ha az emberiséghez fűzők nem lennének kötelezők?” Vagy deduktív megfogalmazásban: „Ahhoz, hogy bárkinek barátja legyünk sajátosan, előbb az szükséges, hogy az emberiségnek legyünk a barátja.”

Megfordítva viszont itt válik világossá, hogy a barátság lehetősége ad antropológiai megalapozást a politikai filozófiának, legalábbis az olyan politikai filozófiának, amely nem az emberi alaptermészet veszélyes és rosszra hajló voltából indul ki. Shaftesbury ekképpen határozza meg a barátságot, amelyet ő magánbarátságnak nevez, s a személyes barátságot érti rajta: „arról a különös viszonyról van szó, amelyet két különböző lélek egyetértése és összhangja, a kölcsönös megbecsülés és a kölcsönösen viszonzott gyengédség és szeretet alakít ki, s amelyet félreérthetetlenül barátságnak nevezünk”. Ha ez lehetséges, akkor nem vagyunk „a természettől fogva mindannyian farkasok”. Az egyetértés és az összhang itt nem az erény által prestabilizált állapot, hanem dinamikus változás a szabadság levegőjében. „Minden csiszoltság (politeness) feltétele a szabadság. A baráti összeütközések során folyamatosan csiszoljuk egymást, s ledörzsöljük egymás hegyes szögleteit és durva éleit.” S ennek életformává kell válnia: „Mi lenne hát, ha az egész élet igazában nem volna más, csak egyetlen folyamatos barátság...?”

A barátság fogalma ezzel egy évszázadra, a barátság nagy évszázadára, a tizennyolcadikra, összekapcsolódott a civilizációs fejlődéssel (amiként összekapcsolódott – esetenként az érzékenység túlzásait is beszámítva – az érzelmi kultúra finomodásával is).

Minden program, amelyet az a remény éltetett, hogy a társas létben, a kölcsönös elismerés és jó szándék, egyetértésre törekvés viszonyai között a nézetek és akaratok harmonizálhatók, s ami a társaságban lehetséges, az lehetséges a társadalomban is, visszavezethető a barátság atomjára. S ez nem is jogtalan, hiszen ami e program nagy tesztjét, az ízlésfilozófiát illeti, a barátság fontos föltétele a közös vagy legalábbis egymáshoz hajlítható, egymást toleráló erkölcsi és esztétikai ízlés.

Politikai értelemben Shaftesbury két dologtól határolódik el. Az egyik a barátság fogalmának feloldódása a keresztény felebaráti caritasban, amelyet összefüggésbe hoz egy bizonyos intramundán közömbösséggel. „*A keresztényt csak gyenge kapocs fűzi az e világi élet ügyeihez, és semmi nem kényszeríti, hogy olyan kötelezettségeket vállaljon ezen a földön, amelyek nincsenek hasznára, hogy azt a másik, fényesebb világot elnyerje magának. Az ő társasága a mennyben van.*” (Pázmány Péter ugyan megemlíti, hogy „*akinek barátja nincsen, kívül együtt jó állapotjában vigadjon; kívül szükséges ügyében tanáccsal és értékkel segítessék, boldog állapotban nem lehet*”, de mégis egész hatalmas prédikációját a barátság veszedelmeinek szenteli. „*Mert aminémű nagy csuda, hogy a babilóniai kemencében meg nem égtek a három szent ifjak; hogy a csipkebokor lángolt és meg nem emésztetett; hogy a zsidók víz között, Szent Péter víz hátán békével járhattak: oly csuda, mikor a liliom a tövis között épen marad: mikor az édesvíz a tenger sava között ízt megtartja: mikor az eleven állat a tűz közepiben meg nem hal: azaz mikor a gonosz társaság között tisztán marad a jámborság.*”)

A másik ellenfél Hobbes politikai antropológiája, amely a természetétől fogva rossz ember eredeti állapotának az anarchikus háborút és az önkényt tartja, amelyet csak a közhatalom tarthat kordában. Theoklész másképp tudja Shaftesbury MORALISTÁK című művében, amikor barátjával, Philoklészsal vitatkozik. Azt állítja, hogy e természetes állapot hipotetikus kijelölése az, ami teljességgel önkényes és absztrakt. A „*sárkányok, leviatánok s még ki tudja, minő emberfaló szörnyek rémes képében*” élénk festett emberi természettel nem az elszigetelt, természettől fogva jó ember naiv képzetét állítja szembe, hanem az ember fogalmához tartozó társiaságot, amelybe bele van kódolva a tökéletlenség és a javíthatóság is.

