


Gondolatok a barátság politikai ontológiájáról Giorgio Agamben Arisztotelész-olvasata alapján

Ilyés Zalán-György 
MA-hallgató (BBTE),
sgmzali@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2024.1.6>

Tanulmányomban Giorgio Agamben két szövegének együttolvasására teszek kísérletet amellet érvelve, hogy a *Lamico*-ban adott Arisztotelész-olvasat egy olyan barátságontológiát implikál, mely szinte azonos a korai *La comunità che viene*-ben kidolgozott politikai ontológiával. A két szöveg mögött meghúzódó közös ontológiai koncepció exponálásával és Agamben Arisztotelész-olvasatának ismer-tetésével és filológiai-filozófiai megalapozásával arra teszek kísérletet, hogy rámutassak az arisztotelészi barátságkoncepció kortárs politikai filozófiai relevanciájára. Ez többek között abban áll, hogy képes fényt deríteni a kortárs közösségfilozófiák azon hiányosságára, mely abban gyökerezik, hogy nem artikulálják kielégítően azt a viszonyt vagy az érintkezés azon formáját, mely az általuk vizionált és elgondolt közösséget összetartja. Ha a két szöveg összeolvashatóságát bizonyítottuk, úgy vélem azt illetően is tisztábban fogunk látni, hogy az Arisztotelész által írtak mentén miként gondolhatóak tovább és egészíthetőek ki ezek a diskurzusok.

Kulcsszavak: Giorgio Agamben, Arisztotelész, barátság, politikai ontológia, közösségfilozófia

Reflections on the Political Ontology of Friendship Based on Giorgio Agamben's Reading of Aristotle

In my study, I attempt to read together two texts by Giorgio Agamben, arguing that the reading of Aristotle given in *Lamico* implies an ontology of friendship that is almost identical to the political ontology developed in the early *La comunità che viene*. By explicating the common ontological concept underlying the two texts and by describing and providing a philological-philosophical grounding for Agamben's reading of Aristotle, I attempt to point out the relevance of the Aristotelian concept of friendship for contemporary political philosophy. This consists, among other things, in its ability to shed light on the shortcoming of contemporary philosophies of community, which is rooted in their failure to articulate satisfactorily the relation or form of contact that holds together the community they envision and conceive. Once the readability of the two texts has been demonstrated, I think we will also be able to see more clearly how these discourses can be further conceived and supplemented along the lines of what Aristotle wrote.

Keywords: Giorgio Agamben, Aristotle, Friendship, Political Ontology, Philosophy of Community

Bevezetés¹

„A modern világ legsúlyosabb és legfájdalmasabb tanúságtétele, amely valószínűleg magában foglalja az összes többi tanúságot, amelyre ennek a korszaknak felelnie kell [...], a közösség feloldódásának, elmozdulásának vagy felgyulladásának a tanúsága.”² Bár jelen dolgozatban nem vállalkozhatok arra, hogy Jean-Luc Nancy diagnózisának érvényességét bizonyítsam, úgy gondolom, szavainak érvényességéről árulkodik a tény, hogy írására többen válaszoltak: előbb Maurice Blanchot *La communauté inavouable* című művével, majd Giorgio Agamben a *La comunità che viene*-vel. Bár az írás gondolatébresztő, úgy tűnik, a huszadik század nagy közösségfilozófiai műveit valóban az az „ismeretlen rendelet”, az a „szükségyszerűség” hívta létre, melynek hatásáról éppen Nancy számol be nekünk: bármiféle intellektuális polémia túl, ezek a művek arról a korszakos válságról tanúskodnak, melynek kényszerítő erejét nem kerülhette (és talán ma sem kerülheti) ki a gondolkodás.³ Bár ezek a művek több tekintetben is különböznek, szándékuk kétségtelenül hasonló: leszámolni az azonossággal mint közösségképző princípiummal, és megpróbálni annak helyébe valami olyan erőt vagy eseményt állítani, mely egyszerre képes összetartani egy közösséget és kizárni annak lehetőségét, hogy az azonosság kritériuma „visszamásszon az ablakon”. Ha megközelítésük azonossága mellett megoldásaikban keresünk valami hasonlót, azt mondhatjuk: bár eltérő mértékben, de mindhármuk számára fontos a szeretet, melynek bizonyos formái alkalmasnak bizonyulnak egy valós politikai közösség összetartására, anélkül, hogy tagjainak szingularitását veszélyeztetnék.⁴

Megoldásaik hasonlósága ellenére, érdekes módon egyikük sem referál a barátság görög koncepciójára, pedig annak legnagyobb filozófusa, Arisztotelész a barátságot a *polis* legnagyobb javaként, a városállam egységét pedig a barátság műveként határozza meg:⁵ minden valamirevaló közösség elengedhetetlen feltétele a barátság.⁶ Ha a *Nikomakhoszi etika* VIII. könyvének elejét olvassuk, a *Politiká*-ban írtak megerősítésén túl („úgy látszik, hogy a városállamokat is a barátság tartja össze”) azt látjuk, hogy a barátság még az igazságosságnál is fontosabb („a törvényhozók [...] nagyobb gondot fordítanak erre, mint az igazságosságra”),⁷ hiszen ha egy városállam tagjai barátok, nincs szükségük az igazságosságra, ami viszont fordított esetben nem igaz: egy városállam és az azt alkotó

1 A tanulmány és a dolgozat alapjául szolgáló kutatás idején (2023–2024) a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Kara, valamint Tudományos Tanácsa által a tudományos tevékenységeim támogatására odaítélt ösztöndíjban részesültem. Mindemellett köszönettel tartozom jelen tanulmány anonim bírálóinak és Sorin Tarceanak, akik értékes megjegyzéseikkel hozzájárultak dolgozatom megszületéséhez.

2 Nancy 1991, 1.

3 Nancy 1991, 1.

4 Agamben 1990, 3–4; Nancy 1991, 82–109; Collins 2018, 1–34; Madou 1998, 60–65.

5 *Politika* 1262b9–10.

6 *Politika* 1295b24.

