

GEOFILOZÓFIA, AVAGY GEOTEOLÓGIA? VILÁG, FÖLD ÉS GLÓBUSZ HEGEL, NIETZSCHE ÉS ROSENZWEIG FILOZÓFIÁJÁBAN

NYÍRŐ MIKLÓS

A világ-föld-glóbusz fogalmaknak a címben említett szerzők általi megközelítéseit a politikai vagy a történetfilozófia körébe szokás sorolni. A neves amerikai Nietzsche-kutató, Gary Shapiro viszont egy sajátos – s igen érdekesítő – szempontból, ti. a Deleuze és Guattari által körvonalazott geofilozófia terminusait szem előtt tartva tárgyalja azokat.¹ Mindazonáltal magam alább a teológiai vonatkozásokra igyekszem rákérdezni, hiszen azok a legtöbb történetfilozófiai eszme tekintetében a diszciplína megszületésétől kezdve meghatározónak mondhatók.² Noha ez a megközelítés idegennek tűnhet a „geofilozófiát” illetően, feltevésem éppen az, hogy „a” világ, „a” föld és „a” glóbusz fogalmi az említett szerzőknél egyaránt valamiféle ontoteológiai perspektíva keretében bontakoztak ki. Ennek igazolásául először azokat a „horizontképző elveket” igyekszem felkutatni, melyek keretében e három fogalom a szóban forgó szerzőknél körvonalazódott (I). Azzal, hogy felmutatom ezen elveket – s miként állítani szeretném, azok „teológiai” jellegét –, korántsem egy efféle teologizáló vonulat megőrzésének a kívánatosságát szeretném hangsúlyozni. Éppen ellenkezőleg: szándékom inkább az, hogy kidomborítsam a geofilozófiai megközelítés hallgatólagos teológiai terheltségét. Ezt a messianizmus Jacob Taubes által nyújtott tipológiájának, valamint Derrida és Heidegger néhány vonatkozó elgondolásának az értelmezése mentén igyekszem vázolni (II).

Teológiai vonatkozások Hegel, Nietzsche és Rosenzweig nézeteiben

A „világ” hegeli fogalma – miként Hegel dialektikája, s így egész rendszere is – nem kis mértékben adósa annak, ahogyan a fiatal Hegel Jézus alakját és történelmi szerepét interpretálja. Noha e tényállás Hegel ifjúkori írásaiból egyértelműen kiolvasható, igazolása végett most Jacob Taubes összegzéséhez fordulok, aki *Hegel dialektikája* címmel kifejezetten a jelzett összefüggés szempontjából vizsgálja Hegel korai munkáit. Taubes itt többek közt azt hangsúlyozza, hogy a „német idealizmusban Kant jelenti az Ószövetséget, Hegel az Újszövetséget”. Miközben ugyanis „Kant kötelességtörvényét az ószövetségi törvénnyel azonosítja [...] saját rendszerét Hegel szigorúan az Újszövetségből [...] igyekszik levezetni”.³ A kanti mo-

¹ SHAPIRO 2015; DELEUZE–GUATTARI 1994, 85–116.

² Vö. LÖWITZ 1996.

³ TAUBES 2004/a, 200–201.

rálfilozófiát – közelebből a kötelesség és hajlam kanti szembeállítását – bírálva Hegel arra mutat rá, hogy Jézus személyében és tanításában a kanti moralitás meghaladásának paradigmikus esetét kell látnunk. A szeretet ugyanis magának az egyetemes törvénynek a megtestesülése – vagyis e törvénynek és a szubjektum partikuláris hajlamainak az egysége –, s ennyiben a törvény szeretet általi beteljesülése egyúttal formája általánosságának – a törvény mint olyan „pozitivitásának” – a megszüntetését is maga után vonja. A szeretetben „a vonzalom és törvény egysége érvényesül, [s ez] olyan szintézis – írja Hegel –, melyben a törvény [...] az általánosságát, a szubjektum pedig ugyanígy a különösségét veszíti el – s mindketten a szembenállásukat”.⁴