A barátság azonban nemcsak az emberben meglévő közösségi érzék pozitív kibontakoztatása, s vezethet ekként a társadalmi finomhangolás tervéhez, hanem prefigurálja a szabadság, az egyenlőség és a szolidaritás triaszát is. Ennek azonban már nincs politikai filozófiai következménye – az egyetemes emberi méltóság felvilágosodás kori fogalma és az ebből levezethető emberi jogok mintegy kiváltották. Talán ezért tér vissza a barát fogalma helyett a testvér, a testvériség, kiterjesztve az egész emberi nemre: „*alle Menschen werden Brüder*”, „*testvér léssen minden ember*”. Sőt, van valami visszás abban, hogy egy „*új állam merész, nagy álmai*” egy „*barátság isteni gyermeke*” legyen, hogy – mint Posa márk mondja –, „*Csak egyvalakinek / szenteltem szívemet, de az egész / Világot vele együtt átöleltem. / Én Carlosom lelkében millióknak / Ültettem Édent.*” („*Schuf ich ein Paradies für Millionen.*”) Ha a barátságkultusz protuberanciája, izzó kiáradása a német kultúrára volt jellemző, akkor van igazság abban, amit Friedrich Tenbruck említ, hogy ez az átfogóbb társadalmi identifikációformák lehetetlenségének kompenzációja.

A francia forradalom kataklizmájában – ha nem tévedek, a modernitás történetében először és utoljára – megjelenik még a barátság mint politikai intézmény elképzelése. Saint-Just a nyaktíló előtti hónapjaiban papírra vetett tervezetében minden 21. évét betöltött férfinak évenként megismételve templomban kell bejelentenie, hogy kik a barátai, s ugyancsak a templomban kell a nyilvánosság előtt számot adnia arról, hogy miért pártolt el barátjától. Ha megtagadja, büntetése száműzetés. Akinek a barátja

bűncselekményt követ el, azt ugyancsak száműzik, s ugyanez vár arra is, akinek nincs barátja, vagy aki kijelenti, hogy nem hisz a barátságban. Így jelenik meg a gondolatbűn a szabadság terrorjában.

Az antik eszme revitalizálásából következő abszurd rendszabályok a magánszférát sértik, illetve semmisítik meg. A barátság azonban egyre növekvő mértékben ebben a szférában jelenik meg. A Shaftesbury-féle *private friendship* még nem ezt jelentette. De a DON CARLOS, amelyben Shaftesburynél nem kisebb erővel és nyomatékkal van jelen két ember barátságának és az emberiség iránti barátságnak az összerántása – alighanem Schiller szándéka ellenére, s ha igen, akkor ez a remekmű győzelme szerzője felett –, a szükségszerű teljes összeomlással és pusztulással jár. Posában – mint Schiller harmadik DON CARLOS-LEVELÉ-ben olvasható – „egy múlt ifjonti szenvedély mindent átfogó végtelen filantrópiává tágult”, s ezért nem retten vissza a barátságot a politikai tett eszközévé tenni, nemes célú, ám végzetes kimenetelű intrikákba bocsátkozni, egy lélekkel – barátja lelkével – játszani, Carlos szerelmi szenvedélyét az ügy szolgálatába állítani. Posa felhasználja barátját, és céljai nem kevésbé szentesítik az eszközt, mint a főinkvizítoréi, akinek mindenre kiterjedő hálózata eleve bábként mozgatja a szereplőket. A heroikus barátság összeütközik a magánbarátsággal, s a barátokat pusztulásra ítéli.

Míntha itt – Posa márki és Don Carlos barátságának katasztrófájában (szándékosan nem a tragédia fogalmát használom), illetve Saint-Just komor ötletében – robbanna szét az, amit feszültségként már Arisztotelészt olvasva észlelni véltem a barátságra alapozott erény állama – Posánál a republikánussá teendő világ – s az egymásban második énüket fölismerő s „tisztán egymás személyéért” való barátság között. Akkor a barátság gyöngé és erős fogalmát alkalmaztam a különbség értelmezésére, de most föl kell tenni a kérdést, hogy a történelmi világra egy későbbi állásakor nem szakad-e el ez a két fogalom egymástól, s nem kezdi-e el önálló életét a barátság erős fogalma, méghozzá éppen a barátság politikájától menekülve, a barátság politikája ellen kihegyezve s egyáltalában reziduumpént a politikával szemben. Ez nem volna előzmény nélküli, hiszen Montaigne szenvedélyes barátságát is csak annyiban érinti a politika, amennyiben mentegeti barátja ifjúkori pamfletjét az önkéntes szolgaságról, s igyekszik anarchista méregfogát kihúzni. Megemlíti azt is – mennyire emlékeztet ez Posa márki schilleri jellemzésére –, hogy Étienne de la Boétie „szelleme más évszázadok öntőmintájában készült”, csak míg Schiller a jövő századokra, Montaigne az elmúltakra gondolt.