7 *Nikomakhoszi etika* 1155a23–24.

közösség csak akkor létezhet és virágozhat, ha a tagjai között egyetértés uralkodik, ez azonban „olyasmi, ami hasonlít a barátsághoz”.⁸ Amennyiben ezek a gondolatok önmagukban nem indokolnák az ezirányú reflexió hiányának meglepő voltát, arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy az ímént említett filozófusok különösen érzékenyek a múltra és a nyugati filozófiai tradícióra: Nancy és Agamben olyan módszerekkel dolgoznak, melyek a múlt figyelmes olvasását és kutatását feltételezik, így esetükben fel sem merülhet annak gyanúja, hogy elkerülte volna a figyelmüket a barátság közösségfilozófiai jelentősége. Blanchot sem vádolható ezzel, hisz a kortárs gondolkodók közül többek között éppen az emeli ki, hogy egészen új módon gondolkodott a barátságról.⁹ Jogosan merül fel tehát a kérdés: mi az oka annak, hogy a múlt század nagy közösségfilozófusai nem számoltak a barátsággal, melyről a görögöket követve azt kell mondanunk, hogy a szeretet *par excellence* politikai formája.

2007-ben, szinte húsz évvel a *La comunità che viene* kiadása után, megjelenik egy Agamben által jegyzett rövid előadásszöveg, mely *A barát (L'amico)* címet viseli. A szöveg második felében az olasz filozófus a *Nikomakhoszi etika* egy passzusának (1170a28–1171b35) kommentálására vállalkozik. Választásának oka: a kevés figyelmet kapott szövegrész tartalmazza „Arisztotelész barátságelméletének ontológiai alapját”.¹⁰ Mielőtt azon gondolkodnánk, miért jelentős ez a diszciplináris szempont, fontos megjegyezni, hogy a kortárs közösségfilozófiák tulajdonképpen politikai ontológiák. Mivel dolgozatomban éppen arra próbálok rámutatni, hogy a relatíve kései olvasat miként utal vissza Agamben korai közösségfilozófiai művére, ezen a ponton nem bocsátkoznék e diskurzusok részletesebb jellemzésébe. Ehelyett tanulmányom hipotézisét tisztáznám: úgy gondolom, a megjelölt szövegrész agambeni olvasata egy olyan ontológiai koncepciót vázol, mely rendkívül közel áll a korai írást megalapozó politikai ontológiához. Ahhoz, hogy ezt bebizonyítsuk, előbb az olvasatot, majd a korai mű mögött húzódo ontológiai koncepciót kell felvázolnunk, végül pedig arra kell rámutatnunk, hogy a két szöveg miként olvasható együtt. Ha a két írásban kifejtett ontológiát mint közös alapot vagy megosztott elgondolást exponáltuk, és sikerül bizonyítanunk az agambeni olvasat (filológiai és filozófiai) legitimitását (melyre terjedelmi okokból nem lesz maradéktalanul lehetőségünk), többek között arra következtethetünk, hogy az arisztotelészi barátságkonceptió fényt deríthet a kortárs közösségfilozófiák homályos aspektusaira, melyek az előző bekezdésben érintett problémában gyökereznek: megoldásaik említett hasonlósága ellenére, ezek a filozófiák nem artikulálják kielégítően azt a viszonyt vagy az érintkezés azon formáját, mely az általuk vizionált és elgondolt közösségeket összetartja. A közösségfilozófiák „vakfoltjának” exponálásán túl, hipotézisem sikeres igazolásával arra kívánok rámutatni, hogy Arisztotelész és Agamben gondolatai mentén

8 *Nikomakhoszi etika* 1155a25.

9 Deleuze 2013, 9–10.

10 Agamben 2007, 13.

miként gondolhatóak tovább és egészíthetők ki ezek a diskurzusok. Bár végig többes számban írtam e közösségfilozófiákról, terjedelmi okokból nem lesz lehetőségem arra, hogy különbségeikkel számolva, a dolgozatban megállapítottak érvényességét az összes felsejolt szöveg esetén kimutassam, így megkönnyítve munkámat, a legkézenfekvőbb eset vizsgálatára szorítokozom.

Giorgio Agamben Arisztotelész-olvasata

Mielőtt az agambeni olvasat áttekintésébe fognánk, fontos megvizsgálnunk, mi mindent állít a Filozófus a fenti szövegrészben, mely egy felsorolással kezdődik: ha a látó érzékeli azt, hogy lát, a halló pedig azt, hogy hall, „és minden egyéb esetben is ugyanígy van valami, ami érzékeli azt, hogy tevékenységben vagyunk”, akkor azt is *érezkeljük, hogy létezőnk*. Az érzékelését, gondolkodását és különféle cselekvéseit („aki jár, érzékeli azt, hogy jár”) érzékelő élőlény tehát önnön létezését is érzékeli, ráadásul ez *élvezettel* tölti el, „mivel az élet természettől fogva jó, és a saját magunkban meglévő jót érzékelnél élvezetes”. Viszont a derék ember – „lévén a barátja az ő másik énje [...] úgy viszonyul a barátjához, miként önmagához”, így nem csak saját létének érzékelése tölti el élvezettel, hiszen amelletl „azt is érzékelnél kell [...], hogy a barátja létezik”, de ez az érzékelés, pontosabban „együttérezkelés” (*szünaiszthaneszthai*), csak az „együttélézésben, a beszélgetés és a gondolkodás közösségében valósulhat meg”.¹¹

Agamben pontokba szedve emeli ki és kommentálja a szövegrész fontosabb gondolatait és megállapításait, e pontok áttekintése által tehát nem csak az arisztotelészi szövegrészben megfogalmazottakat, hanem az olasz filozófus olvasatát is felvázolhatjuk.

Ami a szövegrész elejét illeti, nem tér ki arra, hogy Arisztotelész miként jut el a létezés érzékelésének (*aiszthészisz hoti esztin*) gondolatáig: a gondolat megismétléséhez csak egy rövid filológiai megjegyzést fűz, melyben arra mutat rá, hogy a *ti esztimel* szemben, mely egy létező esszenciájára, mibenlétére utal, a *hoti esztin* az egzisztenciáját, a létezését magát, annak pusztá ténységét jelöli.¹² Annak ellenére, hogy filológiai megjegyzése a jóval később kialakult skolasztikus distinkcióra (esszencia/egzisztencia, *quod est* / *quid est*) alapszik,¹³ nem tekinthetünk el attól, hogy a szövegrészben a létezés, az egzisztencia érzékeléséről vagy *aiszthészisz*éről esik szó, hisz éppen ez teszi lehetővé azt, hogy annak Agamben egy sajátos, ontológiai olvasatát adja.

