

Peter Sloterdijk

HARAG ÉS IDŐ

Politikai-pszichológiai kísérlet

Fordította:

Felkai Gábor



TARTALOM

BEVEZETÉS	9
Európa legelső szava	9
A thümotikus világ: büszkeség és háború	24
Túl az erotikán	29
A büszkeség-együttesek elmélete	39
A modern harcok görög premisszái – a thümoszról szóló tanítás	44
Nietzsche pillanata	49
A kiteljesedett kapitalizmus: a generozitás gazdálkodása	55
A posztkommunista szituáció	67
I. A HARAG ÜZLETEIRŐL ÁLTALÁBAN	81
Az elbeszélt bosszú	88
Az agresszor mint adakozó	98
Harag és idő: az egyszerű robbanás	104
A harag tervezetformája: a bosszú	106
A harag banki formája: a forradalom	109
A tagadás rémületes hatalma	113

II. A HARAGVÓ ISTEN: ÚT A METAFIZIKAI BOSSZÚBANK FELTALÁLÁSÁHOZ	121
Előjáték: Isten bosszút áll a szekularizált világon	125
A haragkirály	132
A bosszú félbeszakítása	137
A harag eredeti felhalmozása	140
A militantizmus genealógiája	146
Az autoagresszív haragtömeg	150
Hiperbolikus harag: zsidó és keresztény apologetika	155
Haraglerakatok és pokoli tárolók: a végső elraktározás metafizikájáról	160
Miért visz tévútra a kutatás, mely Isten haragjának okaira irányul? – keresztény tévkövetkeztetések	167
A purgatórium dicsérete	178
III. A THÜMOTIKUS FORRADALOM – A HARAG KOMMUNISTA VILÁGBANKJÁRÓL	187
Amikor nem elegendő már a forradalom	189
Kísérteties földerülések	193
A korszak terve: fölébreszteni a megalázottak thümoszát	198
Elmélethiányos felháborodás, avagy az anarchia pillanata	208
Osztálytudat – a proletariátus thümotizálása	215
A nem-monetáris bankrendszer fölbukkanása	229
A Komintern: a harag világbankja és a fasiszta népbankok	242
Haragbeszerzés háborús kölcsönökből	273
A maoizmus: a szintiszta őrzöngés pszichopolitikájáról	285
Monte Cristo üzenete	299

IV. A HARAG SZÉTSZÓRÓDÁSA A KÖZÉPSZER KORSZAKÁBAN	309
After theory	311
Albánia erotizálása, avagy a posztkommunista lélek kalandjai	322
A valóságos kapitalizmus: az összeomlás elodázása a mohóság vezérelte dinamikus rendszerekben	331
Szétszóródott másként gondolkodás – A mizantróp Internacionálé	344
A fenyegetések világszínháza	362
A harmadik gyűjtemény: vajon létrehozhatja-e az iszlám a másként gondolkodás új világbankját?	370
VÉGKÖVETKEZTETÉS – TÚL A NEHEZTELESEN	387

BEVEZETÉS

EURÓPA LEGELSŐ SZAVA

Az európai hagyomány legelső mondatának elején, az *Iliász*t bevezető verssorban bukkan föl a „harag” szó. Végzet-szerűen és ünnepélyesen, mint egy ellentmondást nem tűrő szózat. Amint egy jól megformált mondat tárgyához illik, e főnév tárgyesetben áll: „Haragot, istennő zengd Péleidész Akhileuszét...” Az a körülmény pedig, hogy a szó mindjárt a mondat elején jelenik meg, hallhatóan erőteljes pátoszt juttat kifejezésre. Vajon a hősi ének e mágikus felütése mi-féle viszonyt körvonalaz a haraghoz a hallgatóság számára? S vajon az előadóművész hogyan juttatja szóhoz a haragot, amellyel minden elkezdődött Nyugaton? Olyasfajta erőszak-ként-e, amely iszonytató történések hálóit szövi a békés emberek köré? S vajon az indulatok e legfélelmetesebbjét – és egyben legemberibbét – ennek megfelelően szükséges-e tompítani, megzabolázni és elnyomni? Kitérjünk-e szaporán elő-le, mindahányszor csak másoknál jelentkezik vagy magunkban moccan? Mindenkor fel kell áldoznunk ezt a semleges, a jobb belátás oltárán?