Továbbá a barátság már említett rokon struktúrája a szerelemmel és az istenszeretettel is eligazíthat bennünket. A szerelem és az istenszeretet különböző okokból kevésbé világi szenvedély, mint a barátság. A szerelem magas tűzében jelen van valami világot kizáró egymásra irányulás (ezt nevezik a szerelem vakságának), az istenszereteten pedig a világtól való elfordulás lehetősége. Ahogy Ady mondja: „Nem bírom már harcom vitézni, / Megtelek Isten-szerelemmel”. A barátság ezzel szemben a nyilvánosság felé fordul, de meg is változtathatja stratégiáját, kódjait, s közelíthet az előbbiekre felé.

Ha tehát elsőnek a barátság antipolitikáját, másodikként intimitása felfokozódását említettem, harmadikként emlékeztetek a simmeli differenciálódás fogalmára. Mindezek a barátság privatizálódásának irányába hatnak. A barátság szépsége, az életviszonyokat esztétizáló jellege és a barátság politikája most egymást kizáró fogalmakként tűnnek fel. A barátság visszahúzódik a *privacy* világába, a magánügy szentségének területére, és éppoly jogot formál háborítatlanságára, érinthetetlenségére, a nyilvánosság kizárására, mint a szexus vagy a vallási meggyőződés.

Ez azonban nem a végső facit. A jenai romantikusok baráti együtt filozofálásától Kazinczy barátságokra alapított irodalompolitizálásán keresztül a Bloomsbury-körig, a worpswedei művészkolóniáig és tovább – akár a néhány éve kibontakozó s nem tudom, hogy még működő fiatal magyar irodalmi telepésekig – számtalan a példa a nyilvános barátságokra. S ha valaki ellene vetné, hogy mindezek kulturális és nem vagy kevéssé politikai vállalkozások, akkor azt mondanám, hogy az antipolitika is politika, ezek a barátságok természetük szerint a nyilvánosság előtt zajlanak, s megrajzolnak valamilyen távoli elképzelést a közösségi együttélésről, a közélet módjáról. Ugyanígy említhetők a különböző kommunamozgalmak, ahogy az utópiák is – így Fourier – gyakran jelentős szerepet adnak a barátság szenvedélyének. Mindamellett ez már inkább a barátság kultúrtörténetére, mint teóriájára tartozik.

Mindazonáltal van a modern államok politikai életének egy állandóan fölbukkanó veszedelme, amely szorosan összefügg a barátság gyöngé fogalmával. E fogalmat negatívumként definiáltam: a barát nem idegen és nem ellenség. Pontosan ezekkel a szavakkal határozta meg Carl Schmitt a „politikai” fogalmát 1932-es híres, hasoncímű könyvében. A politikai eszerint nem más, mint egy barát-, illetve ellenségfelismerő rendszer, alapvető ismérve – úgy, ahogy a jó és rossz az erkölcs, a szép és a rút az esztétika, a hasznos és a káros a gazdaság területén – a barát és az ellenség megkülönböztetése. Ami azt is jelenti, hogy ennek nincs erkölcsi, esztétikai vagy épp gazdasági vonatkozása (nem kell lennie), hanem tárgya a másik, az idegen, akivel a konfliktusok sem előzetes normatív szabályozással, sem pártatlan harmadik ítéletével nem kerülhetők el. Schmitt rettenthetően azt a következtetést is levonja, hogy az ellenség fogalmához hozzátartozik a harc, méghozzá a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoztatva. A háború az ellenségesség legvégső megvalósítása – a másik létének létszerű tagadása, amely etikai és jogi normákkal nem indokolható meg.

A konkurens elméletek egy jelentős hányada Leo Strausstól Hannah Arendtig a szabadságot tartja a politika fő témájának. *„Az a mozgásszabadság – mondja Arendt –, hogy valami újat és még nem voltat elkezdjenek, vagy hogy sokakkal beszéljenek, kapcsolatba lépjenek és sokat tapasztaljanak, amely a maga totalitálásában mindenkor a világ, semmiképpen sem célja a politikának, olyasvalami, amit politikai eszközökkel el lehetne érni, hanem a volta-képpeni tartalma és értelme magának a politikának. Ebben az értelemben politika és szabadság azonos, s ahol ez a fajta szabadság nincs jelen, ott nincs a szó volta-képpeni értelmében politikai tér.”* S ezzel összefüggésben idézi Platón VII. LEVELÉ-t, mely szerint a közügyekben *„jó barátok és megbízható társak nélkül nem lehet cselekedni”.*