A szeretet nem ismer határokat; korlátlan hatalma pedig az egyedüli, amely képes meghaladni bármely „pozitivitást”, minden megmerevedett elkülönülést. Hegel számára még nem lehet kétséges, hogy ennek a szeretetnek a „szubsztanciája” Isten. Isten végtelensége azonban nem a határtalanságban – a hegeli „rossz végtelenben” – rejlik, hanem inkább a *beteljesülésnek (Vollendung)* mint önmagába való visszatérésnek a végtelensége. Ez a „jó végtelen” az Abszolútum „mássálevésének önmagával való közvetítése” révén valósul meg.⁵ E közvetítés pedig a szeretet műve, mivel „a szeretetben maga az élet van mint önmaga megkettőződése és egysége; az élet kifejeletlen egységből indult ki, és az egyesítő összekapcsolódás révén bejárta a kört a kiteljesedett egységig”.⁶ Ennyiben a hegeli rendszer az isteni Szeretet önbeteljesítésének a filozófiája, s így Hegel önazonosságról alkotott fogalma – mint amely az identitás és nem identitás azonossága – végső soron „a szeretet metafizikájának” egy fajtájából származik, abból, amely Isten *önmagát elsajátító szeretetének* az eszméjén alapszik.

Mármost az antiteológiai vonulat Nietzsche műveiben éppen eléggé kifejezett. A gondolat, miszerint nem az ember Isten teremtménye, hanem fordítva, már *A tragédia születése* című műnek is egyik alapmotívumát képezi: „Hogy élni tudjanak, ezért kellett a görögöknek mélységes kényszerből megteremteniük isteneiket.”⁷ Mindazonáltal „Isten halála” egy bizonyos alternatíva elé állítja az emberiséget: „Ideje, hogy az ember célt tűzzön maga elé [s] elvesse legmagasztosabb reménységének magvát” – hirdeti Nietzsche Zarathustrája.⁸ Miután nyilvánvalóvá válik az ember számára, hogy csakis magára hagyatkozhat, azzal szembeül, hogy vagy valami önmagán túlmutatóvá, azaz *Übermensch*-sé lesz, vagy pedig „utolsó emberként” éli majd életét. A döntő különbség, melyet e két típus életvitele és moralitása tekintetében Nietzsche felmutat, úgy tűnik, a következőkben rejlik. Az *Übermensch* tudatában van a benne lakozó „*creator spiritus*”-nak és továbbra is gyakorolja ezt „az emberben honoló istenformáló erőt” – hiszen eljött az idő, hogy úgyszólván önmagára irányulóan fejtsse ki az ember a képességet, mely révén valaha isteneket

⁴ HEGEL 1907, 268; idézi TAUBES 2004/a, 203.

⁵ HEGEL 1979, 17.

⁶ HEGEL 1982, 118.

⁷ NIETZSCHE 1986, 44.

⁸ NIETZSCHE 2004, 18, 22.

volt képes teremteni.⁹ Az utolsó ember azonban megtagadja ezt a benne lakozó erőt: „Mi az, hogy teremtés? Mi az, hogy vágy? [...] – így kérdezősködik az utolsó ember, és vaksin pislog.”¹⁰ Látható tehát, hogy miközben Nietzsche leleplezni igyekszik mindent, ami az ember evilági életének teológiai értelmezéseiből maradt vissza, aközben távolról sem veti el magát azt a – korábban isteninek, most azonban már emberinek tekintett – *teremtő erőt vagy szellemet*, melyből minden teológia a maga legbensőbb motivációját nyeri. Nietzsche folyvást azt hangsúlyozza, hogy az ember nagysága egy efféle – általa végső soron a „hatalom akarásaként” értelmezett – teremtő szellemben rejlik, s hogy ehhez kell hűnek maradnunk.

Ez az elemi spirituális erő azonban több tekintetben is hasonlónak mutatkozik ahhoz, amiként Hegel a Világszellemet jellemzi. Az utóbbinál isteni, Nietzschénél dedivinizált formában ugyan, de mindketten egy végső teremtő erőre vezetnek vissza minden létezőt. Ám maga az az alapvető struktúra is analógiát mutat, ahogyan a Világszellem, illetve a hatalom akarása kibontakozik. Miként arról „a szellem három metamorfózisának” (teve, oroszlán és gyermek) a nietzschei leírása is tanúskodik,¹¹ a „szellem” – noha nem dialektikusan, mégis – teleologikus módon, a szabad és kiteljesült önazonosság kiépülését célozva fejt ki önmagát. E metamorfózisok is egyfajta – kvázi hegeliánus – beteljesülésben csúcsosodnak ki. Míg Hegelnél ez a világszellem öntudatra emelkedéseként valósul meg, Nietzschénél abban a korlátozatlan spontaneitásban kell megtestesülnie, amely az *Übermensch*-t szimbolizáló, „gyermekké” vált individuumnak a legfőbb jellemzője.