Az első nagy gondolat kiemelése után az olasz filozófus rá is tér a szövegrész következő lényeges pontjára: a létezés érzékelése „édes” (*hédüsz*), azaz élvezettel tölti el az érzékelőt. Erről első látásra még az előzőnél is kevesebbet ír. A második pontban pusztán megismétli az arisztotelészi gondolatot, így az utolsó ponthoz kell fordulni azért, hogy vonatkozó

11 *Nikomakhoszi etika* 1170a28–1170b12. (Saját kiemelés.)

12 Agamben 2007, 15.

13 Agamben 2007, 15. A görög és latin fogalmak viszonyának árnyaltabb tárgyalásához lásd Thomson 2000, 314.

megjegyzését olvashassuk, melyben arra hívja fel az olvasók figyelmét, hogy az érzékelés éppen akkor válik együttérzékeléssé, amikor létezésünk vagy életünk édességét érzékeljük.¹⁴ Megjegyzése pontos, hisz az együttérzékelés gondolatát Arisztotelész azután vezeti be, miután kijelentette, hogy a létezés érzékelése élvezetes. Közvetlenül a bevezetése előtt éppen azt fejtegeti, hogy „az élet kiváltképpen a jó embereknek választásra érdemes, mert a létezés nekik jó és élvezetes”, s ezt „az önmagában vett jó” együttérzékelése tárja fel számukra, mely maga is élvezetet okoz.

Agamben megjegyzése mindenekelőtt azért fontos, mert az élvezet kapcsán felmerülő kérdések közül éppen a leglényegesebbre válaszol: mi a szerepe az élvezetnek a vizsgált gondolatmenetben? A VIII. könyv elején, a barátság különféle formáinak meghatározásakor az élvezeten és hasznosságon alapuló barátság járulékos, nem tulajdonképpeni értelemben vett barátsággént kerül meghatározásra.¹⁵ Első látásra tehát nem világos, hogy a IX. könyv végén található szövegrészben Arisztotelész miért fektet akkora hangsúlyt az élvezetre. Agamben megjegyzése, miszerint kapcsolat van a létezés édesként való érzékelése és az érzékelés együttérzékeléssé válása között, éppen erre a kérdésre válaszol: az élvezetnek szerepe van érzékelésem „diszlokációjában” – szerepe van érzékelésemnek a barátom létezése felé való mozdításában.

Az olasz filozófus megjegyzését a *Nikomakhoszi etika* azon sorai támasztják alá, melyekben a barátság együttélésként kerül meghatározásra. Ahogy az erény (és sok más dolog) esetén, úgy a barátság kapcsán is különbséget kell tennünk azok között, akiket beállítódásuk és tevékenységük alapján mondunk barátoknak. Akiket tevékenységük alapján mondunk barátoknak, „együtt élnek, örömeiket lelik egymásban, és jó dolgokat adnak egymásnak”.¹⁶ Azt viszont nem nehéz belátni, hogy együttélésről csak akkor beszélhetünk, ha az abban részt vevők „kellemes társaság egymás számára”: az „öregek” és a „besavanyodott emberek” éppen azért alkalmatlanok a barátságra, mert nehéz élvezetet lelni a társaságukban; „a természet legfőképpen azt kerüli, ami fájdalmas, és arra törekszik, ami élvezetes.”¹⁷ Ha tehát az együttélés, a „társas együttlét [...] a barátságra leginkább jellemző és azt elsősorban létrehozó tényező”, de élvezet nélkül nem beszélhetünk együttélésről, semmiképp sem becsülhetjük alá az élvezet jelentőségét a barátság szempontjából.¹⁸ A tökéletesen boldog embereknek is szükségük van barátokra, mert a magány és egyedüllét okozta kellemetlenséget még akkor sem tudnák folyamatosan elviselni, „ha [a]z maga a jó volna.”¹⁹ Az egyedül élt élet „kellemetlen”, az egyedül végzett tevékenységek pedig ideig-óráig akár élvezetet is okozhatnak, de az élvezet igazi forrása az együttlét: igazán akkor élvezetes az életünk, ha azt, amit a legjobban szeretünk benne, barátaink társaságában

¹⁴ Agamben 2007, 17.

¹⁵ *Nikomakhoszi etika* 1156a17–20, 1156a33–1156b2.

¹⁶ *Nikomakhoszi etika* 1157b6–10.

¹⁷ *Nikomakhoszi etika* 1157b14–17.

¹⁸ *Nikomakhoszi etika* 1158a4–5.

¹⁹ *Nikomakhoszi etika* 1158a26.

tehetjük és élvezhetjük. A tartós élvezet az életünk közösségében és közössége fölött érzett élvezet, amit azok a tevékenységek konstituálnak, amelyek „kinek-kinek a létezését jelenti[k], vagy ami[k] miatt az életét választja”, hisz az ember ezekkel „kívánja tölteni az időt barátai társaságában”.²⁰ Ennek hiányában tehát nem beszélhetünk együttélésről, és fordítva: igazán csak akkor beszélhetünk élvezetről, ha az megosztott.

Mint látjuk, az élvezet problémája szorosan összekapcsolódik az életközösség és a megosztás problémáival, így az lenne a természetes, ha ezekkel folytatnánk vizsgálódásunkat. Nem szabad azonban megfeledkeznünk arról, hogy e két nagy problémakört egy különösen érdekes fogalom köti össze: az érzékelést ugyanis az „együttérzékelés” mozdítja el és „viszi” a barát létezése felé, így mielőtt a baráti életközösség természetének vizsgálatába fognánk, azt kell megvizsgáljunk, hogy miként használja Arisztotelész az együttérzékelés fogalmát. A kifejezés egyébként csak háromszor fordul elő egész életművében, előfordulásai során pedig egyszer sem derül ki konkrétan, hogy pontosan milyen képességet, folyamatot vagy tapasztalatot jelöl. Agamben lényeges topológiai megjegyzéssel kezdi e fogalom vagy gondolat vizsgálatát: „a létezés érzékelésében egy másik, sajátosan emberi érzékelés rejlik [*insiste*], melynek formája a barát létezésének együttérzékelése”.²¹ Megjegyzését a barátság meghatározásával folytatja, mely tulajdonképpen nem más, mint ennek az együttérzékelésnek az „esete” vagy „instanciája” a létezés érzékelésében magában, majd a következőkkel zárja: „A létezés érzékelése tulajdonképpen már mindig is egyszerre osztott és együtt-osztott és a barátság nevezi meg ezt az együtt-osztást.”²² Mint látjuk, ezúttal sem valami bőbeszédű az arisztotelészi szövegrész értelmét illetően, ráadásul megnehezíti a dolgunkat, hogy azt állítja, az együttérzékelés a létezés érzékelésében munkál, hisz a Filozófus közel sem ír ennyire részletesen az érzékelés e két formájának viszonyáról. Az egyetlen szerencsénk, hogy miután a létezés érzékelésének együtt-osztottságáról vagy „kon-divíziójáról” ír, Agamben megjegyzi, hogy ezt az együtt-osztást nem szabad összetévesztenünk az „interszubbektivitással”, mely a „moderne kímérája”: „a lét maga az, ami megosztott [*diviso*], ami nem azonos önmagával, és az én és a barát ennek az együttosztásnak [*condivisione*] a két arca vagy két pólusa.”²³ Az együtt-érzékelésnek tehát nincs köze az interszubbektivitáshoz: nem mondhatjuk azt, hogy két szubjektum kölcsönös, egymásra irányuló tevékenysége lenne, de az sem szerencsés, ha e szubjektumok közös tevékenységeként gondolunk rá, ahogy azt bizonyos értelemben Aryeh Kosman teszi.²⁴ Agamben megjegyzésének elsősorban filológiai okai vannak: a görögök

