

1.

Lehetséges-e örömet lelteni önmagunkban? Milyen értelemben beszélhetünk arról, hogy az ember saját maga számára válik örömforrássá? Első pillantásra meglehetősen problematikusnak és provokatívnak tűnő kérdéseiben illetve válaszkísérletében a kései Michel Foucault arra mutatott rá: az ember igenis képes lehet örömet meríteni saját magából, sőt, bizonyos értelemben éppen saját magának kell saját maga legfőbb örömforrásává válnia. „*Disce gaudere*, tanulj meg örülni”, idézi Foucault Seneca Luciliushoz írt levelét *A szexualitás története* III. kötetének abban a fejezetében, amelyet az „önkultúra” fogalmának szentel: „Azt akarom, hogy sohase légy öröm nélkül; azt akarom, hogy az házadban növekedjék föl; s ott is fog felnőni, ha különben benned, magadban lakik.”<sup>1</sup> Foucault okfejtésének kiindulópontja Epiktétosz meglátása, aki az embert arra szólítja fel, hogy térjen meg önmagához (*conversio ad se, episztróphé eisz heauton*), mondván, hogy „a kijelölendő fő cél önmagunkban, önmagunkkal való viszonyunkban keresendő”. Az önuralomnak ez az etikája egyfelől önmagunk birtokbavételét jelenti („az ember csak önmaga függőségében él, *sui juris*; semmi sem korlátozza vagy fenyegeti a saját maga fölött gyakorlott hatalmat”), másfelől és ebből következően pedig azt az örömerzetet, „amelyet önmagunkban lelünk. Akinek sikerült végül eljutnia önmagához, az örömforrás önmaga számára.” Ez az, amit Foucault, Seneca nyomán, az öröm eltanulásának mond, mégpedig abban az értelemben, hogy az embernek a saját magában rejlő örömet kell mintegy elsajátítania: „Az igazán jó után nézz, idézi fel Seneca 23. levelét, s a magadénak örülj (*ad uerum bonum specta et de tuo gaude*).”<sup>2</sup>

Egy másik szövegében Foucault ezt a kettősséget és parancsot a francia „*jouissance*” szó kettős értelméből vezeti le, amely egyfelől birtokbavételt, másfelől örömet vagy élvezetet jelent. Foucault itt megint világossá teszi, ami már *A szexualitás története III*-ban is jól látszik, hogy számára a döntő momentum és az alap önmagam teljes és maradéktalan birtokbavétele, ami végső soron szuverenitást és függetlenséget jelent: „A szuverén élet birtokba veszi önmagát, amennyiben semmilyen része és eleme nem bújhat ki az önmaga felett gyakorolt hatalma és önmagával szembeni szuverenitása alól. Szuverénnek lenni mindenekelőtt annyit tesz: az ember birtokában van önmagának, saját magához tartozik.”<sup>3</sup> Önmagam birtoklását azonban, jelzi Foucault, nem valami száraz és szigorú aszkézisként kell elképzelnünk és megélnünk, hanem örömként és élvezetként: „A birtokbavétel ugyanakkor élvezetet is jelent: az ember kedvét leli a szuverén életben, örömet lel önmagában, megtalálja magában az igazi gyönyörűség minden alapelvét és alapelemét, nem a testi gyönyörűségét, nem azt, amelyik a külső dolgoktól függ, hanem azt a gyönyörűséget, amelyet végtelenül birtokba vehet anélkül, hogy elveszíthetné.”<sup>4</sup>

2.

<sup>1</sup> *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*, Atlantisz, Budapest, 2001, 75.

<sup>2</sup> Uo., 72-75.

<sup>3</sup> *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Gallimard/Seuil, Paris, 2009, 248.

<sup>4</sup> Uo., 249.

A nyolcvanas években írt, de azóta is gyakran felidézett tanulmányaiban Pierre Hadot, mint ismeretes, határozottan fellépett Foucault „szüklátókörű” felfogásával szemben, amely szerint az ember „saját magában lel örömet”<sup>5</sup>, mondván: kétségtelenül létezik ugyan az interiorizáció mozgása, amely során az ember „megszabadul a külsődleges világhoz, a külső tárgyakhoz és gyönyörökhöz fűződő szenvedélyes viszonyaitól, megfigyeli, mennyire haladt előre a gyakorlásban, arra törekszik, hogy uralja és birtokolja önmagát, és igyekszik megtalálni a boldogságot a szabadságban és a belső függetlenségben [...]. Az interiorizációnak ez a mozgása azonban szerintem elválaszthatatlan attól a másik mozgástól, mely során az ember egy magasabb lélekállapot szintjére emelkedik, és ahol visszatérnek az exteriorizáció, a külső világhoz való viszony sajátos formái.”<sup>6</sup> Hadot álláspontja szerint az ember nem lehet örömforrás saját maga számára, illúzió azt gondolni, hogy képesek lehetünk örömet lelteni tisztán önmagunkban: „Valami »mással« azonosulunk tehát, a Természettel, az egyetemes Értelmmel, amely minden egyes emberben jelen van. A nézőpontok gyökeres megváltoztatásáról van szó, az egyetemes és kozmikus dimenzióval való azonosulásról, amit Foucault nem hangsúlyozott kellőképpen. Az interiorizáció önmeghaladás és egyetemesség tétel.”<sup>7</sup>

Ezért mondja Hadot a kései Foucault „esztétikája” kapcsán, hogy az valójában egyfajta dendizmus csupán – végső soron a nárcizmus vagy akár a nihilizmus egy alig leplezett formája –, amely sem etikai-filozófiai értelemben nem tartható (az ember embersége nem merül ki abban az örömben, amelyet a saját magával való találkozás nyújthat számára), sem történeti értelemben nem felel meg a valóságnak: még Epikurosz „hedonista” filozófiáját sem lehetséges így olvasni<sup>8</sup>. Foucault Seneca-értelmezése kapcsán ugyanerre hívja fel a figyelmet: „A sztoikus filozófus – ahogy Seneca mondja – nem »önmagában« találja meg a gyönyör forrását, hanem »önmaga legjobb részében«, az »igazi jóban« (XXIII, 6), azaz (XXIII, 7) »a jó lelkiismeretben, a becsületes szándékban, a helyes cselekedetekben«, abban, amit Seneca »tökéletes értelemnek« hív, és ami végső soron egyenlő az isteni értelemmel (XCII, 27), hiszen számára az emberi értelem nem tökéletes, csak tökéletesíthető. Önmagam »legjobb része« tehát transzcendentális önmagam. Seneca nem »Senecában« találja meg a gyönyör forrását, hanem abban, hogy transzcendálja, azaz meghaladja Senecát, felfedezi magában azt az értelmet, mely része az egyetemes Értelmennek és mely minden emberben és a kozmoszban magában is benne foglaltatik.”<sup>9</sup>

Hadot kritikája szellemében mindenekelőtt azt kell megvizsgálnunk, hogy történeti értelemben mennyire tartható Foucault Seneca-értelmezése: nem arról van-e szó, hogy Foucault teljesen félreérti és félreértelmezi Seneca állításait, akinél önmagam birtokba vétele

<sup>5</sup> *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, Kairosz, Budapest, 2010, 318.