Igaz ugyan, hogy az a politika, amelyet a „szellem” nietzschei teleológiája megkövetel, a földet benépesítő mobil és nomadikus sokaság irányába mutathat – miként Shapiro is rámutat –, s ennyiben az szétfeszíteni látszik a monarchikus állam kereteit, mely pedig Hegel történelemfilozófiájának egyik alapvető kategóriája. Hangsúlyozandó azonban, hogy a nietzschei nomadizmus nem összeegyeztethetetlen a kasztrendszer valamely formájával (mely utóbbira Nietzsche utal műveiben).¹² Ennél is fontosabb azonban, hogy a pszichológiai struktúrának, melyből a gyermek spontaneitása fakad, nem annyira anarchikus, mint inkább monarchikus formát kell öltenie: az nem egyszerűen „szabad szétszórtság”, hanem a szellem verejtékes metamorfózisának eredménye. Egyetlen akaratnak kell uralkodnia az akaratok pluralitása fölött, hogy a nietzschei spontaneitás lehetséges legyen.

Egy olyan olvasat lehetőségét szeretném tehát megnyitni, mely szerint a hatalom akarásának nietzschei eszméje nem is áll oly messze az önmagát elsajátító szeretet – Hegelnél még az Abszolútumnak tulajdonított – fogalmától. Eszerint az *Übermensch* filozófiája az *önszereteten alapuló teleologikus isteni önelsajátítás képletének inverziója*, dedivinizált változata. Ami a következményeket illeti, Isten halálának a tapasztalatát követően *télosszá* az a szinte „istenített”, minden meghasonlottságon túli, szuverén emberi individuum lép elő, akiről az *Adalék a morál*

⁹ NIETZSCHE 2005, 31.

¹⁰ NIETZSCHE 2004, 23.

¹¹ NIETZSCHE 2004, 31–33.

¹² Vö. NIETZSCHE 2005, 101; NIETZSCHE 2002, 91–92, 322, 402, 411.

genealógiájához című mű mint „csak önmagához hasonlít[ó], autonóm, erkölcs fölötti egyén”-ről beszél;¹³ a szakadék (*Abgrund*) pedig, melyben e *téloszt* realizálni kell, az az „önmagam” (*Selbst*), amelyet áthat a dekadencia. Mivel azonban a hegeli Világszellem önmagának való abszolút jelenléte sem őrizhető meg az emberi temporalitás összefüggésében, ezért annak úgyszólván „szét kell feszülnie”, s az idő három extázisának ama körkörös egészévé kell zárulnia, amelyről az „Ugyanannak az Örök Visszatérését” meghirdető nietzschei tan tanúskodik. Nietzsche projektje ennyiben egy dedivinizált hegeli eszkatológiára emlékeztet. Eközben pedig *maga az inverzió az, ami az evilági földet megpillanthatóvá teszi* – ám a nietzschei föld egyesítését ugyanaz a fajta *önszeretet* hivatott végbevinni, amely Hegel történelemfilozófiájának is a végső elve.

Miként Nietzsche, úgy Rosenzweig is úgy vélte, hogy az emberi individuum partikuláris nézőpontjának a spekulatív-hegeliánus meghaladása nem kívánatos. Rosenzweig kiváltképp azt hangsúlyozza, hogy vegyük komolyan az isteni kinyilatkoztatás eszméjét. Ez szerinte egyszerre foglalja magában Isten önkinyilatkoztatását, és Isten transzcendens függetlenségét. Ez utóbbi azonban annyit tesz, hogy nem csupán Istennek, de a világ dolgainak és az emberi lényeknek is redukálhatatlan függetlenséget kell tulajdonítanunk. A valóság e komponensei tehát korántsem lényegileg Egyek. Inkább temporális viszonyokban állnak egymással, ahogyan azokról tényleges tapasztalataink tanúskodnak. Ahelyett tehát, hogy a partikularitások aktuális tapasztalatát a *jelen* valamiféle spirituális egységében oldanánk fel Hegel módjára, az egységet a *jövőben* kell elgondolni.

Az individuum és az őt körülvevő világ közti kibékülés ennyiben egyáltalán nem ragadható meg az egyén partikuláris szellemének Isten abszolút jelenlévőségében való intellektuális „újjászületéseként”. Noha e kibékülés Rosenzweig szerint is a történelem célját alkotja, az szükségképpen elhalasztódik. Egefélől azonban meg van előlegezve abban a formában, ahogyan az a zsidóság elszigetelt közösségi életében tapasztalható. Másfelől viszont az átfogó aktualizálódás folyamatában is van – éppen a történelem révén, melyben Rosenzweig az egység ama megváltó realizálását véli látni, amely a keresztény szeretet munkája.