20 *Nikomakhoszi etika* 1172a1–8.

21 Agamben 2007, 16. (Saját kiemelés.)

22 Agamben 2007, 16.

23 Agamben 2007, 16.

24 Lásd Kosman 2014, 174–175, 181–182. Kosman szerint „közösen tudatosnak lenni nem azt jelenti, hogy úgyszólván egymás mellett vagyunk tudatosak, hanem azt, hogy együtt alkotunk egy tudati társulást, egy közösséget, amelyet a közös érzékelés, a συναισθησις jellemez.” Abban Kosmannak kétségtelenül igaza van, hogy a „szün-” valódi közösséget és nem pusztá egymásmellettiséget implikál, és attól sem

egyszerűen nem rendelkeztek a szubjektum, a tudat vagy az én fogalmával,²⁵ így amikor Arisztotelész a barátot *heterosz autoszként* határozza meg, nem egyszerűen annyit állít, hogy az egy másik én. Ugyanis – teszi hozzá Agamben – míg a görög *heterosz* (latinul *alter*) az *allosszal* (*alius*) szemben nem valamiféle „általános másságra”, hanem két elem oppozíciójára utal, addig az *autosz magaságot*, *önmagaságot*, *sajátmagaságot* jelent (Agamben fordításában: „se stesso”, amit szövegének angol fordítója „self”-ként ad vissza). Bár Agamben megjegyzései vitathatóak (különösen a *heterosz* és *allossz alternek* és *alíusnak* való megfeleltetése és a *heterosznak* az *allosszal* való éles szembeállítás),²⁶ amit a *heteroszról* állít, megállja a helyét.²⁷ Sokkal érdekesebb azonban a formuláról adott értelmezése, melyet filológiai megjegyzéseivel próbál megalapozni: a *heterosz autosz* használata révén Arisztotelész a barátot nem másik énként, hanem a magaságban, önmagaságban rejlő másságként vagy heterogenitásként határozza meg. Bár értelmezése valamelyest fényt derít topológiai megjegyzésének eredetére, számos problémát von maga után, hisz egy ennyire spekulatív olvasatot nem igazolhatunk pusztán filológiaiilag.

Az imént már utaltam Aryeh Kosman interpretációjára, aki amellet érvel, hogy az együtt-érzékenést nem értelmezhetjük pusztán „egymás mellett való” érzékelésként: az együttérzékenelésben maga az érzékelés oszlik meg, azaz az együttérzékenelés az érzékelés valódi közösségét implikálja és feltételezi. Nem arról van szó, hogy a barátom is és én is érzékeljük, amit éppen közösen teszünk (és egymást, amint ezt a valamit tesszük), hanem ennek az érzékelésnek magának a megosztottságáról és arról a közösségről, amelyet ez az érzékelés egyszerre feltételez és kialakít.²⁸ Kosman értelmezéséből azonban kiderül, hogy az együttérzékenelés által implikált „közösségi szubjektivitás” nem helyettesíti a benne részt vevő individuális szubjektumokat, az „individuális szubjektum nem tűnik el” a barátok „mi-szubjektum”-ában (*we-subject*). Kérdés tehát, hogy miként gondolhatjuk újra a Kosman által mondottakat, ha el akarjuk kerülni az interszubjektivitás csapdáját. Agamben válasza megjegyzésének első pontjában rejlik: a barátság és az együttérzékenelés tapasztalatában nem szubjektumok, hanem *egzisztenciák* közösségéről van szó – a barátságban a létezés vagy élet szinguláris módjai vagy formái alkotnak érzékelés- és élet- vagy létközösséget, e létmódok szingularitása pedig éppen az előző bekezdésben körvonalazott magaságban vagy önmagaságban gyökerezik.

tekinthetünk el, hogy értelmezése, miszerint éppen „ez a megosztott tudatosság teszi lehetővé a másság közösségi szubjektivitássá való átalakulását, a különálló én-ek közös mi-ként való újjáalakulását”, bizonyos tekintetben közel áll ahhoz, amit Agamben mond, de látnunk kell, hogy értelmezésében mégiscsak valamiféle „közösségi szubjektivitásként” határozza meg azt a „tudati társulást”, melyet többek között a közös érzékelés alkot. Ez a „közösségi szubjektivitás” nem helyettesíti az individuális szubjektumokat „a kollektív tudatosság titokzatos módjával”; az „individuális szubjektum nem tűnik el” az általa tételezett „mi-szubjektumban [*we-subject*]”, ennyiben pedig a Kosman által tételezett „tudati társulás” individuális szubjektumok társulása.