Amint azt azonnal felismerjük, ezek a tárgytól messzire vezető kortárs kérdések – amennyiben e tárgyon Akhilleusz

haragját értjük. A régi világ saját utakat taposott ki a haraghoz, melyek nem lehetnek többé a modernnek útjai. Azokban az esetekben, amikor ez utóbbiak a terapeutához fordulnak, vagy a rendőrség hívószámát tárcsázzák, az ezt megelőző korok tudásával felruházott emberek a túlvilág felé fordultak. Hogy felcsendülhessen Európa legelső szava, Homérosz az istennőt szólítja – a rapszódia régi hagyományának, valamint annak a belátásnak megfelelően, hogy aki valamilyen szerénytelen célt tűz maga elé, az jobban teszi, ha nagyon szerényen fog hozzá. Nem én, Homérosz, szavatolhatom éneke sikerültését. Az éneklés mindig is azt jelentette, hogy annak érdekében nyitjuk ki a szánkat, hogy ezáltal magasabb erők nyilatkozhassanak meg. Amennyiben előadásom sikert arat és tekintélyt ébreszt, akkor ezért a múzsák tehetők felelőssé, s rajtuk túlmenően – ki tudja – talán maga az Isten vagy az istennő. S ha az ének nem talál meghallgatásra, akkor a magasabb hatalmak nem mutattak érdeklődést iránta. Homérosz esetében az isteni ítélet világos volt. Kezdetben volt a „harag” szó, s az ige sikert aratott.

Ménin aiede, thea, Péleidiadó Achilléos

Oulomenén, hé myri Achaióis alge ethéke...

Haragot, istennő zengd Péleidész Akhileuszét,
vészest, mely sokezer kínt szerzett minden akhájnak,
mert sok hősnek erős lelkét Hádészra vetette...

(Devecseri Gábor fordítása)

Az *Iliász* első, az istennőt megszólító verssoraiban félreérthetetlen előírás található azzal kapcsolatban, hogy a görögök – a napnyugati civilizálás e mintanépe – miként viszonyuljanak a haragnak a halandók életébe való betöréséhez.

Tegyék ezt azzal az ámulattal, ami a jelenség rangjának felel meg. Kulturális hagyományunknak ez az első szózata – de vajon érvényes-e még ez a „mi hagyományunk”? – azt a kérést fogalmazza meg, hogy a túlvilág tüntesse ki támogatásával az éneket, mely egy egyedülálló harcos haragjáról szól. Ami ebben figyelemre méltó, az az, hogy a dalnoknak esze ágában sincs megszépíteni a dolgokat. Már az első soroktól kezdve kiemeli a hősi harag vészterhes erejét. Ahol csak megjelenik, ott a csapások minden oldalra záporoznak. Sőt a görögöknek több szenvedést kell miatta eltűrniük, mint a trójaiaknak. Akhilleusz haragja már a harci történések kezdetén az övével fordul szembe, hogy azután ő maga csak röviddel a döntő ütközet előtt foglalja el helyét ismét a görög arcvoalban. Az első verssorok hangütése terjeszti elő a programot. A legyőzött hősök lelkei, melyeket a vers „daliás”-nak nevez ugyan, de amelyeket általában inkább árnyszerű fantazmákként képzeltek el, a Hádészba szállnak le, míg élettelen testeiket – Homérosz így fejezi ki: „őket magukat” – a szabad égbolt alatt madarak és kutyák zabálják fel.

A dalnok hangja eufórikus kiegyenlítetttséggel pásztáz végig az ittlét látóhatárán, ahonnan hasonló dolgokról lehet tudósítani. Görögnek lenni és ezt a hangot hallani a klasszikus korban ugyanazt jelentette. Ahol ez a hang hallatszik, ott egy valami nyomban érthetővé válik: a háború és a béke egyazon életösszefüggés különböző fázisainak nevei csupán, melynek keretén belül soha nem kérdőjeleződik meg a halál teljes foglalkoztatottsága. S a hősi ének üzenetei közül való az is, hogy a halál korán sújt le a hősré. És ha az „erőszak felmagasztalása” kifejezésnek valaha is volt értelme, akkor az az európai kultúra ezen okiratának előénekeiben volna méltó helyén. Csakhogy így majdhogynem az ellentétét jelölné annak, mint amire a mai – elkerülhetetlenül rosszalló – szóhasználat

céloz. A harag megéneklése azt jelenti, hogy emlékezetessé teszik. Ami azonban emlékezetes, az közel áll a hatásoshoz, a tartósan nagyra becsülendőhöz, azaz egyenesen a jóhoz. Ezek az értékelések olyannyira ellentétesek a modern kor embereinek gondolkodás- és érzületmódjaival, hogy be kell vallanunk: a harag homéroszi felfogásának sajátlagos értelme végső soron megközelíthetetlen marad számunkra.