A szeretet tehát Rosenzweig szemében is a történelem princípiumát alkotja, még ha valamiféle „csel” révén is, miként Hegelnél. Az egyetemes szeretet abszolút jelene (Hegel) azonban temporális dimenzióira hullik szét, melyeket a jövőbeni egység ígérete, az önmaga számára jelen lévő partikuláris én, valamint az a már mindig is adott *hely* alkotják, ahol az ígéretnek be kell teljesülnie. A történelem eszerint egy abszolút és a megváltás ígéretét magában rejtő röppálya mentén halad. E röppálya pedig a *glóbusz* egységének *fokozatos* megvalósulása irányába mutat, ahol is a végcél a határoknélküliség – a „határtalanság [...] a föld végső célja marad”, a „föld egysége a történések hajtóereje”.¹⁴ E röppálya irányát Istennek az emberi lényekhez való viszonya létesíti, illetve garantálja. A kinyilatkoztatás

¹³ NIETZSCHE 1996, 62.

¹⁴ ROSENZWEIG 1984, 313, 314; idézi SHAPIRO 2015, 329, 331.

nyújtja tehát az orientációt, ez tudósít bennünket, embereket mindkettőről: a létezők három alapvető fajtája közti *viszonylatok röppályájáról*, mely a teremtéstől a megváltásig ível, de annak a partikuláris szubjektumnak a *helyéről* és hivatásáról is, aki e röppályában áll.

Hegel, Nietzsche és Rosenzweig megfontolásaiban a világ, föld, illetve glóbusz fogalmai egyaránt valamely evilági „egész” avagy „totalitás” eszméjét hivatottak megragadni. Gondolatkísérletem egyik alapmotívuma viszont az, hogy *totalitás csak egy olyan egyesítő princípium révén körvonalazódhat, amely magában foglalja a végtelenség valamely ideáját*, s továbbá, hogy *az egyesítés „alapjára” (Grund), vagyis az „egyesítendőre” vonatkozó különböző elgondolások szükségképpen az egyesítő elv korrelátumai, annak a horizontjában fogalmazódnak meg.* Miként igyekeztem rámutatni, a történelem végső mozgatóelvének elgondolási módja nem csupán Hegel és Rosenzweig, de Nietzsche esetében is (kvázi) teológiai jellegű. Mi több, mindhárman teleologikus módon írják le e mozgatóelv kifejlését. Hegellel ellentétben azonban Nietzschénél és Rosenzweignél a történelem teleológiája kontingens, ami az emberi ágenciát előtérbe állító de-divinizációnak (Nietzsche), illetve relacionalizmusnak (Rosenzweig) tudható be. Az egységesítés elvének alapvetően két formájával van dolgunk tehát: az vagy az *önmaga elsajátítására* irányuló isteni szeretet, illetve emberi akarat munkája, vagy egy *individuumok közötti*, redukálhatatlanul relacionalista szeretet műve. Az ezen *egységesítő princípiumok korrelátumaiként körvonalazódó „alap” eszméje* így a következőképpen alakul: az alap megszüntetve megőrződik (*ist aufgehoben*) az isteni önszeretet végtelenségében (Hegel); akként értelmeződik, mint amely az emberi akarat végtelenségének van kitéve (Nietzsche); illetve olyan véges helyként jelenik meg, amely az emberek és Isten *közti* végtelen szeretet révén válik felfedetté (Rosenzweig).

A messianizmus tipológiája, meghaladási kísérletei – és a geofilozófia

A különbségek, melyeket e történelemtudományi megközelítések közt jeleztünk, jól illeszkednek abba a tipológiába, amelyet az ábrahámiai messianizmus eszmetörténeti alakzatainak Jacob Taubes által nyújtott leírásából kivonatolhatunk. *Martin Buber és a történelemtudomány* című írásában Taubes először összegzi, majd bírálja és továbbfejleszti a megkülönböztetést, amelyet Buber a történelem apokaliptikus, illetve profetikus tapasztalásmódjai közt tesz. Ezekben Buber szerint

„közös a valamennyi létező elmúlt, jelenlegi és jövőbeli történetének Urába vetett hit; mindkettő bizonyos az Ő arra irányuló akaratában, hogy teremtményének üdvözülést ajándékozzon; de hogy miképpen ad hírt magáról ez az akarat ama súlyos pillanatban, amikor a beszélő szól, s hogy milyen kapcsolatban van e pillanat az eljövendővel, abban lényegesen különbözik a profetikus és az apokaliptikus üzenet”.¹⁵

¹⁵ Idézi TAUBES 2004/b, 300–301.