25 Stern-Gillet 1995, 15. Felsorolás helyett lásd Heller-Roazen 2009, 38–39, 60–62.

26 Lásd Stern-Gillet 1995, 12–13.

27 Lásd Dirlmeier jegyzetét: Aristoteles 1983, 471.

28 Gooding 2019, 145.

Az értelmezett szövegrészben a létezés érzékelésének a gondolatát Arisztotelész a létezésnek az érzékeléssel vagy gondolkodással való azonosítása által alapozza meg.²⁹ Az azonosítás múltideje Simon Attila plauzibilis kommentárja szerint a pár sorral korábban leírtakra utalhat: „[a]z életet az állatok esetében az érzékelés képességével határozzuk meg, az emberek esetében pedig az érzékelés vagy a gondolkodás képességével [...]”; úgy látszik tehát, hogy az élet tulajdonképpeni értelemben érzékelés vagy gondolkodás.³⁰ Bár kétségtelenül igaz, hogy az imént idézettekben Arisztotelész az életről, nem pedig a létezésről ír, figyelembe kell vennünk Agamben harmadik pontját, miszerint „ekvivalencia van létezés és élet, a létezés érzékelése és az élet érzékelése között”.³¹ Arisztotelész valóban felcserélhetőként kezeli a két terminust az idézett szövegrészben,³² ráadásul *A lélekben* explicit módon kijelenti, hogy „az élőlényeknek pedig az életben áll a létezése”.³³ Ha már *A lélek*nél tartunk, nem árt említést tenni a II. 3. elejéről, ahol a Filozófus felsorolja a lélek képességet, majd az élőlényeket ezek segítségével határolja el egymástól.³⁴ Szándékosan használok „elhatárolás”-t a „meghatározás” helyett, ugyanis nem tekinthetünk el Agamben megjegyzésétől, miszerint Arisztotelész tulajdonképpen nem határozza meg azt, hogy mi az élet: a lélek képességeinek felosztására szorítkozik és arra mutat rá, hogy a táplálkozóképeség elkülöníthetősége³⁵ miként teszi lehetővé a lélek képességeinek hierarchikus „újraartikulálását”. Az olasz filozófus szerint a szóban forgó szöveghelyen az arisztotelészi gondolkodás „stratégiai diszpozitívumának” működését érhetjük tetten, mely a „mi (ez vagy az a dolog)?” formájú kérdéseket „mi által (*diá ti*) tartozik valami egy másik dologhoz?” típusú kérdésekké alakítja. Jelen esetben is ezt figyelhetjük meg: a szövegrészben Arisztotelész arra a kérdésre válaszol, hogy mi által vagy milyen alapon tartozik az élet a különféle élőlényekhez, milyen értelemben mondható erről vagy arról az élőlényről, hogy él.³⁶ Ha mármost Agamben megállapításainak a fényében olvassuk újra az elemzett szövegrészt, világossá válik, hogy ott sem az élet érzékelésként vagy gondolkodásként való meghatározásáról van szó (nem véletlen, hogy a látást érzékelő látó és a hallást érzékelő halló példáját a járást érzékelő járóé követi): *A lélekben* alkalmazott stratégiát követve, Arisztotelész kiválaszt kettőt az élet mondásának módjai közül,³⁷ így tisztázva, hogy „miként mondjuk az életet” az állatok és emberek esetében. Amikor tehát Irene Liu *A lélek* általunk vizsgált passzusait elemezve azt írja, hogy Arisztotelész

29 Lásd *Nikomakhoszi etika* 1170a35–b1.

30 *Nikomakhoszi etika* 1170a16–19.

31 Agamben 2007, 15.

32 *Nikomakhoszi etika* 1170a34–b2.

33 *A lélek* 415b13.

34 *A lélek* 414a29–b19.

35 *A lélek* 413a32.

36 Agamben 2002, 22. Az élet a táplálkozóképeség által tartozik az élőlényekhez, de az érzékelés által (*diá tén aiszthészín*) mondhatjuk az állatról, hogy létezik vagy él (413b1–2).

37 Gondoljunk itt a 413a22–25-re, amelyben a lélek képességei az élet mondásának módjait meghatározva jelennek meg.

számára a gondolkodás és érzékelés (vagy éppen a járás) nem pusztán cselekvések, hanem az „életben lét különböző módjai”, nem téved: az élet mondásának módjait az élet, a létezés módjai határozzák meg.³⁸ Eme értelmezés szerint Arisztotelész kijelentése („az élet tulajdonképpen értelemben érzékelés vagy gondolkodás”) nem azonosítja az életet az érzékeléssel vagy gondolkodással, hiszen ez csak két mód a sok közül. Bár Liu Agambentől eltérően használja a lét- vagy életmód fogalmát (amennyiben az „életben lét különböző módjait” az egyes cselekvéseknek felelteti meg), az eltérés feloldható, ha arra gondolunk, hogy az Agamben által használt egzisztencia tulajdonképpen nem más, mint a Liu által tételezett konkrét létmódok sokaságának egysége – az élet mint önnön konkrét módjainak variációja, mint folyamatos moduláció, melynek egységét éppen a magaságban rejlő stílusa vagy szingularitása adja.

Mindezek után visszatérhetünk Agamben gondolatainak értelmezéséhez. Ha a barát a magaságban rejlő másság, „a magaság mássá válása”, nem meglepő, hogy Agamben a barátságot úgy határozza meg, mint ennek a mássá-válásnak megfelelő deszubjektívációt, mely önmagam, pontosabban létezésem érzékelésének végtelen intimitásában zajlik.³⁹ Ha a barátság tapasztalatát mindenképp modern terminusokkal akarjuk megragadni, éppen a deszubjektíváció fogalma felé kell fordulnunk, hisz másként nem magyarázhatjuk meg, hogy a barát miként lakozhat másikként a saját egzisztenciánkban. Eltérően Kosmantól, Agamben úgy gondolja, hogy a barátság eseményében és tapasztalatában a szubjektumok megszűnnek különálló szubjektumnak lenni: a barátság mint a deszubjektíváció, mint a mássá- és másikká-válás eseménye megnyitja létezésem barátom létezése felé, és fordítva, barátom létezésének végtelen közelsége egy olyan helyre vezet, melynek nyitottságára csak én felelhetek. Ahogy arra Agamben egy vele készült interjúban – a *philia* etimológiájához hűen⁴⁰ – rávilágít, a barátság „egy olyan vendéglátás, amelynek a helyszíne nem egy ház, hanem a létezés érzékelése”.⁴¹ Ha e két gondolatot összekapcsoljuk, azt mondhatjuk, hogy az imént említett hely vagy nyitottság (azaz egzisztenciánk centruma, „szíve”) ennek a vendéglátásnak a helyszíne. Ennek fényében értendő Agamben már említett gondolata is, miszerint a barátságban maga a lét oszlik meg, a lét meg- vagy együtt-osztottságának „két arcát, két pólusát” pedig az én és a barát képezik: a létezést éppen az imént említett vendéglátás vagy deszubjektíváció osztja meg, melynek következtében a magaság falai lebomlanak vagy porózussá válnak, a létezés szinguláris módjai összeérnek, egymással-válásaik kiazmust alkotnak. Bár Agamben nem tér ki a baráti közösség részletes elemzésére, úgy vélem Émilie Carrière fogalma hasznos lehet a leírására: az azonosság egységével szemben, melyet Carrière monászok vagy individuumok sokaságaként határoz meg, a *differenciális egység* „produktív” és „élő”, „porózus sokaság”, melynek tagjai olyan egységek, amelyek

38 Liu 2010, 583.

39 Agamben 2007, 17.

40 Lásd Benveniste 2016, 273–289.

41 de la Durantaye 2024.