A továbbszaladásban ezért csak indirekt megközelítések segítenek. Azt azért legalább értjük, hogy itt nem arról a szent haragvásról van szó, amiről a bibliai források beszélnek. Tehát nem a prófétáknak az istentelen borzalmak miatti felháborodásáról, nem Mózes haragjáról, aki összetöri a kötáblákat, miközben a nép saját szórakoztatására az aranyborjával töltötte az idejét, de nem is a zsoltáriró epekedő gyűlöletéről, aki alig várja a napot, amikor majd az igazságos ember a gonosztevők vérében fürösztli a lábait.¹ Akhilleusz haragja sem mutat sok hasonlatosságot a korai, még meglehetősen alantás vihar- és sivatag-isten, Jahve dühével, aki „fújtató istenként” az Egyiptom földjéről kivonuló nép előtt fürgetegként haladva hullámsírba taszítja annak üldözőit.² De éppily kevéssé van szó azokról a profán emberi harag táplálta támadásokról, amelyek a későbbi szofisták és a filozófiai erkölcsstanok tanárainak szemei előtt lebegtek, amidőn az önuralom eszményének igéjét hirdették.

Az igazság az, hogy Homérosz olyan világban élt, amely a háborúhoz egyfajta boldog, korlátozás nélküli igenléssel viszonyult. Bármennyire sivarak legyenek is ennek a harcok és halottak övezte világegyetemnek a látóhatárai, az ábrázolás alaphangját az afölött érzett büszkeség adja meg, hogy az

1 Zsolt. 58, 11

2 Vö. Ralf Miggelbrink: *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*. Darmstadt 2002. 13. o.

ember ilyen színjátékok és sorsok tanúja lehet. Ragyogó látványosságuk kibékít a tények keménységével – ez az, amit Nietzsche az „apollóni” műszóval jellemzett. Egyetlen modern kori ember sem képes visszahelyezkedni egy olyan korba, amelyben a háború és a boldogság értelmes együttállást alkot, pedig Homérosz első hallgatói számára ezek a fogalmak egymástól elválaszthatatlanok voltak. A két mozzanatot összefűző köteléket a régi stílusú hőskultusz teremti meg, amely a modern kor emberei számára már csupán az idézőjelek között értett „történelmi műveltség” alakjában jelenvaló.

A régiek számára a heroizmus nem valamiféle kifinomult attitűdöt jelentett, hanem a lehető leginkább életigenlő állásfoglalást az élet tényeire vonatkozóan. Szemükben egy, a hősi jelenségek nélküli világ a semmit jelentette volna. Olyan állapotot, amelyben az ember a védekezés lehetősége nélkül ki lenne szolgáltatva a természet egyeduralmának. A *phüszisz* idéz elő mindent, s az ember semmire sem képes – így hangzott volna egy hősök nélküli világegyetem elve. A hős ugyanakkor bizonyítékát jelenti annak, hogy az emberek is véghezvihetnek tetteket és műveket – feltéve, hogy az isteni kedvezés engedélyezi ezeket. A korai hősöket csakis ilyen tettek és művek véghezvivőiként ünnepelték. Tetteik – akkor és később is – a legértékesebből tesznek tanúságot, ami csak halandók osztályrészévé válhat. Arról tudniillik, hogy a tehetetlenség és a közöny meghaladása tisztást hasíthat ki a természeti adottságok vadonjából. A tettekről szóló tudósításokban fénylik fel az első jó hír: a Nap alatt valami több valósul meg, mint a közömbös és mindig ugyanúgy lejátszódó dolgok áramlása. A valódi tettek láttán a róluk szóló tudósítások választ adnak arra a kérdésre, hogy: „Miért is tesznek az emberek valamit, nem inkább semmit?” Azért hajtanak végre tetteket, hogy a világot új és dicsőítésre méltó dolgokkal gazdagítsák.

S mivel az új dolgokat létrehozó hősök az emberi nem – bármennyire is rendkívüli – képviselői, rajtuk keresztül a többi ember számára is – amidőn a héroszok tetteiről és szenvedéseiről hallanak – megnyílik az út a büszkeség és az ámulat irányába.

Az új dolognak persze nem szabad napi hírként megjelennie. Ahhoz, hogy legitim lehessen, prototípusosként, legrégibbiként és örökké visszatérőként kell álcáznia magát, miközben az istenek jó előre megfontolt hozzájárulására kell hivatkoznia. A mítosz akkor jön létre, amikor az új dolog az időket megelőző történésnek adja ki magát. Az eposz ennek mozgékonyabb, szélesebb medrű és ünnepélyesebb formáját képezi, amely a várakban, a falvakban történő, illetőleg a korai városi közönség előtti bemutatásra alkalmas.³