E megkülönböztetés azt hangsúlyozza, hogy miközben az apokaliptikusok esetében nem beszélhetünk valóban történelmi jövőről – amennyiben számukra „minden előre eldöntetett, [s] nem lehetséges a történelmi eseményekben bekövetkező, az emberből [...] kiinduló fordulat” –, aközben a prófétai messianizmus mindenkor az Isten és ember közti dialogikusság megőrzésével s így valamely nyitott alternatíva jegyében szól, hiszen „a jövő nem eleve meghatározott”.¹⁶ Miként Taubes rámutat, „Buber a zsidó messianizmust állítja szembe a keresztény eszkatológiával”, esetében „a messianisztikus *remény* egy fajtája néz farkasszemet a messianisztikus *beteljesedés* egy fajtájával”.¹⁷

Az emberi cselekvésnek mint a megváltás ügynökének buberi hangsúlyozásával szemben viszont Taubes arra utal, hogy „a későbbi apokaliptikus irodalomban az alternativitás egy merőben új formája”, egy *bensővé tett alternativitás* fogalmazódik meg. Ez ugyan

„a történelem menetét rögzítettként és előre elrendeltként fogadja el”, ám ez „az apokaliptikus közösségekben és csoportokban váratlan aktivizmust szabadít föl. [...] Az apokaliptikus »kell« nem a szükségszerűségnek abból a fajtájából való, amely a semleges természeti törvények jellemzője. Az apokaliptikus »kell« a történelem végének intenzív megelőlegezését jelenti a hit aktualitásában.”¹⁸

Taubes számadásában így az ábrahामी messianizmus három alakzata rajzolódik ki. Az első az apokaliptika ama formája, amely a messianisztikus beteljesedésnek az eleve elrendelt voltát hirdeti, s így a történelmi jövőt zártként vázolja, kioltva ezzel az emberi ágencia jelentőségét – ahogyan azt Hegel eszkatológiájában is láthatjuk. Az apokaliptika másik típusa ugyancsak a történelem eleve elrendelt menetébe veti a hitét, az embereket azonban egy sürgető alternatíva előtt állóként, s ezért alapvetően két csoportra osztva látja: lesznek olyanok, akik felismerik a szükségszerűen készülődő Újat – ami pedig „megerősít[i] a történelem céljának útjában álló akadályok leküzdésének eltökéltségét” –,¹⁹ illetve lesznek, akik nem ismerik föl azt, vagy elzárkóznak a történelemben feltörő Új elől. Úgy vélem, különösen a bensővé tett alternativitás itt hangsúlyozott mozzanatában nem nehéz felismerni a Nietzsche által meghirdetett világhelyzet jegyeit. A harmadik típus a Buber által is képviselt profetikus remény alakzata, amely megőrzi a történelmi jövő nyitottságát, s az emberi ágenciának az Új történelmi fellépését illető jelentőségét hirdeti. Rosenzweig nézetei csak részben sorolhatók ez utóbbi alakzat rubrikája alá, amennyiben a történelem röppályájáról alkotott elgondolása egyszerre támaszkodik a messianisztikus remény, valamint a kinyilatkoztatásra hivatkozó eszkatologikus tudás mozzanatára. Mindazonáltal az határozottan kirajzolódni látszik, hogy annak men-

¹⁶ Idézi TAUBES 2004/b, 301–302.

¹⁷ TAUBES 2004/b, 306.

¹⁸ TAUBES 2004/b, 307–308.

¹⁹ TAUBES 2004/b, 309.

tén, amiként különbséget tehetünk a teológiai eszmék fényében artikulálódó történelemfelfogások – szükségszerű, illetve kontingens módon elgondolt, de egyaránt – eszkatologikus típusai, valamint profetikai alakzatai közt, úgy különbséget tehetünk e megközelítésekben az „alapra” vonatkozó – s ennyiben „geofilozófiai” jelentőséggel felruházható – eszmék ezeknek megfelelő eszkatologikus, illetve profetikai típusai közt is.