<sup>6</sup> Uo., 304. Vö. M. Foucault: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*, Atlantisz, Budapest, 1999, 34-35.: „A hangsúly az ember önmagához való viszonyán van – ez teszi lehetővé, hogy ne ragadják el vágyai és gyönyöreik, uralkodni tudjon felettük, érzékeit ne hagyja felkorbácsolódni, ne váljon a szenvedélyek rabjává, és elérjen egy olyan létezőmódot, melyet önmaga teljes élvezete, avagy az önmaga feletti tökéletes szuverenitás jellemez.”

<sup>7</sup> *A lélek iskolája*, i.m., 318.

<sup>8</sup> Vö. uo., 300: „Az epikureus lelkigyakorlatról sem lehet azonban azt állítani, hogy nem más, mint valamiféle önkultúra, az én saját magához fűződő viszonya, mely során az ember önmagában lel élvezetet. Az epikureus bölcs tisztában van azzal, hogy önmagán kívül másra is szüksége van ahhoz, hogy kielégítse vágyait, és örömet érezzen: szüksége van testi táplálékra, szerelmi gyönyörökre, valamint a világegyetem fizikai elméletére, mely révén megszünteti az istenektől és a haláltól való félelmet. Szüksége van az epikureus iskola többi tagjával való találkozási is, hogy a kölcsönös szeretet közegeiben boldogságra leljen. Végül szükséges számára a végtelen űrben elhelyezkedő végtelen számú világ szemlélése, hogy megtapasztalja azt, amit Lucretius *divina voluptas et horror*-nak nevez [...]. Az epikureus filozófus számára a lét maga, éppen, mert a tiszta véletlen szüleménye, kérlelhetetlenül egyedi: az élet csoda, a Természet váratlan és ingyenes adománya, a lét magasztos ünnep.”

<sup>9</sup> Uo., 298-299.

nem más, mint felemelkedés önmagam legjobb részéhez, ami végső értelemben az isteni értelem maga? Foucault persze maga is idézi Seneca 23. levelének azt a részét, amelyben a sztoikus filozófus felteszi a kérdést, mit kell érteni azon a parancson, hogy „a magadénak örülj”: „Hogy értendő azonban ez a »magadénak«? Önmagadnak és saját magad legjobb részének (*Quid est autem hoc 'de tuo'? te ipso et tui optima parte*).”<sup>10</sup> A kérdés azonban pontosan az, egyfelől, hogy „saját magad legjobb részét” önmagunk egy dimenziójaként vagy az isteni bennünk rejlő tartományaként kell-e értenünk, illetve – ebből következően – az, hogy miként kell érteni a „te magad” és „önmagad legjobb része” közötti egyszerű mellérendelést (Seneca idézett szövege nem ad egyértelmű választ ezekre a kérdésekre), másfelől pedig az, hogy miért idézi Foucault ezt az – Hadot szerint az önmagamban rejlő élvezet foucault-i tézisének éppen ellentmondó – szöveget, illetve hogy miért elégszik meg azzal, hogy mindenféle további kommentár nélkül egyszerűen idézze Seneca kijelentését? Hadot válasza az első kérdésre nyilván az lenne, hogy Seneca egyértelműen az ember magasabbrendű, isteni részére tesz itt utalást, a második kérdésre pedig alighanem úgy felelne, hogy Foucault azért zárja le ezen a ponton a Seneca-szöveg értelmezését, mert az önmagam legjobb részében rejlő öröm nem jelenti, legalábbis Senecánál, „önmagam teljes élvezetét”.

A helyzet azonban nem biztos, hogy ilyen egyszerű. Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy rövid eszmefuttatásában Foucault nem vagy legalábbis nem feltétlenül állítja, mint Hadot sugallja, hogy Seneca kifejezetten és kizárólag „»Senecában« találja meg a gyönyör forrását”. Foucault a *gaudium*, a *laetitia* és a *voluptas* fogalmát különbözteti meg Seneca nyomán: az első kettő egy olyan örömet jelent, amely nem külső eseményekhez kötődik, hanem „belőlünk és bennünk jön létre”, és itt egy olyan örömről van szó, amelyet az ember bizonyos értelemben az idő pusztításától függetlenül élhet át, mindenestül és egy csapásra, tisztán önmagában. A *voluptas* esetében „viszont olyan örömről van szó, melynek forrása rajtunk kívül keresendő”, és amely fokozatosan és változó mértékben lesz a miénk: „Ezek helyett a heves, bizonytalan és ideiglenes örömök helyett az önmagunkhoz való eljutás az önmagunk iránt érzett, állandó s derűs örömet kínálja nekünk.” A külső és a belső világnak ez szembeállítását és a belső világ felértékelését jól ismert témája a késő antik és a kora keresztény bölcseletnek. Gondoljunk például Plótinoszra, aki felhívja a figyelmet arra, hogy a külső szépséget kizárólag az tudja szépségként felfogni és észlelni, aki a szépséget előbb önnön lelke mélyén feltárta vagy megalkotta<sup>11</sup>, vagy akár arra, amit a *Vallomások* híres szövegében (X, 8, 15) nem az öröm és az élvezet, hanem a csodálkozás rendjén belül Ágoston úgy mond: „Lám, az emberek elmennek, hogy megcsodálják a hegyek ormait, a tenger hatalmas hullámait, a szélesen hömpölygő folyókat, az óceán partjait és a bolygó csillagok pályáját, és önmagukat hátrahagyják”; de akár az epokhé mint „a világ fenomenológiai zárójelbe tétele” husserli fogalmát is felidézhetjük itt, amelyet Husserl és Husserl nyomán Hadot éppen egy másik jól ismert Ágoston-szöveggel állít párhuzamba („Ne önmagadon kívül keresd: a belső emberben lakik az igazság.”)<sup>12</sup>.