Ezt a két elgondolást talán demagóg volna annak alapján megítélni, hogy Schmitt, a nagy tudós, Hitler híve volt (és a kristályéjszaka elméleti igazolója), valamint Lenin tisztelője. De kétségtelen, hogy *„az alkotmányos állam – ahogy Habermas mondja – a társadalom polgárait demokratikus állampolgárokká teszi, nem ismer többé »belső ellenségeket«, csak bűnelkövetőket...”*, s ezzel szemben a modern totalitárius államok kutatták a legszélösebben belső ellenségeiket, s az osztály- vagy faji ellenség ellen folytatott polgárháború önértékké vált. Mindenütt, ahol idegenszívűekről, idegen érdekek kiszolgálóiról s hasonlókról esik szó, s egy kórház- vagy iskolaigazgatói állás elbírálása ügyében is feladja az állam a semlegességét, megjelenik a barátra és ellenségre felosztott politikai tér kiméréje. A proskribáltak maguk is rákényszerülnek arra, hogy ellenségnek tekintsék azokat, akik őket ellenségnek tekintik, pereljenek azokkal, akik őket perlik, és létrejön a hideg polgárháború, amelyben a gyávaság terhe mellett nem lehet pártatlannak maradni.

A belső ellenséget nem ismerő modern alkotmányos demokrácia nem a barátok állama, vagy ha igen, csak valamiféle egészen általános jóindulatnak, ártatlansági vélelemnek, a törvénytisztelet kölcsönös feltételezésének, a békeszeretnek, a nem ellenségnek gyöngé értelmében. Ám ez, valamint a legkülönbözőbb nyilvános barátságok fennmaradása elegendő ahhoz, hogy kijelentsük: nemcsak a barátság esztétikája, az élet szépségéhez hozzátartozó barátság, hanem a barátság politikája is velünk marad.

1995 őszi szemeszterében a New York-i New School for Social Researchben Jacques Derrida és Heller Ágnes közös szemináriumot tartott a barátságról. Derrida egy évvel korábban megjelent könyvének, A BARÁTSÁG POLITIKÁJÁ-*nak* témájában tartotta előadásait, Heller tárgyából néhány évvel későbbi könyvének, A SZÉP FOGALMÁ-*nak* ESSZÉ A BARÁTSÁG SZÉPSÉGÉRŐL című fejezete nőtt ki. Mindkettőjüknek hálával, egyikőjüknek baráti hálával tartozom azért, hogy hozzásegítettek saját gondolataimhoz a barátságról.

Lukácsy András

FOGD FEL JÁTÉKNAK

Önéletrajz, barátokkal*

A döntés

– Cavaliere! – harsogta Abody Béla barátom és volt iskolai társam már bent a szobában. A polgári illemnek tökéletesen megfelelő diszkrét kopogtatás után nyomult be a maga száznegyven kilójával – ámde teljesen mezítelenül. Két métert közelítő súlyos testét elől-hátul sűrű szőke szőr borította. Terjedelme miatt állandóan melege volt, és éjszaka nem tűrte magán a pizsamát. Reggel pedig időbe telt, amíg észrevette hiányosságait. Szép augusztusi délelőtt, és még nem vette észre. – Cavaliere! Megtaláltam a megoldást! – Epitetonjait kedves olasz operáiból válogatta. – Megtaláltam a megoldást! Kritikusok leszünk!

1950-ben történt mindez, a diktatúra vöröslő hajnalán. Húszévesek voltunk, pályaválasztás előtt. Csakhogy akkoriban ez egyáltalán nem ment könnyen. Mindketten az alávettettek közé számítottunk, származásunk a hivatalosan elítélt burzsoá réteghöz kötött – ez volt az úgynevezett *egyebek* kategória –, őt talán kevésbé, mert apja jó nevű műegyetemi tanár (a műszaki értelmiségiek nem voltak *annyira* rosszak), igaz, hogy ez az apa előző évben váratlanul elhunyt. Ami engem illet, az idősebb Lukácsy városi főtisztviselő lévén, anyám pedig kisiparos, egy sírkőgyáros lánya – reménytelenebb helyzetben voltunk. Ennélfogva kitelepítésközelbe fogunk kerülni, és öregeim emiatt nagymamástul el is hagyták a várost, visszahúzódva az anyai család piszkei kúriájának maradványai közé, így kerültem én jó barátomékhöz lakni – vagyis csövezni, ahogy akkoriban mondtuk, mert így romantikusabb. Korábbi lakásunkban maradni nem volt

* Részletek egy készülő munkából.