E ponton két olyan szerzőre szeretnék hivatkozni, akik a történelemfilozófia hagyományos-teologizáló megközelítését meghaladni igyekeztek, s így *ellenpéldaként* vehetnek fényt a geofilozófiai törekvés egészére. Egyrészt Derrida dekonstruktivizmusára gondolok, mely – kifejezett módon legalábbis a *Marx kísértetei* című kötet óta – a messianizmus sajátos formájaként érti magát. Másrészt a kései Heidegger egyes megfontolásaira utalnék, akinek a „projektje a *Sein und Zeit* után [...] arra irányult – írja maga Derrida –, hogy a világot és a világban-benne-létet megszabadítsa görög és keresztény előfeltevéseitől”.²⁰

A világ és a föld fogalmainak a tematizálására a kései Heidegger kifejezetten a tényleges élet végessége és fakticitása mellett kitarva, s ezzel a hagyományos onto-teo-lógiák végtelenségmetafizikájának a horizontját maga mögött hagyva tett kísérletet. A heideggeri számadásban sem a világ, sem pedig a föld nem olyasvalami, amiről módunkban állna tárgyi, objektív képzetet alkotni. „A világ az örökön nem tárgyi”; a „föld az, ami lényegszerűen magát elrejtő”.²¹ Továbbá, e megközelítésben a világ és a föld lényegszerűen egymásra utalt marad, oly módon, hogy az ember feltárult világban-benne-léte számára a világot hordozó alap, vagyis a föld csakis mint magát lényegileg megvonó, mint elrejtőzködő adódhat.

„A világ az egyszerű és lényegi döntések tág pályáinak felnyíló nyitottsága egy történelmi nép sorsában. A föld az állandóan elrejtelkedő és ily módon elrejtő semmire sem szoruló előjötté. A világ és a föld lényegszerűen különböznek egymástól és mégsem különülnek el sohasem. A világ alapja a föld, a föld meg áthatja a világot.” A föld lényege „csak úgy lepleződik le, ahogy a föld átjárja a világot, azaz a kettő szembesülésében”.²²

Világ és föld ezen „vitáját” Heidegger továbbá egy olyan „történésből” eredezteti, mely az igazságnak mint el-nem-rejtettségnak a kiharcolásaként, közelebbről a létezésben zajló világlásnak és elrejtésnek az ősvitájaként megy végbe.²³ Az ősvitának ez az eszméje azonban, melyet mint *eredeti, ugyanakkor mediális értelmű történést* kell érteni, *előbe vág az ágencia bármiféle képzetének* – legyen az isteni, vagy éppen emberi.

Mármost a fakticitásra irányuló heideggeri megközelítéssel szemben Derrida kiindulópontját egy olyasfajta „politikai imperatívusz” képezi, amely a történelem egésze iránti felelősségből, „a még meg nem születettek vagy a már halottak fantomjai iránt” táplált igazságszeretetből fakad. Ez egyáltalán nem a fakticitás kiin-

²⁰ DERRIDA 2009, 27.

²¹ HEIDEGGER 2006, 72, 76.

²² HEIDEGGER 2006, 78, 107.

²³ HEIDEGGER 2006, 87. skk.

dulópontja, hanem egy olyan igazságosság igénye, amely „az életet túlvi[szi] a jelenlévő élet [...] ontológiai ténylegességén [s] lehetősége jóelőre szétválasztja vagy megbontja az élő jelen, s ugyanígy minden ténylegesség önmagával való azonosságát”.²⁴ Az identitás ezen „önmagától-különböző-azonosságként” megragadott eszméje azonban nem csupán a differencia ontológiai elgondolásának heideggeri kísérletével áll szemben. Az ennél is élesebben határolódik el mind a különbözőséget önmagába felemelő, mind pedig az a felett uralkodó önazonosság hegeli, illetve nietzschei eszméitől, lévén mindkettő valamiféle „önazonosság-a-különbözőségben”. Ám a magától elkülönülő identitásnak a fogalma nem csupán Derrida olyan központi témáiban ismerhető fel, mint például a vendégszeretet vagy az ajándék stb., de a szeretet relacionalitásának Rosenzweig-féle eszméjében is. Ez utóbbi elgondolásával összevetve azonban Derrida egy alapvetően újszerű, további lépést is tesz. Walter Benjaminhoz kapcsolódva ugyanis *Derrida dedivinizálja a messianizmus hagyományos alakzatait*. Azzal, hogy mindvégig az igazságosság egy lényegileg transzontológiai, egyúttal dekonstruálhatatlan eszméjét tartja szem előtt, Derrida egy tisztán strukturális, azaz „minden dogmatikától, sőt minden metafizikai-vallási meghatározottságtól, minden *messianizmustól*” megszabadított, de továbbra is ígéretjellegű, tehát messiási mozzanatra hivatkozik.²⁵ E messiásinak „az emancipáció ígéretének bizonyos tapasztalata” szolgál alapjául, s nem más, mint „egy messianizmus nélküli messiási formalitása” – melyet mindenekelőtt az legitimál, hogy egy efféle mozzanat „már mindig is hat magában a történelemben, amennyiben valamennyi nemzedék felruházza vele az utódait, akiket vár”.²⁶