Ha az ember, mintegy a külvilágtól függetlenül, önmagában, a lelke mélyén keresi és leli meg az örömet, a csodálkozásra vagy az igazság megismerésére vonatkozó képességet, az, mint Plótinosz vagy Ágoston példája is mutatja, nem vagy nem feltétlenül azt jelenti, hogy ő maga válik a csodálat vagy az élvezet tárgyává, hanem azt, hogy benne lelhető fel az öröm vagy a csodálat forrása, ami Ágoston esetében Krisztus mint igazi belső én és a lélek mélyén

<sup>10</sup> *A szexualitás története III*, i.m., 75.

<sup>11</sup> *A szépről*, in *A szépről és a jóról. Istenről és a hozzá vezető utakról*, Farkas Lőrinc Imre, Budapest, 1998, 21.

<sup>12</sup> *A lélek iskolája*, i.m., 255.

rejlő igazság, Plótinosz szemében pedig a végső soron minden individuális vonást magába olvasztó egyetemes Jó mint minden dolog első célja és eredete. Az introspekció parancsa itt tehát elsősorban azt a vágyat tükrözi, hogy az ember képes legyen ne testi, időbeli, elveszíthető örömekre lelni, „kint”, hanem szabad, állandó és elveszíthetetlen élvezetre bukkanjon, „bent”, amely független a külső eseményektől, hatásoktól és befolyásoktól, és amelyet aztán szüntelenül Istenhez mint legfőbb Jóhoz vezet vissza vagy annak tulajdonít. Amit Foucault – aki hangsúlyozottan nem filozófiatörténészként és klasszika filológusként nyúl az antik szövegekhez – tesz, az voltaképpen nem más, mint hogy mintegy lezárja a külsőtől a belsőig, majd a belsőtől a fenti, isteni világhoz ívelő gondolatmenetet a gondolatmenet első lépésénél, vagyis a külsőtől a belső világhoz vezető ponton, és felveti az önmagamban rejlő öröm vagy gyönyörűség gondolatának vagy megtapasztalásának lehetőségét. Ugyanakkor nem véletlen, hogy ehhez éppen Seneca szövegeiből indul ki: a helyzet ugyanis az, hogy Senecánál valóban rá tud mutatni olyan szövegekre, amelyekben nincs nyoma annak, hogy az ember önmagában meglelt örömét az istenihez mint igazi, felsőbb énhez kellene visszavezetni.

A Foucault által megidézett 42. levélben Seneca például az erkölcsi elhatározásokat a kereskedő asztalához való odalépéssel állítja párhuzamba, mondván, hogy sok dolog nagy áldozatok során történő megvásárlása, keserves és fáradságos megszerzése tulajdonképpen nem kiteljesít bennünket, hanem inkább kihúzza a lábunk alól a talajt: „A magunkéi lennénk, ha azok nem lennének a mieink (*Nostris essemus, si ista nostra non essent*).”<sup>13</sup> Mi történik a megszerzett javakkal? Ha sokáig a birtokunkban maradnak, mi magunknak lesz elégünk belőlük, ha viszont nem maradnak sokáig a birtokunkban, az azt jelenti, hogy még azelőtt elveszítjük őket, hogy hozzászoktunk volna birtoklásukhoz. „Ha önmagadat birtoklod, semmit nem vesztettél el. De hány embernek sikerül önmagát birtokolnia? (*Qui se habet nihil perdidit: sed quoto cuique habere se contigit?*)” – zárja le eszmefuttatását és levelét Seneca<sup>14</sup>. Nem állítja-e teljes joggal a többek között kifejezetten erre a Seneca-szövegre hivatkozó Foucault, hogy „a szuverén élet az ember önmagához fűződő viszonya és önmagában meglelt öröme”<sup>15</sup>, illetve – a 72. levélre hivatkozva, ahol azt olvassuk: „a bölcs boldogsága belül lakozik (*domestica illi felicitas est*)”, „aki maradandó örömet akar, annak örüljön, ami az övé (*cuius perpetua futura laetitia est, is suo gaudeat*)”, „a boldogságot élvezi: a legnagyobbat, a folytonosat, önmagáét (*laetitia fruitur maxima, continua, sua*)”<sup>16</sup> – hogy a Seneca által leírt örömrésztet „mindenekelőtt az jellemzi, hogy semmi olyasmi nem idézheti elő, ami tőlünk független volna s következésképp kívül esne hatalmunkon: belőlünk és bennünk jön létre”<sup>17</sup>? Hasonlóképpen nehéz volna félreértelmezéssel vádolni, amikor az 1984-es előadássorozatában, annak bizonyítására, hogy az embernek minden élvezetet magában kell keresnie, a *Helvia vigasztalásának* ezt a szakaszát idézi fel: „A külső körülmények jelentősége lényegtelen, s nincs is számottevő jó hatásuk, se jó, se rossz, semmilyen; a bölcs embert a jószerencse nem szédíti meg, s a balsors sem csüggeszti el; hiszen mindig azon fáradozott, hogy önmagába vesse minden bizalmát, s minden örömét önmagában keresse (*a se omne gaudium peteret*).”<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Seneca Pózzai művei I, Szenzár, Budapest, 2002, 209.

<sup>14</sup> Uo., 210.

<sup>15</sup> *Le courage de la vérité, i.m.*, 249.

<sup>16</sup> Seneca Pózzai művei I, i.m., 311.

<sup>17</sup> *A szexualitás története III, i.m.*, 74.

<sup>18</sup> Seneca Pózzai művei I, i.m., 48. Lásd: *Le courage de la vérité, i.m.*, 249.

Kritikájában Hadot felhívja a figyelmet arra: Seneca más szövegei és általában a sztoikus bölcsélet alapelvei nyilvánvalóvá teszik, hogy a filozófus nem elégszik meg a külső/belső ellentétpár használatával. Összességében Hadot-nak valószínűleg igaza van abban, hogy Foucault mintegy eltünteteti Seneca-olvasatában a Senecánál lényegi, vallási vagy teológiai elemet – ezt Foucault más antik filozófiai szövegek elemzése során is nyugodt szívvel megteszi –: Senecánál alighanem többről van szó, mint a lélek várkastélyéba való egyfajta bemenekülésről és önmagam élvezéséről, amely a nehezen uralható külső valósággal szembeni védekezésésként is értelmezhető<sup>19</sup>. Ugyanakkor nehéz volna elvitatni a filozófus Foucault-tól azt a jogot, hogy felidézze Seneca azon szövegeit, amelyek kizárólag a külső/belső ellentétet veszik alapul, főleg akkor, ha, mint például a 42. vagy a 72. levél esetében látjuk, nem egy, a nagyobb szöveggörnyezetből kiragadott idézetről van szó e „domesztikus”, az embernek tisztán önmagában meglelhető örömforrás kapcsán, hanem egy levélről mint elküldött, lezárt, befejezett szövegről, amelyben az öröm kérdéséről értekező Seneca egyetlen szót sem ejt az ember igazi, felsőbb, isteni részéhez való felemelkedéséről, amellyel az embernek feltétlenül azonosulnia kellene. Foucault nem a „sztoikus bölcsélet” általános alapelvei szerint értelmezi Seneca szövegeit, hanem egyszerűen a kezébe veszi ezeket a műveket és a legnemesebb értelemben „használja” őket; a dilemma, amelyet Foucault e használata felvet, éppen az, hogy bár egyfelől lehetetlennek tűnik Seneca egyes szövegeit vagy akár mondatait kiszakítani Seneca más műveinek vagy akár a sztoicizmusnak a tágabb kontextusából, másfelől az is lehetetlennek tűnik, hogy egy adott Seneca-levélbe csupán „általában” a sztoicizmussal vagy „Seneca bölcséletével” kapcsolatos állítólagos történeti ismereteinket olvassuk bele, hiszen ebben az esetben nem tanulunk az olvasott szövegből, hanem csak mindig újra felismerjük azt, amit már „tudunk”.