A hős személyére vonatkozó követelés előfeltételét képezi mindannak, ami most következik. A rhapszódosz csak azért fordulhat az istennőhöz azzal a kéréssel, hogy támogatását kérje a huszonnégy ének kidolgozásához, mivel a rémületet keltő harag nélkülözhetetlen eleme a háborús hős alakjának. Ha a harag, melynek megénekléséhez a költő az istennő segítségét kéri, nem volna maga is magasabb rendű, már megszólításának pusztá gondolata is istenkáromlás számba menne. De mivel létezik olyan harag, amelyet fentről adományoznak, legitimnek számít, ha bevonják az isteneket az emberek heves viszonylataiba. Aki ilyen előfeltevések mellett énekl meg a haragot, olyan erőt ünnepel, amely megszabadítja az embereket vegetatív dermedtségükből, s magas, egyben kíváncsi égboltot borít fölējük. A Föld lakói azóta szívják tele

3 Ezzel szembefordulunk azzal a teológus-körökben olyannyira kedvelt legendával, mely szerint a mítosz mindig a fennálló világ megdicsőítését tartalmazza, miközben a világtól való távolságtartó magatartás és a bíráló csak a prófétai beszélyel keletkezik. Valójában a mítosz épp annyira prófétikus, mint amennyire a prófétizmus még tartalmaz mitikus elemeket.

tüdejüket igazán éltető levegővel, amióta el tudják képzelni, hogy az istenek nézők, akik örömeiket lelik az emberek földi komédiájában.

Megkönnyítheti ezeknek a tőlünk annyira távol került viszonyoknak a megértését, ha arra utalunk, hogy a régiiek felfogása szerint a hős és megéneklője a vallás autentikus értelmében megfeleltethetők egymásnak. A vallásosság az emberek hozzájárulását jelenti saját medialitásukhoz. Ismeretes, hogy a különböző médiumok tehetséges személyiségei eltérő utakon járnak, miközben fontos csomópontokon találkozhatnak egymással. A „médiumok” pluralizmusa olyan tényállás, amely a kultúra egészen korai állapotáig nyúlik vissza. Ám ebben az időben a médiumok még nem technikai apparátusok, hanem maguk az emberek organikus és szellemi potenciáljaikkal. Ahogy a rhapszódosz valamely éneklő erő fúvókája óhajt lenni, úgy érzi magát a hős a harag ama karjának, amely véghezviszi az emlékezetes tetteket. Az egyikük gégeje s a másikuk karja hibrid testté forr össze egymással. A harcos kardot markoló karja eközben inkább az isten, mint a harcos tulajdona. Azé az istené, aki a másodlagos okok kerülőúttján gyakorol hatást az emberi viszonyokra. De ez a kardforgató kar természetesen megéneklőjének tulajdona is, akinek a hős – minden fegyverével együtt – halhatatlan hírnevét köszönheti majd. Így az isten – hős – rhapszódosz összekapcsolása képezi az első hatékony médiaszövetséget. A Homéroszt követő ezer év a földközi-tengeri térségben újra és újra Akhilleuszról szól majd, valamint arról, hogy a háborús múzsák mennyire tudják őt felhasználni.

Nem szükséges sokáig elidőznünk annál a megállapításnál, hogy a mai korban egyetlen ember sem képes autentikusan így gondolkodni – kivéve talán az ezoterikus fennsíkok néhány lakóját, ahol nagyobb léptékben haladt előre a világ újbóli

varázslat alá helyeződése. Egyébiránt nem csak felhagytunk azzal, hogy úgy ítéljünk és érezzünk, mint a régiek, hanem titokban meg is vetjük őket azért, amiért megmaradtak „koruk gyermekeinek”, egy olyan heroizmus foglyaiként, amit mi csak archaikusként és illetlenként tudunk felfogni. De mit állíthatunk szembe Homérosszal a mai látásmódunk alapján, a síkság szokásainak megfelelően? Vessük a szemére, hogy megsértette az emberi méltóságot, amikor az egyéneket túlságos közvetlenséggel a parancsokat osztogató magasabb rendű lények médiumaiként fogta fel? Szóljunk arról, hogy nem méltatta figyelemre az áldozatok integritását, amidőn azon hatalmakat ünnepelte, amelyek kárt okoztak nekik? Tegyük szóvá azt is, hogy semlegesítette az önkényesen gyakorolt erőszakot, és a harcok kimenetelét az istenek közvetlen ítéleteivé avatta? Avagy tompítsuk szemrehányásunk élet azzal a megállapítással, hogy a türelmetlenség zsákmányává vált, mivel nem tudta kivárni a Hegyi Beszédet, és nem olvashatta Seneca *De ira* (A haragról) c. művét, azaz az indulatok sztoikus ellenőrzésének breviáriumát sem, amely a keresztény és humanista etika egyik mintájául szolgált?