„nem tűnnek el” a sokaságban, de nem rendelkeznek „áthatolhatatlan határokkal” (mint a monások, szubjektumok vagy individuumok), ennyiben pedig nem választhatóak el szigorúan egymástól, hisz folyamatosan összeérnek. A barátság egysége, az együttélés tapasztalata ennek a differenciális egységnek a tapasztalata: a baráti mássá-válás nem a magaságot, hanem a magaság határait szünteti meg (a barátságban nem szűnünk meg teljesen önmagunk lenni és nem is oldódunk fel valamiféle mitikus, misztikus vagy erotikus egységben, ez az oka az Agamben által bevezetett topológiai alakzat komplexitásának). Míg az azonosság egysége a pusztá elválasztáson alapszik, addig a differenciális egység tagjai „a különbség által kommunikálnak egymással”.⁴² A korábbiakhoz kapcsolódva azt mondhatnánk, hogy Kosmannel szemben, aki a barátságra az azonosság egységeként tekint (ez a *we-subject*ként elgondolt baráti közösség), Agamben differenciális egységként (a baráttá-válások kiazmusaként, mely a magaság és másság összecsavarodását, kölcsönös átmetzését, komplex topológiai viszonyát feltételezi) próbálja elgondolni a barátságot.

A magaság komplex topológiájának fényében válik világossá, hogy miért „helyezi” Agamben az együttérzékenységet a létezés érzékelésébe. Az együttélés tapasztalatában a baráti felek megszűnnek különálló szubjektumnak vagy monásznak lenni, egy olyan deszubjektívációs eseménynek vannak kitéve, mely egymás létezésének „szíve” felé mozdítja őket. Amennyiben tehát saját létezésünket érzékeljük, nem kerülheti el figyelmünket annak centruma és a benne rejlő másság vagy heterogenitás. Ez a létezés már legalább annyira a barátomé, mint a sajátom: saját létezésemmel együtt, saját létezésemben barátom létezését is érzékelem. Ha nagyon pontosak akarnánk lenni, azt is mondhatnánk, hogy az együttélésben megvalósuló együttérzékenység az együttélésre magára, a létezés közösségére irányul, de ehhez persze hozzá kell tenni azt, amit a barátok életének egységéről az imént mondtunk. Létezésünk érzékelése nem mást tár fel, mint az együttlétezés és a magaság eredeti együtt-osztottságát, ami azonban – mint Agamben írja – a létezés érzékelésének osztottságát is felfedi: amint a már mindig is meg- és együtt-osztott létezésben barátom létezését érzékelem, érzékelésem együttérzékenysévé válik,⁴³ és fordítva, a létezés érzékelésének „eleve osztott” volta (azaz a tény, hogy a létezés érzékelésében minden pillanatban ott munkál, „inszisztál” az együttérzékenység „instanciája”) teszi lehetővé a barátok együttélésének, életközösségének érzékelését (és elgondolását).

Azt tehát tudjuk, hogy az érzékelés milyen értelemben és miként *osztott*. Az azonban továbbra is kérdés, hogy milyen értelemben mondhatjuk meg- és együtt-osztottnak (az olasz *con-divisa* kettős értelmében). Mivel az érzékelés maga is egy tevékenység és létmód, minden amit a létezésről mondtunk, a létezés érzékelésre is érvényes: a létezés érzékeléséről a baráti életközösség sajátos formájaként vagy módjaként állíthatjuk, hogy együtt-osztott. Ha a barátság etikai-politikai mezején a barátok „együtt vannak osztva” a barátság eseménye

42 Carrière 2023.

43 Ezen a ponton nem szabad megfélemlenünk az élvezet központi szerepéről, melyről a fejezet elején esett szó.

További kérdés, hogy az eljövendő közösség tagjai miért „bármely” szingularitások. A transzcendentálék felsorolásakor a skolasztikus teológusok *quodlibet*ként határozzák meg azt a létezőt (*quodlibet ens*, azaz bármely létező), amelyről a különféle transzcendentálékat (az egyet, az igazat, a jót és a tökéleteset) állítják. Fontos azonban, hogy ezt a „bármely”-t ne az indifferencia jeleként értsük: amikor a skolasztikus teológusok azt írják, „bármely létező egy, igaz, jó vagy tökéletes”, értelemszerűen nem arra gondolnak, hogy a transzcendentálék bármely létezőre igazak. Éppen ellenkezőleg, a „[q]uodlibet ens »úgy van, hogy az mindig számít«”.⁵¹ Ezért írja Agamben, hogy a „[b]ármely nem indifferens voltában viszonyul a szingularitáshoz” (ez felelne meg Blanchot elgondolásának), hanem „úgy-létében” érinti és határozza meg azt: a bármely nem az indifferencia, hanem a *hogyan* vagy az *úgy ahogy* jele. Fontos, hogy az indifferenciával vagy a „semmitmondó általánossággal” nem a különféle tulajdonságoknak meghatározó szerepet tulajdonító gondolkodásmód áll szemben: az sem célravezető, ha a létezőt indifferens voltában próbáljuk megragadni, de az sem, ha bizonyos tulajdonságaival azonosítjuk és annak alapján határozzuk meg egy csoport vagy halmaz („a pirosak, a franciák, a muszlimok”) tagjaként (ezek az identitásközösségek).⁵² A létezők meghatározó tulajdonságai „visszavétnek”, de „nem egy másik osztályért vagy bármiféle hozzátartozás egyszerű, általános hiányáért [...], hanem a [[létezők] *úgy-létéért*, a hozzátartozásért magáért”.⁵³ A bármely szingularitások tehát nem többek saját mikéntjüknél – annál a „hogyan”-nál vagy „úgy”-nál, amely tulajdonképpen létezésük módjával vagy formájával azonos. Az eljövendő közösséget alkotó bármely szingularitások a létezés szinguláris, „mindig számító” módjai. Kérdés azonban, hogy mi közük van a barátsághoz.