### 3.

További kérdés, hogy Seneca szövegeinek elemzése során valóban magával Senecával folytat-e dialógust Foucault: valóban kimerül-e az interpretáció célja abban, hogy rámutasson Seneca egy-egy számára fontos szöveghelyére? Az elemzés tágabb kontextusából, vagyis a kései Foucault párhuzamos kutatásaiból úgy tűnik, Foucault Senecánál a kereszténységnek – vagy annak, amit ő maga kereszténységnek nevez – mint hamis önkultúrának kereste és találta meg az alternatíváját: a kereszténységnek ugyanis, Foucault más szövegei szerint, épp az a két alapvető összetevője, hogy egyfelől arra készíti a szubjektumot, hogy folytonos gyanakvásban éljen önmagát illetően (vagyis az önmagában meglelt öröm helyét az önmaga iránti szüntelen gyanakvás veszi át), másfelől pedig az élet minden területére kiterjedő felügyelet alá helyezi, mintegy birtokba veszi a testét, az életét, a lelkét, a legbensőbb gondolatait (ahelyett, hogy hagyná, hogy az ember maga vegye birtokba saját magát)<sup>20</sup>. A Seneca-elemzés során tulajdonképpen egy többé-kevésbé burkolt kereszténység-kritikáról van tehát szó, Foucault ehhez hívja segítségül vagy akár „használja fel” Seneca szövegeit. Ennél is tovább kell azonban mennünk, úgy tűnik ugyanis, hogy a kései Foucault számára a

---

<sup>19</sup> Lásd pl. Seneca 41. levelét, ahol szoros összefüggésben tárgyalja azt a lelket, „amely semmilyen értékre nem támaszkodik, csak az önmagáéra” azzal a belátással, hogy „székel bennünk egy szent lehelet, amely megfigyeli jó és rossz tetteinket és őriz bennünket [...]. Senki sem lehet derék ember az isten nélkül.” *Próza művei, i.m.*, 205-207.

<sup>20</sup> Erről részletesebben lásd: Cseke Ákos: *Igaz szó, igaz élet. A kései Foucault és az igazság története*, L'Harmattan, Budapest, 2015, 210-237.

kereszténység nem kizárólag és talán nem is elsősorban egy történeti korszakot jelöl, hanem inkább egy olyan önkultúra és gondolkodási forma szimbóluma vagy akár szimptomája, amely a mai napig mélységesen áthatja az önmagunkhoz való viszonyunkat és a mindennapi gondolkodásmódunkat. Nem véletlen, hogy egy interjúban azt mondja: „amit keresztény morálnak nevezünk, az mélyen beágyazódott az európai morálba, de nem a keresztény morál kezdete óta, hanem már az antik morálban is”<sup>21</sup>; máskor pedig azt állítja, hogy „mindaz, ami alapvető vagy legalábbis jellegzetes a keresztény tapasztalatban [...] egy olyan játékeret képez, amely kétségtelenül meghatározza a keresztény Nyugaton a szubjektivitás hosszú történetét.”<sup>22</sup>

A „keresztény Nyugatról” beszélve Foucault természetesen nem azt állítja, hogy a „Nyugat” két évezred óta szüntelenül és mindenestül Krisztus jegyében él és hogy a kereszténység mintegy a nyugati világ „igazsága”, amelynek hittételeit minden embernek el kell fogadnia és amelyet minden ember kivétel nélkül el is fogad. Kereszténységen mindenekelőtt egy hozzáállást, egy attitűdöt, egy élet- és gondolkodásmódot ért, amely olyan mélységesen hozzánk tartozik és meghatározza mindennapjainkat, hogy szinte észre sem vesszük tolakodó jelenlétét; így válik akár a folytonos verbalizáció parancsa, akár az önmagunkról való lemondás titkos vágya, akár a büntudat szerves részévé azoknak az embereknek és életeknek is, akiket és amelyeket – szándékuk szerint – elvileg semmilyen értelemben nem tekinthetünk „kereszténynek”. Ezeknek az öntudatlanul működő kulturális logikáknak az átgondolása és felülvizsgálata érdekében fontos Foucault számára az, amit „problematizációnak” nevez: „Azt hiszem, hogy a munka, amelyet el kell végeznünk, a problematizáció és a folyton-folyvást újrakezdett problematizáció munkája [...]. Ha a gondolkodásnak van értelme, az éppen abban áll, hogy visszamegyünk annak a gyökeréig, hogy az emberek miért egy adott módon problematizálják a magatartásukat (szexualitásukat, büntetőrendszerüket, az örülettel kapcsolatos álláspontjukat stb.). Előfordul, hogy az emberek azt gondolják: az ilyen újraproblematizálást az a pesszimista meggyőződés vezeti, hogy »nincs új a nap alatt«. Valójában azonban éppen ennek ellenkezőjéről van szó: ragaszkodunk ahhoz az alapelvhez, hogy az ember – a maga leghallgatagabb gyakorlataiban is – gondolkodó lény, és hogy a gondolkodásnak nem az a célja, hogy elhitesse velünk azt, amit gondolunk vagy hogy elfogadtassa velünk azt, amit cselekszünk; a gondolkodás az, ami képessé tesz arra, hogy egyszerre problémát lássunk abban, hogy mi magunk kik vagyunk. A gondolkodás munkája nem abban áll, hogy leleplezi a rosszat, amely titokban mindent áthat, ami csak létezik, hanem abban, hogy kiszimatolja a veszélyt, amely a szokások felől fenyeget bennünket és hogy problémává tegeye mindazt, ami addig szilárdnak és problémátlannak tűnt.”<sup>23</sup>