Homérosz látóhatárában magától értetődően nem létezik támadási felület az efféle ellenvetések számára. A harcos heroikus energiájáról szóló ének, mellyel a régiek eposza kezdődik, ama szubsztancia rangjára emeli a haragot, amelyből a világot készítették – amennyiben elismerjük azt, hogy a „világ” szó itt a keresztény időszámítás előtti első évezred ókori hellén harcos-nemesi élet alakjainak és jeleneinek körét jelenti. Azt hihetnők, hogy az ilyesfajta látásmód legkésőbb a felvilágosodás óta tarthatatlanná vált. Csakhogy a dolgokról a harc elsődlegességének jegyében kialakított kép teljes körű elutasítása a jelenkor művelt realitájának jobban nehezeére esik, mint azt a kurrens pacifista érzület hinni szeretné. A

modern ember sem hanyagolta el teljességgel a háború elgondolásának feladatát, sőt ezt a megbízatást hosszú időn keresztül gondolatban a műveltség férfias pólusával társították.⁴ Már az ókori tanulókat ennek mértéke szerint hitelesítették, amikor Róma felsőbb rétegei – a többi görög kulturális modellel egyetemben – a háborúnak a tanítómestereikre jellemző epikai felmagasztalását is importálták anélkül, hogy megfeleledkeztek volna saját törzsökös militarizmusukról. S így tanulta ezt meg Európa ifjúsága a reneszánsztól kezdődően újra és újra, nemzedékről nemzedékre, miután a születőfélben lévő nemzetállamok keretei között – roppantul messze ható következményekkel – ismét megszilárdult a görögöknek az iskolarendszer terén játszott példaadó szerepe. Vajon lehetségesnek tartanánk-e, hogy a 20. század ún. világháborúi is – mások mellett – a trójai háború megisméltéseit jelentették, melyeket olyan vezérkarok szerveztek, amelyek vezető koponyái – az ellenséges arcvonalak mindegyik oldalán – önmagukra mint a legkiválóbb akhájokra, sőt egyenesen mint a haragvó Akhilleusz utódaira tekintettek, valamint önmagukat a győzelem és az utókor szemében elérendő hírnév megszerzésére irányuló atlétikus-hazafias elhivatás hordozóinak tartották?⁵ A halhatatlan hős számtalanszor meghal. Nem kondoleált-e még Karl Marx is 1864 szeptemberében Hatzfeld grófnőnek a munkásvezér Lassalle párbaj okozta halála miatt a következő szavakkal: ez a férfiú „Fiatalon halt meg, diadala teljében, mint Akhilleusz”?⁶

4 Vö. Raymond Aron: *Clausewitz, den Krieg denken*. Frankfurt 1980; valamint Robert Kaplan: *Warrior Politics. Why Leadership Demands a Pagan Ethos*. New York 2001.

5 A humanizmus és a háború tudattalan dicsőítése közti tudattalan kapcsolatról lásd: Heiner Mühlmann: *Bazon Brock, Krieg und Kultur*. 2003.

6 Karl Marx – Friedrich Engels: *Werke*. Bd. 30., Berlin 1972. 673. o. (MEM 30. köt., 643. o.)

Hagyjuk itt eldöntetlenül annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy vajon már Homérosz is – ahogyan valamivel később Hérakleitosz, majd jóval később még mindig Hegel is – úgy vélte-e, hogy a háború minden dolgok atyja. Bizonytalan az is, de inkább valószerűtlen, hogy ő, a háborúk történetének patriarchája és számtalan nemzedék görögtanára, rendelkezett-e a „történelem” vagy a „civilizáció” valamiféle fogalmával. Csak annyi bizonyos, hogy az *Iliász* világegyeteme teljességgel a haragból (*ménisz*) fakadó tettek és szenvedések szövete, ahogyan a valamivel későbbi keletkezésű *Odüsszeia* a tetteket és a szenvedéseket a furfangból (*métisz*) vezeti le. Az archaikus ontológia szerint a világ a benne megvívandó harcok összegéből áll. Az epikai harag a megéneklője számára olyan elsődleges energiának tűnik fel, amely önmagából fakad fel, s éppoly kevésbé terelhető más mederbe, mint a vihar vagy a napfény. Ez az energia cselekvő erőt jelent a maga lényegi alakjában. S mivel – akár csak valamely elsődleges szubsztancia – joggal igényelheti maga számára az „önmagából fakadó” predikátumot, ezért megelőz minden helyi szintű provokációt. A hős és *ménisz*-e Homérosz számára szétválaszthatatlan fogatot képez olyképpen, hogy az prestabilizált unió okán fölöslegessé válik a haragnak valamiféle külső indítékból történő levezetése. Akhilleuszt éppúgy harag tölti el, mint ahogy az északi sark jeges, az Olümposzt felhők övezik, és a Mont Ventoux szélfúttá hely.