Ez az elgondolás eleve kizárja bármiféle onto-teo-lógiai képzet igénybevételét. Így például a történelemben Rosenzweig szerint még érvényre jutó valamiféle „csel”, illetve *telosz* képzetei Derrida számára egyaránt elfogadhatatlanok. Nem más, mint a „jövő” fogalma forog itt kockán. Rosenzweig orientációja egy feltáru-ló, hiszen megelőlegezett jövőt tart szem előtt, s a történelemre vonatkozó elgondolása még teleologikus. Ezzel szemben a jövő Derrida számára lényegileg előrelát-hatatlan „események” sorozata marad, ami viszont azt a követelményt támasztja velünk szemben, hogy az eddigieknél radikálisabban nyíljunk meg annak a jövőnek (*l'avenir*) az irányában, melynek – az *à venir* értelmében – „jönnie kell”. A minden ténylegesen eljövő esemény abszolút jövőjére való effajta nyitottságot azonban nem valamiféle fatalizmus, hanem az igazságosság ama dekonstruálhatatlan követelménye melletti kitartás teszi lehetővé, mely követelmény a „messiási” ígéret tartalmát alkotja, a dekonstruktív munkát pedig szűnhetetlen feladatként állítja minden jövőbeni generáció elé.

Vélhetően ezért, vagyis a ténylegességeket mindig is a dekonstruktív impulzus fényébe állító megközelítés miatt van az, hogy Derrida nem bízik az olyan fogal-makban, mint amilyen „a” világ, „a” föld vagy „a” glóbusz. Így a jelenkori fejle-mények kapcsán is előnyben részesíti azt, hogy a mondializáció folyamatáról, ne

²⁴ DERRIDA 1995, 40, 8–10.

²⁵ DERRIDA 1995, 98–99.

²⁶ DERRIDA 1995, 69, 65.

pedig globalizációról beszéljünk, ugyanis: „a világ [*monde*] nem univerzum, nem a föld vagy a földi glóbusz, nem is a *kozmosz*”.²⁷ A mondializáció „humanizáció akar lenni” – hangsúlyozza Derrida –, amennyiben „az ember, az ember sajátja, az ember joga, az ember emberisége elleni büntett fogalma szervezi ezt a mondializációt”.²⁸ A világ fogalma tehát továbbra is szorosan összefügg az embermivolttal. Másfelől viszont a mondializáció mindannak a mondializációja kell legyen, amely nem *Mundus* – vagyis amely abban az értelemben képezi e humanizáció „alapját”, hogy szünhetetlenül igényli önnön mondializációját. Az „alap”, ha a messiási ígéret perspektívájából vesszük tekintetbe, „önmagában véve” épp úgy meghatároz(hat)atlan kell maradjon, ahogyan az, amit „világnak” nevezünk.

Mindazon különbségek ellenére, melyekre Heidegger, illetve Derrida megközelítésében rámutathatunk, közös bennük az igény, hogy tartózkodjanak a hagyományos onto-teo-lógiai horizont implikációitól. Mindketten valamely dedivinizált kiindulópontból – a történelem eredeteként megragadott őstörténés (Heidegger), illetve a történelemben munkáló „messiási” ígéret (Derrida) szempontjából – vázolják elgondolásaikat. Így aztán mindketten elutasítják a történelem teleológiájának az eszméjét is, továbbá meghaladhatatlan egymásraultaltságukban – ösvitaként, illetve egy etikai-politikai imperatívusszal szemben álló ténylegességekként – ragadják meg azt, ahogyan világ és nem-világ, a világ világ mivolta és az, ami annak ellenáll, vagy másképpen a „*nomosz*” és előírásának az „alapja” (*Grund*) egymáshoz viszonyul. Arra pedig, ami „nem-világ” – ám mint „alap” a geofilozófia érdeklődésének kiváltképp az előterében áll –, végképp nem tekintenek úgy, mint amely az ember világa felől hozzáférhető volna.