Foucault szemében a filozófia mint problematizáció nem más tehát, mint gondolkodás a gondolkodásról, pontosabban azokról az el-nem-gondolt gondolatokról, amelyek annyira meghatározóak mindennapi életünkben, hogy szinte észre se vesszük őket. Olyan életmóddá vált gondolatokról van itt szó, amelyek úgy váltak életünk módjává, hogy soha nem gondoltuk át őket; olyan válaszokról, amelyek nem egy kérdésre születtek, ezeket a kérdéseket ugyanis, amelyekre kész és evidens válaszaink vannak, valójában soha nem tettük fel se magunknak, se másoknak. Ez is egyfajta örökség: felmenőinktől, szeretteinktől és embertársainktól nem csupán autót öröklünk és ruhákat, esetleg házat, vagyont, hanem gondolkodásmódot és életmódot is, megoldásokat, amelyek (látszólag) azonnal „megoldják” a problémáinkat –

<sup>21</sup> *Le retour de la morale*, in *Dits et écrits II (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, 1525.

<sup>22</sup> *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Seuil/Gallimard, Paris, 2012, 142.

<sup>23</sup> *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *Dits et écrits II, i.m.*, 1431.

anélkül, hogy mi magunk oldanánk meg őket. Foucault számára ezek a vérükké vált megoldások válnak hirtelen problémává és ezeket próbálja meg kritikai vizsgálat tárgyává tenni; ebben látja a filozófia legnemesebb értelemben vett „kritikai” funkcióját: az arra való rámutatásban, hogy ezek az öröklött megoldások vagy megoldási és gondolkodási modellek nem örökkévaló igazságok lenyomatai, hanem történetileg létrejött, esetleges konstrukciók, amelyek lehetnének másképpen is. Ebben az értelemben mondja azt Foucault, hogy „a gondolkodás tanulmányozása egy szabadság analízise”, illetve hogy „a gondolkodás nem más, mint szabadság annak a viszonylatában, amit cselekszünk, mozgás, amely révén eltávolodunk ettől a cselekvésmódtól, tárgyá alakítjuk és problémaként vesszük szemügyre.”<sup>24</sup>

Akik nap mint nap ezekkel a szokásos modellekkel élnek és gondolkodnak, azok általában nem gondolják el ezeket a modelleket, nem gondolnak bele abba, hogy mi alapján gondolkodnak és viselkednek így vagy úgy, hogy tehát miért az adott és szokásos módon élnek meg a szexualitásukat, a szabadságukat, a függőségüket, hogy miért így vagy úgy büntetik saját magukat és büntetnek másokat; a gondolkodás vagy a gondolkodó magáramaradottsága vagy megátalkodottsága, netán lázadása, egyszerűen annyit tesz, hogy képes és hajlandó bele-gondolni ezekben a vérükké vált, el-nem-gondolt gondolatokba, vagyis hogy teremtő módon megkérdőjelezi a szokásos és bevált gondolkodási és viselkedési sémákat. Bár a közösség hajlamos a közösség elleni támadásként megélni ezt a megkérdőjelezést, problematizációt vagy kritikai bele-gondolást, valójában azonban, Foucault szemében, pontosan egy közösség építéséről van szó, hiszen ez a filozófia – elviekben vagy szándéka szerint – szabad és felelősségteljes személyeket „épít”, akik elengedhetetlen részét képezik bármely közösségnek. Ezért hangsúlyozza Foucault a problematizáció alapvetően optimista jellegét, szemben az esetleges destruktív vagy dekonstruktív értelmezésekkel; az el-nem-gondoltnak ez a filozófiája nem soha nem látott titkokat leplez le a meghatározónak tartott szent vagy profán szövegek mélyén<sup>25</sup>, hanem, az „evidenciaszakadás” teremtő ereje által változást hoz a gondolkodásban, mert lehetetlenné teszi, hogy a megszokott módon gondolkodjunk tovább egy adott dolgról, és ez a változás lassanként a mindennapok részévé lesz, amennyiben új viselkedésformákat szül. Ez az, amit Foucault úgy mond: „A saját határaink kapcsán végzett munkáról van itt szó, arról a türelmes munkálkodásról, amely formát ad a szabadság türelmetlenségének.”<sup>26</sup>

#### 4.

Amit Hadot Foucault-ra vonatkozó filozófiai és filozófiatörténeti jellegű kritikai megjegyzései elrejtene és láthatatlanná tesznek, az sajátos módon, úgy látszik, éppen az a kérdés, amely pedig láthatóan magát Hadot-t is nagy mértékben foglalkoztatta, és amely Hadot-nál magánál arra vonatkozott, éppen Seneca, Szókratész vagy akár Plótinosz kapcsán, hogy mit is jelent egyáltalán gondolkodni. Hadot Foucault-ra vonatkozó kritikai megjegyzései talán éppen azért tűnnek olyan ismerősnek, bensőségesek, akár biztosságot nyújtnak számunkra, mert egy

---

<sup>24</sup> *Polémique, politique et problématisations*, in *Uo.*, 1416.

<sup>25</sup> Lásd pl. az „ungedacht” heideggeri fogalmának felelevenítését és éppen Heidegger gondolkodása és politikai szerepvállalása kapcsán való újragondolását Jacques Derrida esszéjében: *A szellemről. Heidegger és a kérdés*, Osiris-Gond, Budapest, 1995 (az ungedacht, vagyis a nem-elgondolt kapcsán lásd különösen: 18. o.)

<sup>26</sup> *Qu'est-ce que les Lumières?*, in *Uo.*, 1397.