Ez természetesen nem zárja ki, hogy indítékok készítik elő a színpadot a harag jelenése számára, ám szerepük szó szerint abban merül ki, hogy „kiváltják” a haragot anélkül, hogy megváltoztatnák a lényegét. A viszályoktól szabdalt világot legbelül összetartó erőként a harag megőrzi a szubsztancia egységét erupcióinak sokféleségében. Minden megnyilvánulását megelőzve létezik, és mintegy változatlanul éli túl

erői legintenzívebb kiáramlásait. Amikor Akhilleusz dühödten, megbántva, csaknem bénultan, indulatait saját embereivel szemben sem visszafojtva ül a sátrában, mivel a hadvezér, Agamemnon elhódította tőle a szép rabszolganőt, Briszéiszt, ezt a szimbolikusan olyannyira jelentőségteljes „becsületbeli ajándékot”, akkor ez jottányit sem homályosítja el csillogó-haragvó természetét. A mellőzése miatti szenvedés képessége tesz valakit nagy harcosná. Akhilleusznak még nincs szüksége az „elengedés” képességének a vesztesekre jellemző érényére. Számára elegendő az, hogy tudja: neki van igaza, és hogy Agamemnon tartozik neki. Ez a tartozás az ókori görög felfogás szerint objektíven áll fenn, mivel a nagy harcos becsülete objektív vagy tárgyi természetű. Ha a csupán rang szerint első az erő szerinti elsőtől megtagad egy kitüntetést, akkor a becsületsértés a legmagasabb szinten valósul meg. A düh-epizód Akhilleusz erejét a töprengés tétlen állapotában mutatja meg: még a hősök is ismerik az elhatározatlanság és a befelé irányuló düh időszakait. Ám egy megfelelően heves lökés elegendő ahhoz, hogy újra beindítsa a hős *ménisz*ének motorját. Ha a lökés megvalósul, akkor a következmények elég hátborzongatóak és egyben elbűvölőek ahhoz, hogy őt, aki huszonhárom elpusztított település⁷ győzelmi rekordjával büszkélkedhet, méltónak találjuk „a városok lerombolójának” címére.

Akhilleusz fiatal kedvencét, Patrokloszt, aki a harctéren vakmerően barátja fegyverzetét öltötte magára, a trójaiak vezérharcosa, Hektór ütötte agyon. Alig járta be ennek a vészterhes eseménynek a híre a görög tábort, Akhilleusz elhagyja sátrát. Haragja ismét egyesült vele, és ettől kezdve minden ingadozás nélkül szabja meg cselekvésének irányát. A hős új fegyverzetet követel magának, s maga a túlvilág igyekszik,

7 Vö. Homérosz: *Ilias*, 9. ének, 328. verssor.

hogy követelése teljesüljön. A hősbe költöző harag még csak nem is a testre korlátozódik le, hanem a világ mindkét részére irányuló cselekvések egész szövevényét indítja el. A *ménisz* viharos támadókedvvel veszi át a halhatatlanok és a halandók közti közvetítő szerepet. Arra sarkallja a kovácsistent, Hephaisztoszt, hogy az új fegyverek elkészítésénél a lehető legjobbját nyújtsa, továbbá szárnyakkal látja el a hős anyját, Thétiszt, hogy gyorsan bonyolíthassa le az üzenetváltásokat a föld alatti kovácsműhely és a görög tábor között. Hatékonyságának legbelsőbb körén belül azonban a *ménisz* a hőst újfent legutolsó, sorsát meghatározó ellenfeléhez irányítja: esküvel kötelezi őt a küzdelem valóságos megvívására. Elvezeti őt a küzdőtérnek a gondviselés által kiválasztott helyszínére, ahol fellángolása és beteljesedő szabadjára engedése a lehető legnagyobb méreteket ölti. E harag kiteljesedése adja meg a jelet Trója falai előtt, ahol megteszi a szükséges lépéseket ahhoz, hogy minden szemtanút emlékeztessen a harag kirobbanásának és az igazságnak a konvergenciájára.⁸ Csak az a körülmény, hogy végül nem Akhilleusz haragja, hanem Odüsszeusz cselvetése kényszeríti térdre a megszállt várost, enged következtetni arra, hogy még Trója végzetes síkjain is kellett léteznie egy a sikerhez vezető második útnak is. Vajon Homérosz úgy látta, hogy a puszta haragnak nincsen jövője?