A heideggeri és derridai „ellenpélda” felől tekintve kiváltképp szembeötlő, hogy írása keretében Shapiro nem tárgyalja behatóbban egyikőjük vonatkozó nézeteit sem. E hiány, úgy vélem, szimptomatikus. Kérdéseim ezért a következők. A geofilozófia, melyet Nietzsche indított útjára, vajon nem valamiféle inverziója-e a teológiának – miként az érintett mozzanatok sugallják –, és ennél fogva nem más, mint *geoteológia*? S vajon nem kell-e egy efféle geoteológiát alávettünk a végesség valamely *filozófiájának* – hiszen a filozófia a véges lények ügye –, mely filozófia elismerné a tényt, hogy maga az „*Ab/Grund*” csak valamiféle „teológia” keretében közelíthető meg, s tulajdonképpeni filozófiája nem létezhet? Vajon a geofilozófia képes-e nélkülözni a teológiát, vagy pedig elkerülhetetlenül a geoteológia formáját kell öltse?

Bibliográfia

DELEUZE–GUATTARI 1994

Gilles DELEUZE–Félix GUATTARI: *What is Philosophy?* London–New York, Verso, 1994.

²⁷ DERRIDA 2009, 27.

²⁸ DERRIDA 2009, 12.

DERRIDA 1995

Jacques DERRIDA: *Marx kísértetei*. Ford. BOROS János–CSORDÁS Gábor–ORBÁN Jolán. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1995.

DERRIDA 1997

Jacques DERRIDA: „Vendégszeretetgyűlölet”. In: Jacques DERRIDA: *Ki az anya?* Ford. CSORDÁS Gábor–ORBÁN Jolán. Pécs, Jelenkor Kiadó, 1997, 59–91.

DERRIDA 2009

Jacques DERRIDA: A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem (amely a „Humanities”-nek hála, holnap helyt kaphatna). In: *Jacques Derrida szakmai hitvallása*. Szerk. ORBÁN Jolán. Ford. BOROS János–ORBÁN Jolán. Veszprém, Iskolakultúra, 2009, 12–36.

HEGEL 1907

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Theologische Jugendschriften*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

HEGEL 1979

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *A szellem fenomenológiája*. Ford. SZEMERE Samu. Budapest, Akadémia, 1979.

HEGEL 1982

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Válogatta MÁRKUS György. Ford. RÉVAI Gábor. Budapest, Gondolat, 1982.

HEIDEGGER 2006

Martin HEIDEGGER: A műalkotás eredete. In: Martin HEIDEGGER: *Rejtektak*. Ford. BACSÓ Béla. Budapest, Osiris, 2006, 9–69.

LÖWITH 1996

Karl LÖWITH: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. BOROS Gábor–MIKLÓS Tamás. Budapest, Atlantisz, 1996.

NIETZSCHE 1986

Friedrich NIETZSCHE: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Ford. KERTÉSZ Imre. Budapest, Magvető, 1986.

NIETZSCHE 1996

Friedrich NIETZSCHE: *Adalék a morál genealógiájához*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Győr, Holnap Kiadó, 1996.

NIETZSCHE 2002

Friedrich NIETZSCHE: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor. Budapest, Cartaphilus Kiadó, 2002.

NIETZSCHE 2004

Friedrich NIETZSCHE: *Így szólott Zarathustra*. Ford. KURDI Imre. Budapest, Osiris, 2004.

NIETZSCHE 2005

Friedrich NIETZSCHE: *Az Antikrisztus*. Ford. CSEJTEI Dezső. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor, 2005.

ROSENZWEIG 1984

Franz ROSENZWEIG: *Globus: Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre*. In: Franz ROSENZWEIG: *Der Mensch und sein Werk*. III. (Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.) Hrsg. Reinhold MAYER–Annemarie MAYER. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1984, 313–368.

ROSENZWEIG 2002

Franz ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung*. Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek, 2002.

SHAPIRO 2015

Gary SHAPIRO: *World, Earth, Globe: Geophilosophy in Hegel, Nietzsche, and Rosenzweig*. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 64. 2015, 313–334.

TAUBES 2004/a

Jacob TAUBES: *Nyugati eszkatológia*. Ford. MÁRTONFFY Marcell–MIKLÓS Tamás. Budapest, Atlantisz, 2004.

TAUBES 2004/b

Jacob TAUBES: *Martin Buber és a történelemfilozófia*. In: Jacob TAUBES: *Nyugati eszkatológia*. Ford. MIKLÓS Tamás. Budapest, Atlantisz, 2004, 297–318.