végtelenül egyszerű és nagyon jól ismert, akár hagyományosnak is nevezhető ellentéppárra építi fel érvelését: az immanens és a transzcendens, az individuális és az egyetemes, az időbeli és az örökkévaló, végső soron az ön-ző és a felelősségteljes etikai szubjektum ellentétére, mégpedig oly módon, hogy ünnepélyesen, szinte sértetten vagy haragosan és némiképp értetlenkedve minduntalan az ellentéppár egyik tagjának evidens felsőbbségét és magasabbrendűségét hirdeti a másikkal szemben. Foucault felvetésében pedig, ennek megfelelően, pontosan azt kárhoztatja, hogy Foucault nem veszi át ezt az általa egyértelműnek és megkérdőjelezhetetlennek tűnő gondolkodási sémát, ebből következően pedig az öröm forrását önmagában véli felfedezni – ez az, amit Hadot lekicsinylően dendizmusnak nevez –, miközben az, „mint tudjuk”, hagyományosan kizárólag önmagukon túl fedezhető fel. Ezt a „túl”-t jelképezi paradigmátikusán akár Szókratész nagy beszéde *A lakomában* (210c-e), amely a boldogságot abban látja, hogy az ember egyre inkább eltávolodik nemcsak önmagától, de a körülötte levő világtól is, hogy lépésről lépésre közelebb kerüljön az igazi, isteni, ideális léthez, akár a *Vallomások* ismert jelenete, „az ostiai extázis” (IX, 10, 24.), amely során Ágoston és anyja, Mónika, egy misztikus felemelkedés során egy pillanatra képes megérinteni „azt, ami van”; az öröm és boldogság *conditio sine que non*-ja mindkét esetben a felemelkedés és az eltávolodás önmagamtól és az érzéki valóságtól. Ez az, amit Hadot a maga nyelvén exteriorizációnak, önmeghaladásnak és egyetemessé tételnek nevez; és Hadot tisztában van azzal, hogy álláspontja kifejtésekor egy több ezer éves gondolkodói hagyomány támogatását élvezzi, és hogy ő maga csak mintegy megismétli az ebből a hagyományból átvett igaz tudás-, ismeret- és meggyőződésanyagot.

Érdekes azonban megállunk egy pillanatra, hogy felidézzük, miként írja le maga Hadot a gondolkodás és egyáltalán a filozofálás folyamatát nagyszerű Szókratész-tanulmányában. Mindenekelőtt Szókratész „zavarba ejtő, többértelmű, nyugtalanító” alakjára hívja fel a figyelmet, majd hozzáteszi: „A szókratikus dialógus, különösen abban a fenséges és kifinomult formában, amelyet Platón adott neki, ugyanazt a provokatív hatást akarja felkelteni az olvasóban, amellyel az élőszóban beszélgető Szókratész rendelkezett. Az olvasó Szókratész beszélgetőtársa lesz, bár fogalma sincs arról, hova vezetnek Szókratész kérdései. Szókratész megfoghatatlan és zavarba ejtő maszkja lelkiismereti válságot idéz elő a lélekben, amely akár filozófiai megtéréshez is vezethet.” A Szókratésszal beszélgetésbe elegyedő embernek, aki Szókratész bölcsességére bízta magát, rá kell döbennie, hogy „tudtán kívül azonosult Szókratész beszédével és magával Szókratésszal is, tehát az aporiával és a kétellyel, hiszen Szókratész semmit nem tud, csak azt tudja, hogy nem tud semmit. A beszélgetés végére kiderül, hogy Szókratész beszélgetőtársa nem tanult semmit, sőt: be kell látnia, hogy most már egyáltalán nem tud semmit. A beszélgetés folyamán azonban megtapasztalta, mit jelent a szellem aktivitása, sőt: ő maga Szókratész lehetett egy időre, vagyis kérdezés, megkérdőjelezés, az ember önmagával szembeni megrökönyödése, önmagától való eltávolodása, azaz végső soron az emberi tudat.”<sup>27</sup>

Nem az emberi tudatnak és egyáltalán a filozofálásnak ezt az Hadot által felvázolt szókratészi módszerét próbálja-e meg alkalmazni a maga kutatásaiban a kései Foucault? Nem arról van-e szó, hogy Foucault „halálosan” komolyan vette ezeket a filozófia természetét illető felvetéseket, nem éppen ennek a szókratészi módszernek a nevében próbálja-e meg újra és újra kikezdeni hagyományos meggyőződéseinket, értékítéleteinket, gondolkodás- és cselekvésmódjainkat? Mi más is volna az önmagamban fellelhető öröm gondolata, mint a

---

<sup>27</sup> *A lélek iskolája, i.m.*, 91 és 99.

legnemesebb értelemben vett képzeletjáték – egyfajta „perspektívaváltás”<sup>28</sup> –, mi más is volna a filozófia, „ha nem arra tör, hogy – a már ismert törvényesítése helyett – kijelölje, hogyan és honnantól lehetséges a másként gondolkodás?”<sup>29</sup> Gondolkodni nem annyit tesz, vallja Foucault, mint a kommentár és a továbbgondolás révén mindig újra eszünkbe idézni egy-egy hagyományos sémát és annak foglyává válni, hanem, épp ellenkezőleg, belegondolni ebbe a sémába, adott esetben éppen azért, hogy tisztázzuk értelmét, jelentését és tétjét, és szabadon és tudatosan „odaigérjük” magunkat neki. „E filozófiai gyakorlatnak az volt a tétje, hogy rájöjjenek: mennyiben szabadíthatja meg a gondolkodást saját előtörténetét nagyító alá tevő munka attól, amit titkon gondol, és mennyire teszi lehetővé, hogy másként gondolkodjon... Összefoglalóan tehát azokat a feltételeket próbáljuk meghatározni, amelyek közepette az ember számára »kérdésessé válik«, ki is ő valójában, mit csinál, és milyen az a világ, amelyben él. A gondolkodástörténetnek – ellentétben a viselkedés- vagy ábrázolástörténettel – éppen ez a feladata.”<sup>30</sup> Vagy ahogy Foucault egy interjújában mondta: „Ez nem »az, amit gondolok«, hanem gyakran az, amiről felteszem magamnak a kérdést, hogy nem gondolhatnám-e.”<sup>31</sup>

Fellelhető-e Hadot gondolkodásában a gondolkodásnak és az igazságnak ez a problematizáló, zavarba ejtő, megkérdőjelező bátorsága, amelyet Szókratész alakja kapcsán észlel és fejt ki? Hadot kissé tanárosan lép fel Foucault-val szemben – azzal a Foucault-val szemben, aki mindig a legnagyobb elismeréssel nyilatkozott róla és aki nem mellesleg hozzásegítette ahhoz, hogy a Collège de France tanára lehessen –, valahogy úgy, mintha ez a rossz nebuló félreértelmezte, félreértette vagy kiforgatta volna tanítását, pedig Foucault talán csak komolyan vette a filozofálás mibenlétéről vallott szókratészi és hadot-i meggyőződést. Ahogy maga Foucault mondja, éppen Szókratészre hivatkozva egy előadásában, ahol a filozófiai előadás mibenlétéről filozofál: a hagyományos értelemben vett professzor így szól a hallgatókhoz: „Tudok valamit, hallgassátok meg a mondandómat.” A Foucault szemében példaértékkel bíró Szókratész ezzel szemben mintha azt mondaná: „Semmit nem tudok, és ha magukkal mint hallgatókkal foglalkozom, az nem azért van, hogy átadjak egy tudást, amelynek híján vannak, hanem azért, hogy megértessem magukkal, hogy semmit nem tudnak, és hogy ezáltal rávegyem magukat, hogy gondot viseljenek önmagukra.”<sup>32</sup> Foucault szerint pontosan ez a sok szempontból egészen szókratészi kibillentés, ez a megkérdőjelezés, az el-nem-gondoltnak ez a feltárása és olykor sértő, fájó vagy akár elszomorító explicitálása az, ami a filozófiai munka szíve és értelme, a képzeletgyakorlatnak mint lelki gyakorlatnak a gondolkodásba való beemelése annak érdekében, hogy szabadon magunk elé képzeljünk egy másik világot, ahol a szokásos törvények, magatartás- és gondolkodásmódok egyszerre érvényüket veszítik, és amely elbizonytalanít, zavarba ejt minket, mert egyszerre nem tudjuk, hol is állunk és kik is vagyunk. Nem különös, hogy Hadot-nak egyáltalán nem jutottak eszébe saját, a filozofálás módszerére és mibenlétére vonatkozó, nem mellesleg egészen figyelemreméltó megjegyzései, amikor papírra vetette Foucault elméletének éles kritikáját?