Egy ilyen következtetés elszietett volna, mivel az *Iliász* Homérosza mindent latba vet azért, hogy minél erőteljesebben kiterjessze a harag méltóságát. Az egyik kritikus pillanatban megmutatja, hogy milyen robbanásszerűen lángolt föl Akhilleusz haragjának ereje, amelynek jelenvalósága egyik pil-

⁸ A harag ókori kirobbanásának továbbélésére történő utalást a modern tömegkultúrában a „robbanás természetes teológiájában” lásd Peter Sloterdijk: „Bilder der Gewalt – Gewalt der Bilder: Von der antiken Mythologie zur postmodernen Bilderindustrie”, in: Christa Maar – Hubert Burda (szerk.): *Iconic Turn: Die neue Macht der Bilder*. Köln 2004. 333. sk. o.

lanatról a másakra következik be. Éppen a harag hirtelensége nélkülözhetetlen ahhoz, hogy magasabb rendű eredetét hitelt érdemlően igazolhassa. A korai görög hős erényei közé tartozik az is, hogy edénye legyen a váratlanul belé áramló energiáknak. Itt még olyan világban tartózkodunk, amelynek spirituális állapota nyíltan médiumszerű lenyomatot hordoz. Ahogyan a próféta a szent tiltakozás igéjének közvetítője, úgy válik a harcos a benne hirtelen összpontosuló erő eszközévé, hogy keresztültörhessen a jelenségek világához.

Az indulatok szekularizálódása ebben a rendben még ismeretlen jelenség. A szekularizáció ugyanis a normális felépítésű európai mondatokban megbúvó program végrehajtását jelenti. Rajta keresztül utánozzák a valóságban azt, amit a mondat szerkezet állít, hogy tudniillik az alanyok gyakorolnak hatást a tárgyakra, és terjesztik ki rájuk az uralmukat. Fölösleges hosszabban fejtegetnünk, hogy a cselekedetek homéroszi világa mennyire távol áll az efféle viszonyoktól. Ugyanis itt nem az embereknek vannak szenvedélyeik, hanem a szenvedélyek találják meg maguk számára az embereket. A tárgyeset még kormányozhatatlan. A dolgok ezen állása szerint az Egyetlen Isten természetszerűleg még várta magára. Az elméleti megalapozottságú monoteizmus csak akkor juthat hatalomra, amikor a filozófusok a mondat alanyát komolyan világelvként posztulálják. Ettől kezdve rendelkezhetnek az alanyok szenvedélyekkel, és gyakorolhatnak uraikként és tulajdonosaikként ellenőrzést fölöttük. Addig azonban a spontán pluralizmus uralkodik, melynek keretei között az alanyok és a tárgyak állandóan felcserélik helyeiket.

Ezért aztán a haragot a megérett pillanatban kell megénekelni: akkor tudniillik, amikor a harag rátalál hordozójára. Nem is járt más Homérosz eszében, amikor Trója hosz-

szadalmias ostromát s a város akkor már alig remélt elesését teljes egészében a főhősök titokzatos harci erejére vezette vissza, akiknek visszafojtott dühe miatt ítéltetett sikertelenségre a görögök ügye. A dalnok kihasználja az óra kegyét, amikor a *ménisz* beáramlik hordozójába. Az epikai emlékezetnek ekkor már csak az események menetét kell követnie, melyet az erők konjunktúrája szab meg. Döntő szempont, hogy a harcos maga, amint megfogon bensejében a nemes harag, egyfajta hátborzongató és egyben mégis vonzó jelen időt él át. Csakis ezért jelenthet a hős haragja annak legtehetségesebb eszközénél többet a közönséges dührohamnál. Emelkedettebben szólva: a harctér istene a harag feltörésén keresztül szólítja meg a harcost. Azonnal megértjük, hogy az ilyen pillanatokban miért nem válnak más hangok is hallhatóvá. Az efféle erők ugyanis – legalábbis *kezdeti* naivitásukban – egyszerűlamúak [monotematikusak], mivel az egész embert igénybe veszik, így osztatlan színpadot követelnek meg a lelket egyedül megragadó indulat kifejezésére.⁹ A tiszta harag esetében nincs szó a belső lelki élet csomóiról, a pszichikum hátteret képező világról vagy valamiféle magántitokról, melyeken keresztül a hős emberileg érthetőbbé válna. Inkább az az alapelv érvényesül, hogy a cselekvő személy belső élete maradéktalanul és nyilvánosan manifesztálódjék, azaz váljon teljesen egyenlővé a tetteivel, és – amennyire csak lehetséges – öltse az ének formáját. A kitörő harag sajátossága az, hogy maradéktalanul feloldódik tékozló kifejeződésében: ahol a totális

9 Még a harag későbbi, sztoikus fenomenológiája is leszögezi, hogy az nem engedi meg a rejtőzködést. Minden más bűn elrejtethető, „a harag azonban kitör, kiül az arcra (*se profert et in faciem exit*), s minél hevesebb, annál szembetűnőbb” (*quantoque maior, hoc effervescit manifestius*). Minden indulatnak megvan a maga előjele (*apparent*), ám a harag nem csak mintegy jelzést ad magáról, hanem egyenes szembe ötlük (*eminet*). Seneca: *De ira* 1,1; magyarul: Uő.: *A haragról*, ford. Kovács Mihály, Budapest 2001, 15. o. A 20. században az akadémikus pszichológia olykor „robbanással járó reakciók”-ról beszélt. Lásd Ernst Kretschmer: *Medizinische Psychologie*. Lipcse 1930. 183. sk. o.

expresszivitás adja meg a hangot, ott sem visszafogásról, sem a későbbiekre való tartogatásról nem lehet szó. Az csak természetes, hogy a felek mindig „valamiért” harcolnak. A küzdelem azonban mindenekelőtt önmagában a harcban álló energiák kinyilvánításáért folyik, s a stratégia, a háború célja és a zsákmány mozzanata csak később társul ehhez.