A bármely szingularitás – ahogy azt a latin megfejezője is jól érzékelteti (*quodlibet*) – „már mindig is az akaratra utal, [...] eredeti viszonyban áll a vágygal”.⁵⁴ Ezt bizonyítja a szeretet tapasztalata is, ugyanis a szeretet nem a szeretett lény egyes tulajdonságaira, de nem is valamiféle tág általánosságra vonatkozik – a szerető „az összes tulajdonságával együtt akarja a szeretettet”, a szeretett „úgy-létére” vágyik.⁵⁵ Nem mindegy azonban, hogy a szeretet mely formájára gondol Agamben, amikor ezeket a sorokat írja. Hogy ezt tisztázzuk, többek között abból kell kiindulnunk, hogy az általunk vizsgált *Lamicó*ban számos olyan utalás és gondolat olvasható, mely közvetlen vagy közvetett módon korai közösségfilozófiai művét idézi. Ami a közvetlen utalást illeti, kezdjük mindjárt azzal, hogy – lévén a barátságot konstituáló együtt-osztás „tisztán egzisztenciális” – a barátok nem valamiféle „közös szubsztanciában” (születés, törvény, hely, ízlés), hanem a tiszta egzisztenciában magában osztoznak. Azért definiálja Agamben a barátságot „a minden

51 Agamben 1990, 3.

52 Agamben 1990, 3–4.

53 Agamben 1990, 4. (Kiemelés az eredetiben.)

54 Agamben 1990, 4.

55 Agamben 1990, 4.

osztást megelőző együtt-osztás”-ként, mert a barátok „a létezés tényét, az életet magát” osztják meg egymással.⁵⁶ A barát „egzisztenciálé és nem kategória”, amikor valakit barátomként ismerek fel vagy érzékelek, nem „valamiként” tekintek rá: „valakit »barát«-nak hívni nem ugyanaz, mint »fehér«-nek, »olasz«-nak, vagy »meleg«-nek [*caldo*] hívni, mert a barátság nem egy szubjektum tulajdonsága vagy minősége”.⁵⁷ A barátom érzékelésekor, a megosztott létezés egy szinguláris módját érzékelem, így életközösségünk alapja sem lehet más, mint e közösség anyagának, az életnek a megosztása: a baráti közösség nem a barátaimmal megosztott közös tulajdonságokon alapszik, hanem az együtt-osztás eseményén, mely egyszerre gyűjti össze és szórja szét a barátokat a barátság tisztán egzisztenciális, etikai-politikai síkján. Ha a barátira bármely szingularitásként tekintek (márpedig ekként tekintek rá, hisz a barátságot meghatározó érzékelés a létezés pusztá ténnyére irányul), létezésének formájaként vagy módjaként érzékelem őt, s ha magam sem vagyok több életem „hogyan”-jánál, egy szinguláris „úgy-lét”-nél, nem fűzhet barátomhoz más, mint a szeretet, mely megnyitja létezésem felé, vendégül látja létezését létezésemben, sőt azt létezésének eredeti nyitottsága felé hajlítja. A baráti- és az eljövendő közösség ebben a tekintetben azonos, hisz mindkettőt a hozzátartozás (*appartenenza*) pusztá ténye alapozza meg. Agamben etimológiai megjegyzéseit kiegészítve azt is mondhatnánk, hogy az a fajta „ki-” vagy „keresztültartás” (*per-teneo*), mely barátom létezésének centruma felé (*ad-*) húz. Amint azonban ezt kimondtuk, és a „keresztültartást” a korábban említett kiazmusként azonosítottuk, látnunk kell, hogy Agamben közösségfilozófiai kulcsterminusának helyes fordítása a *kitartó összetartás*.

A direkt utalásokon és megosztott gondolatokon túl van azonban egy további pont, melyet artikulálnunk kell Agamben közösségfilozófiai művében ahhoz, hogy a két szöveg együttolvashatóságát meggyőzően demonstráljuk: miként jelenik meg a meg- vagy együtt-osztás fogalma a korai műben? Ahogy a barátság kapcsán nem beszélhetünk egy közös szubsztancia megosztásáról, úgy a bármely szingularitások közösségét sem valamiféle közös tulajdon(ság) határozza meg. A „közös és szinguláris” viszonyának problémájához korai, közösségfilozófiai művében Agamben azzal az archeológiai hűséggel és szigorral viszonyul, mely szinte az összes művét meghatározza: ahogy azt a vonatkozó fejezet címe (*Principium individuationis*) már elárulja, az olasz filozófus a probléma eredeténél keresi a választ. Ami az individuáció klasszikus, skolasztikus problémáját illeti, Agamben ezen a ponton is a modális ontológia atyját, Duns Scotust követi, aki szerint az individuáció egy „természethez vagy közös formához” való hozzáadódásként határozható meg. Ami viszont egy formát – hozzáadódása által – egyedivé tesz, az „nem egy másik forma vagy lényeg vagy tulajdonság, hanem egy *ultima realitas*, a formának magának egy »ultimitása«”.⁵⁸ Ebből viszont az következik – teszi hozzá Agamben –, hogy a „közös forma vagy természet