---

<sup>28</sup> Vö. pl. „Két ember, akik mondjuk valamilyen viccen, együtt nevetnek. Egyikük meglepő szót hasznát, és most mindkettőjükön valami mekegésféle vesz erőt. Annak szemében, aki más környezetből érkezik hozzánk, ez nagyon különös dolognak tetszhet. Miközben mi teljesen ésszerűnek érezzük. (A minap figyeltem meg ezt a jelenetet az autóbuszban, és bele tudtam élni magam annak helyzetébe, aki nincs az ilyesmihez hozzászokva. Teljesen irracionálisnak éreztem, mint valami számunkra idegen állat reakcióit.)” L. Wittgenstein: *Észrevételek*, Atlantisz, Budapest, 1995, 113.

<sup>29</sup> *A szexualitás története II, i.m.*, 13.

<sup>30</sup> *Uo.*, 13-15.

<sup>31</sup> *Pouvoirs et stratégies*, in *Dits et écrits II, i.m.*, 428.

<sup>32</sup> *Le courage de la vérité, i.m.*, 82.

Azt hiszem, leginkább e módszertani fejtegetések felől válik érthetővé Foucault arra vonatkozó kérdése, hogy mit jelent örömet lelni magunkban, hogy lehetséges-e örömforrásként tekinteni önmagunkra. A gondolkodás ereje és kísérletező kedve révén Foucault egy olyan mezőt próbál kirajzolni előttünk, amely ahelyett, hogy, egyfajta határátlépésként, önmagunkon túlra helyezné és az önmagunkon való felülemelkedésben látná az igazi öröm forrását, megpróbálja elképzelni azt a helyzetet, amelyben az ember az öröm forrását keresve saját léte és lénye határain belül marad. Mi van akkor, ha az igazi öröm nem önmagunkon túl, hanem önmagunkban lelhető fel? Szabad-e ebbe, akár kísérletként, próbaként belegondolni? Másfelől: ki mondja meg, hogy a gondolkodás területén mit szabad és mit nem? Miért tűnik azonnal dendizmusnak, nárcizmusnak, nihilizmusnak vagy akár csak immorálisnak az a gondolat, hogy az ember öröme lelhető önmaga léte mélyén, saját magában? Milyen stratégiák, megfontolások, hitek, meggyőződések, akaratok és vágyak működnek ennek a – többek között Hadot által is példaadó módon képviselt – rosszallásnak a mélyén? Foucault elkezd játszani egy nagy múltú hagyománnyal, és láthatóan örömet leli ebben a játékban; de a felvetésnek, hogy az ember talán örömforrássá lehet önmaga számára, nem is csak a tartalma, hanem egyben a formája az, ami igazán figyelemreméltó, az a szókratészi, tehát ironikus bátorság, amellyel, a keresett igazság nevében, egyszerűen félretolja az öröm kérdésére már létező és régóta elfogadott, evidensnek tekintett filozófiai válaszokat; talán csak azért, hogy más perspektívából pillanthasson és kérdezhessen rá az emberi jelenség problémájára.

Hiszen, mint Daniele Lorenzini rámutatott, az Hadot és a Foucault közötti igazi különbség nem is feltétlenül abban áll, hogy az öröm forrása bennem vagy önmagamon túl van, hanem abban, hogy, mint Hadot írja, az örömet, amely eleve, időtlenül létezik mintegy magamon túl, meg kell lelnem és fel kell fedeznem, vagy pedig, mint Foucault állítja, magamnak kell megteremttem itt és most, a magam idejében<sup>33</sup>. Létezik-e, mint Plótinosz gondolta vagy remélte, a világ alapjaként, eredeteként és végső céljaként, egy örök Jóság, amelyből forrásként buzog elő nap mint nap mindaz, amiből élek, táplálkozom és amiben örömet lelhetek? Vagy inkább az a valóság, hogy nap mint nap nekem magamnak kell megteremtennem létem örömforrásait, mégpedig éppen azáltal, hogy mindenekelőtt képessé válok birtokba venni önmagamot és örömforrássá lenni magam számára? Ez az az alternatíva, amelyet Foucault a perspektívaváltás vagy a filozófiai képzeletgyakorlat és problematizáció során játékba hoz, és amellyel szembesít minket; de nem biztos, hogy ezekre az egymástól egyébként valóban különböző kijelentésekre vagy inkább meggyőződésekre és hitvallásokra feltétlenül egymást kizáró ellentétekként kell gondolnunk. Jobban belegondolva nem inkább egymást kiegészítő és egymást feltételező kijelentésekkel állunk-e szemben?