A harcos kiteljesedett alakja akkor áll előttünk, amikor fellángol a haragja. Amidőn a feltüzelt hős felkerekedik a háborúba, akkor ennek révén az erőitől hajtott ember olyan identitása valósul meg, amiről az otthon ülők csak legjobb pillanataikban mernek álmodni. Bármennyire is megszokták a dolgok elviselését és a várakozást, még számukra sem ment veszendőbe teljesen az emlékezés az élet jelentőségteli pillanataira, amelyekben olybá tűnhetett, mintha a cselekvés lendülete magukból a körülményekből következne. Ezt a tiszta ösztönzőkkel való eggyé válást nevezhetnénk – Robert Musil egyik szófordulatával élve – a motivált élet utópiájának.¹⁰

A letelepült emberek – tehát a parasztok, a kézművesek, a napszámosok, az írástudók, a korai hivatalnokok továbbá a későbbi terapeuták és professzorok – számára a tétovázó erények szabnak irányt: aki az erények padját koptatja, általában nem tudhatja, hogy mi is lesz a következő feladata. Ezért különböző oldalakról érkező tanácsokat kell meg szívlelnie, s döntéseit abból a mormolásból kell kihallania, melyben egyetlen hang sem testesíti meg a vezérszólamot. A hétköznapi ember számára elérhetetlen a pillanat evidenciája; legfeljebb csak a megszokás mankói segíthetnek rajta. A megszokás csupán a bizonyosság talaj menti pótlékaival szolgálhat. Meglehet, hogy ezek szilárdak, de nem biztosítják számára a meggyőződés élő jelenvalóságát. Akit viszont

10 Vö. Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg 1952. 1209. sk. o. (Musil: *A tulajdonságok nélküli ember*, Budapest, III. köt.)

áthat a harag, annak számára véget ér a sápadt idő. A köd feloszál, a körvonalak megkeményednek – immár határozott vonalak vezetnek a tárgyhoz. Az izzó támadás tudja, hova akar eljutni. A csúcsformába lendült haragvó „úgy csapódik bele a világba, ahogy a puskagolyó a csatába”.¹¹

A THÜMOTIKUS VILÁG: BÜSZKESÉG ÉS HÁBORÚ

A klasszika-filológus Bruno Snell ötletgazdag Homérosz-olvasatának köszönhetjük, hogy az *Iliász* kortársi újratanulmányozása során felfigyeltünk a műben érvényesülő epikai lélektan és cselekményvezetés sajátosságosan modernség előtti struktúrájára. *A szellem felfedezése* című – s még mindig ösztönzést nyújtó – könyvében, melynek tárgya a homéroszi emberkép, a szerző egy szembeszökő körülményre hívta fel a figyelmet. Arra tudniillik, hogy az írásos nyugati művek legrégebbi korszakának epikai személyiségeiből messzemenően hiányoznak még a klasszikus felfogás szerinti szubjektivitás meghatározó ismertetőjegyei, különösen a reflektáló bensőségesség, a személyiség önmagával folytatott intim beszélgetése, valamint a törekvés az indulatok lelkiismeret által vezérelt ellenőrzésére.¹² Snell a kevert, illetőleg a tartály-személyiség látens koncepcióját fedezi fel Homérosznál, amely bizonyos tekintetben hasonlóságot mutat a krónikus „disszociatív zavarokkal” küzdő posztmodern emberről kialakított képpel.

11 Ezt a fordulatot Heinrich Mann-tól kölcsönöztem, aki az 1925-ben keletkezett Napóleonról szóló esszéjében a sorsfordító korzikairól a következőket jegyezte fel: „Úgy csapódott bele a világba, ahogy a puskagolyó a csatába. Így küldte őt előre a forradalom ...” Lentebb megmutatjuk majd, hogy a forradalom koncepciója nem utolsósorban az ókori *ménisz* fogalmán alapszik. Lélektani magvát a szubjektumnak a világgharag aktív gyűjtőhelyévé történő átalakítása teszi ki.

12 Bruno Snell: „Die Auffassung des Menschen bei Homer”; in: uő: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. Hamburg 1946. 15–37. o.