56 Agamben 2007, 19.

57 Agamben 2007, 12.

58 Agamben 1990, 13. (Kiemelés az eredetiben.)

[...] indifferens a bármely szingularitáshoz képest”.⁵⁹ Éppen ennél a gondolatnál húzható meg a skotista koncepció határa: ha az individuáció tárgya, a közös természet valamiféle „előzetes valóság”, melyhez a szingularitás hozzáadódik, a szingularitást meghatározó *quodlibet* – mely éppen az indifferencia áthatolhatatlansága által keltett kettősséget hivatott megszüntetni, és nem az indifferencia jele, de nem is predikátum vagy tulajdonság – „elgondolatlanul marad”.⁶⁰ Ahogy tehát azt az előző fejezet kapcsán láthattunk, az individuáció problémájának újragondolása a „bármelység” (*quodlibetalità*) és az indifferencia viszonyának újragondolását feltételezi. Agamben a viszonyt Champeaux-i Vilmos híres gondolata alapján fogalmazza újra, miszerint az idea „nem lényegileg, hanem indifferens módon van benne minden egyes hozzátartozó individuumban”.⁶¹ az univerzálé vagy idea tehát ugyanaz a hozzátartozó individuumokban, de nem lényegileg (azaz „oly módon, hogy lényegüknél fogva egy és ugyanazon anyagban vagy formában részesül[ének]”), hanem indifferens módon rejlik bennük és határozza meg őket.⁶² Ebből pedig Agamben arra következtet, hogy a szingularitások „lényegtelenek”, így különbségük kritériumát sem valamiféle lényegben vagy fogalomban kell keresnünk. Vilmos elgondolását Spinoza gondolja tovább azzal, hogy az *Etikában* azt írja, a testek abban a tekintetben egyeznek meg, „hogy egyazon attribútum fogalmát foglalják magukban”,⁶³ majd valamivel később megjegyzi, hogy az „ami minden dologban közös [...], nem alkotja egyetlen egyedi dolog lényegét sem”.⁶⁴ Vilmos és Spinoza gondolatai lehetővé teszik a közösség(iség) inessenziális formájának elgondolását: a kiterjedés attribútuma, melynek tekintetében minden test közös, nem valamiféle lényegben egyesíti a tulajdonságokat, „hanem szétszórja őket a létezésben”.⁶⁵ Az indifferencia tehát nem a közös természetet és a szingularitásokat elválasztó áthatolhatatlanság, hanem „a közös és a saját, a nem és a faj, a lényegi és az esetleges indifferenciája”, azaz egybeesése.⁶⁶ A „bármely” megszünteti a nyugati filozófia konstitutív distinkcióit, feloldja az általános és az egyedi ellentmondását: a bármely szingularitás létezésének egésze, azaz minden tulajdonsága számít – nem emelhetünk ki ezek közül párat és határozhatjuk meg univerzálévá emelésük által a létezőket. Bár Agamben az írás és az arc példáival él,⁶⁷ az általa írtakat a létezésre magára is alkalmazhatjuk: ha – mint azt a skolasztikus gondolták – a potenciát és aktust, a közös formát és a szingularitást összekötő átmenet „modális oszcillációk végtelen sorozata”, a létről magáról azt kell mondanunk, amit Agamben e viszonyról ír: a közös és a szinguláris, a létezés és annak

59 Agamben 1990, 13.

60 Agamben 1990, 13.

61 Borbély 2019.

62 Borbély 2019.

63 *Etika* II. 13. 2. segédétel.

64 *Etika* II. 37.

65 Agamben 1990, 14.

66 Agamben 1990, 14–15.

67 Agamben 1990, 15–16.

szinguláris módjai nem többek a bármely két arcánál. A bármely az ontológiai differenciát felszámoló indifferencia, az a pont vagy megkülönböztethetetlen zóna, melyben a lét önnön szinguláris formáit vagy módjait érinti, melyben a lét és a módjai elválaszthatatlanul összefonódnak.⁶⁸ A bármely „egy váltakozó szcintillációs vonal, amelyben a közös természet és szingularitás, potencia és aktus kicserélődnek és egymásba hatolnak”. Ez a vonal felel meg a tiszta egzisztencia eredeti együtt-osztásának, mely a barátságról mondottakat meghatározta.⁶⁹ Ez a vonal az, amely a létezést keresztül-kasul szeli és ezáltal megosztja, de az általa hagyott nyom, az indifferencia nyoma, nem áthatolhatatlan fal, legyőzhetetlen távolság vagy áthidalhatatlan szakadék, hanem megkülönböztethetetlen kűszöb, egybeesési- és érintkezési pont. Ami a korai szövegben a „bármely”, az a relatív kései esszében a barátság: a létezés együtt-osztásának eseménye, a kiazmus, mely a létezést és annak tiszta, szinguláris módjait összefonja – a létezésnek mint kitaró összetartásnak a folyamatos kifejeződése, megnyilvánulása: a közösség maga.

Bibliográfia

- Agamben, Giorgio. 1990. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio. 2002. *L'aperto*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio. 2007. *L'amico*. Milánó: Nottetempo.
- Aristoteles. 1983. *Magna Moralia*. Ford. Franz Dirlmeier. Berlin: Akademie Verlag.
- Arisztotelész. 1984. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.
- Arisztotelész. 2006. *Lélektudományi írások*. Ford. Steiger Kornél et al. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Arisztotelész. 2023. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- Benveniste, Émile. 2016. *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*. Ford. Elizabeth Palmer. Chicago: Hau Books.
- Borbély Gábor. 2019. *Civakodó angyalok*. Budapest: Akadémiai Kiadó. DOI: <https://doi.org/10.1556/9789634544319>
- Carrière, Émilie. 2023. „What is Wokeness?” In *Ill Will*. [<https://illwill.com/what-is-wokeness>] (2024. 06. 21.)
- Collins, Thomas Isaac. 2018. „[Communism without heirs]: Love and Community in the writing of Maurice Blanchot.” MA szakdolgozat, University of Virginia. DOI: <https://doi.org/10.18130/v3-e0v8-9p93>
- Deleuze, Gilles. 2013. *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Budapest: Műcsarnok.

⁶⁸ Agamben 1990, 15–16.

⁶⁹ Agamben 1990, 16.

- Gooding, Nicholas Phillips. 2019. „The Social Achievement of Self-Understanding: Aristotle on Loving Oneself and Others.” Doktori disszertáció, University of California.
- Heller-Roazen, Daniel. 2009. *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*. New York: Zone Books.
- Kosman, Louis Aryeh. 2014. *Virtues of Thought. Essays on Plato and Aristotle*. Harvard: Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674416437>
- Liu, Irene. 2010. „Love Life: Aristotle on Living Together with Friends.” *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 53: 579–601. DOI: <https://doi.org/10.1080/0020174X.2010.526323>
- Madou, Jean-Pol. 1998. „The Law, the Hearth: Blanchot and the Question of Community.” *Yale French Studies* 93: 60–65. DOI: <https://doi.org/10.2307/3040730>
- Nancy, Jean-Luc. 1991. *The Inoperative Community*. Ford. Peter Connor et al. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Spinoza, Baruch. 2022. *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest: L'Harmattan.
- Stern-Gillet, Suzanne. 1995. *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York: SUNY.
- Thomson, Iain. 2000. „Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruction of Metaphysics.” *International Journal of Philosophical Studies* 8/3: 297–327. DOI: <https://doi.org/10.1080/096725500750039291>