Ugyanakkor nemcsak játékról van persze szó, módszerről és interpretációról, nemcsak képzeletgyakorlatról és perspektívaváltásról. Egyrészt azért nem, mert Foucault nyilvánvalóan egy bizonyos értelemben egészen mindennapi tapasztalatról beszél. Hivatalos és szociális énünk talán felháborodik a tisztán önmagunkban rejlő élvezet vagy gyönyörűség gondolatán – amint komolyabban belegondolnánk Foucault felvetésébe, már szinte halljuk is a lelkünk mélyén a moralisták panaszszavát és kérdéseit: hogyan is képzelhetnénk el önmaga élvezetébe

<sup>33</sup> *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Vrin, Paris, 2015, 231.

merülve egy fontos közhivatali betöltő személyt, egy igazgatót, egy minisztert, egy államtanácsost, egy családapát vagy családanyát, fociban egy csapatjátékost, egy munkájában mások és maga felé felelősségteljesen viselkedő embert? Hétköznapi életünkből ugyanakkor, remélhetőleg, nagyon is jól ismertek azok a momentumok, amelyek során valósággal elmerülünk önmön létünk élvezetében, amikor úgy tűnik: az ember valóban szinte végtelen örömforrássá válhat saját maga számára. Gondoljunk például arra az élvezetre, amelyet abban lelünk meg, ahogyan valakit magunknál is jobban szeretünk, egészen függetlenül attól, hogy szeretetünk működőképes-e a hétköznapi valóság keretein belül vagy hogy szeretetünk viszonzott szeretet-e, vagy akár arra, ahogyan magányos hegyi sétánk, tengerben való fürdésünk, városban való céltalan kószálásunk során boldogan és mindent feledve beleilleszkedünk a körülöttünk levő tájba, tengerbe, metropoliszba, mintha egy pillanatra az egész csak ezért a pillanatért volna, azért, hogy körülöleljen minket. A tengerpartot járó kisgyerek, akit Pilinszky megidéz, Kosztolányi Marcus Aurelius vagy akár Szentkuthy extatikus, barokk önszeretete nem valami hasonló tapasztalatot közvetít-e? Foucault belátása vagy felvetése ehhez a nem hivatalos énünkhöz szól, nem feltétlenül azért, hogy lázadásra bírjon bennünket, hanem egyszerűen azért, hogy kitapintsa ennek az örömméretnek a valóságát vagy lehetőségét is bennünk.

Foucault felvetése másrészt azért sem tűnik pusztán játéknak, mert alapja és kiindulópontja, mint már utaltam rá, nem az öröm maga, hanem önmagam birtoklásának képessége. Amit szigorú és minden játékoságtól mentes, már-már azt mondanám: humortalan kritikája kifejtése közben Hadot nem vesz észre, az az, hogy Foucault szemében az öröm és az élvezet nem önmagában való cél, hanem pusztán következménye önmagam birtoklásának vagy birtokbavételének, az önmagamhoz való „megtérésnek”, ráadásul még csak nem is az egyedüli következmény: önmagam birtoklásának több lehetséges következménye is van, az egyik az önmagamban rejlő és megtalált öröm, a másik a barátságban rejlő öröm, a harmadik a rászorulókat iránti segítségnyújtásban rejlő öröm, akiknek éppen azért tudok segíteni, mert önmagam birtokában vagyok. Nem véletlen, hogy rögtön azután, hogy Seneca nyomán kifejtette az önélvezet esztétikájának antik és modern gondolatát, Foucault kijelenti: „Attól a pillanattól fogva – és ez szintén nagyon fontos aspektusa a szuverén élet általános antik felfogásának – és éppen azáltal azonban, hogy a szuverén élet az ember önmagához fűződő viszonya és önmagában meglett öröme, ugyanez az élet egyben a másikkal és a másokhoz fűződő viszonyra alapozza vagy nyitja meg önmagát.”<sup>34</sup> Hadot viszont, az önélvezet történeti és filozófiai jellegű kritikájával párhuzamosan pontosan azt kárhoztatja Foucault-ban, hogy annyira elmerül önmagában, hogy elveszíti kapcsolatát a világgal: „»Minden elveszett, mondta Médeia, egyvalami maradt: én magam.«”<sup>35</sup> – idézi fel kritikusan Veyne Foucault-tanulmányát a maga Foucault-ról szóló írásában, egyik interjújában pedig úgy fogalmaz: Foucault elmélete azért téves, mert az öngondozás nem meríti ki a filozófia lényegét, a „soui de soi”, az öngondozás mellett szükséges a „soui des autres et du monde”, vagyis mások és a világ gondozása is<sup>36</sup>.

De valóban hiányzik-e a másokkal való törődés eszméje Foucault létezésesztétikájából? Foucault és Hadot „vitájának” szentelt tanulmányában Laura Cremonesi például azt állítja,

---

<sup>34</sup> *Le courage de la vérité*, i.m., 249.

<sup>35</sup> *A lélek iskolája*, i.m., 281.

<sup>36</sup> Lásd Martin Legros Pierre Hadot-val készített interjúját: Pierre Hadot: „Face au ciel étoilé, j’ai vraiment éprouvé le sentiment brut de mon existence”, [http://www.philomag.com/les-idees/entretiens/pierre-hadot-face-au-ciel-etoile-jai-vraiment-eprouve-le-sentiment-brut-de-mon](http://www.philomag.com/les-idees/entretiens/pierre-hadot-face-au-ciel-etoile-jai-vraiment-eprouve-le-sentiment-brut-de-mon-utolsó-letöltés-dátuma-2017-február-5), utolsó letöltés dátuma 2017. február 5.

hogy míg Hadot-nál az antik lelkigyakorlatok felelevenítésének és az egyetemesség gyakorlásának végső soron kizárólag etikai célja van, addig Foucault-nál ez az etikai cél nyilvánvalóan összefonódik a puszta etikain túlmutató, politikai célokkal<sup>37</sup>, ami azt is jelenti, hogy az élvezet, amelyet önmagunkban lelünk, sajátos módon közösségi és közösségépítő elvként működik, és annak részévé válik, amit Foucault „önmagunk politikájának” nevez: „Talán a mi problémánk ma abban áll, hogy felfedezzük: énünk nem más, mint a történelem során létrejött bizonyos technológiák történeti megfelelője. Talán a mi problémánk ma az, hogy meg kell változtatnunk ezeket a technológiákat. És innen nézve korunk egyik legalapvetőbb politikai problémája, a szó legnemesebb értelmében, nem más, mint önmagunk politikája.”<sup>38</sup> Egészen ironikus belegondolni, hogy az önélvezet esztétikáját és etikáját kidolgozó Foucault politikai értelemben talán jóval közösségelvűbb és közösségépítőbb elméletet alkotott meg, mint az önélvezet foucault-i felvetését éppen a közösséget és a közösségi, az individuálison messze túlmutató, „egyetemes” gondolkodásmódot szenvedélyesen – többek között éppen Foucault dendizmusától – óvó Pierre Hadot<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Pierre Hadot and Michel Foucault on *Spiritual Exercises: Transforming the Self, Transforming the Present*, in *Foucault and the History of our Present*, szerk. S. Fuggle, Y. Lanci és M. Tazzioli, Palgrave Macmillan, New York, 2015, 207.

<sup>38</sup> M. Foucault: *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, Paris, 2013, 90.

<sup>39</sup> A tanulmány a Bolyai János kutatói ösztöndíj (MTA) támogatásával készült.