
TANULMÁNYOK

HELLER ÁGNES

A „politikai” fogalmának újragondolása

Carl Schmitt *A politikai fogalma* címet adta politikai filozófiai *opus magnum*ának (Schmitt 1976), s ezzel olyan terminust alkotott, amely reprezentálja az első világháború idejének és az azt követő korszaknak egyik irányzatát. Ez az irányzat, amely a háború tépázta országokban jelent meg a tizenkilencedig század első felében kialakult politikai filozófiai áramlatok radikális ellenzékeként, a liberális tradíció és a II. Internacionálé marxizmusát egyaránt elutasította, gyengeséggel, szegényes képzelőerővel, szárnalmas tehetetlenséggel és filozófiai erőtlenséggel vádolva őket. A háború utáni gondolkodók szerint a politikai képzelőerőnek csak olyan autentikus politikai filozófia tudja visszaadni régi erejét és méltóságát, amely megmutatja — vagy inkább felfedezi — a „politikai” egyetlen és mindenre kiterjedő fogalmát. Ennek a fogalomnak ki kell fejeznie azt a minőséget (vagy tényezőt), amely — ha inherens — a dolgokat „politikai dologgá” alakítja. Csak egyetlen minőség vagy tényező (például egy viszony, cselekvés vagy valami más) jelenléte, illetve hiánya határozhatja meg, hogy valamely viszony, cselekvés, konfliktus politikai természetű-e vagy sem.

I.

Két elméleti lehetőség kínálkozik arra, hogy megalapozzuk a „politikai” filozófiai fogalmát. A „politikai” felfogható úgy, mint egy „bizonyos dolog” (minőség, tényező), amellyel más „dolgok” vagy rendelkeznek, vagy nem. De elgondolható egy területként, például szféraként vagy rendszerként is. Eszerint bármi politikai természetűvé válik attól a pillanattól fogva, hogy erre a területre belép, és minden, ami kilép erről a területről, kilépése pillanatától nem politikai többé.

A „politikai” fogalma mint filozófiai eszköz ismeretlen volt a premodern gondolkodásban. Még a politikailag legtudatosabb — például a görög vagy a római — kultúrákban is az a kvázi-naturalisztikus, és épp ezért problémamentes, nézet uralkodott, hogy csak a politikai osztály(ok) tagjai által elhatározott és végrehajtott cselekvések tekinthetők politikának. Amikor valamely politikai osztály — kaszt, rend vagy bármi más — tagjai az osztály tagjaiként cselekszenek, cselekvésük definíció szerint politikai. A többiek tettei — bármilyenek legyenek is ténylegesen — nem politikai cselekedetek. A rabszolgák nem vehetnek részt a politikában, s a nők is legfeljebb akkor, ha nagyon magasan állnak a politikai osztály hierarchiájában. A politikai osztályok tagjai által alapított és működtetett intézmények számtottak politikainak, a többi nem.

A premodern politikai intézmények átláthatóságát éppen az magyarázza, hogy e kultúrák azonosították a „politikai minőség”-et a politikai osztályok tagjainak cselekedeteivel. Ilyen keretek között lehet csak közvetlen és nem reifikált politikai kategóriákat alkotni. A kérdés ekkor nem az, hogy *mi*, hanem az, hogy *ki* az állam. Arisztotelész megfogalmazásában az állam a polgárok összessége, XIV. Lajos szerint „L'état c'est moi”.

A modernitás fokozatosan kikezdi, majd egyre radikálisabban megváltoztatja ezt a felfogást. Bár a korai liberálisok és demokraták szerettek volna még egyszer létrehozni egy politikai osztályt, a liberalizmusnak és a modern demokraciának nem anyanyelve a „politikai osztály nyelve”. Mint számos más esetben, a nyelv itt is árukkodó. Ahogy Marx és később Weber megjegyezte, a modernitás kiépítette a politikai bürokráciát, de nem hozott létre valóban új politikai osztályt. A modern demokracia megszületése végképp megszüntette a politikai osztály azonosítását a politikai cselekvéssel. Ezen a történelmi fordulóponton jelentek meg a „politikai” mibenlétével kapcsolatos kérdések. Találni kellett olyan kritériumot, amelynek alapján eldönthető, hogy mely cselekvések, jelenségek, intézmények politikai eredetűek, s melyek nem.

Hasonló problémákba ütközünk, ha az intézmények kérdését vizsgáljuk. A modern korban a „ki az állam?” kérdésnek nem sok értelme van, helyesebb azt kérdezni: *mi* az állam. A legtöbb teoretikus jól tudja, hogy az állam — csakúgy, mint a többi politikai intézmény — emberi kapcsolatok hálózatából áll. Emellett a modern intézmények — a politikaiak is — egyfajta belső logikát és tanulási képességet testesítenek meg, amelynek alapján rendszerként írhatók le. Hogy megértsük őket, reifikált fogalmakra van szükség. A filozófia azonban nem operálhat reifikált fogalmakkal, a filozófiának nevezett nyelvjáték egyszerűen nem engedi meg ezt az eljárást. Egyszóval, a jelenségek átlátszatlansága akadály a filozófiai diskurzusában.

Már Kant és Hegel is felfigyelt arra, hogy a modernitás politikai összefüggésrendszerében a jelenségek egyre összetettebbek. Mégsem tettek kísérletet a „politikai” fogalmának megalkotására. Többek között ez a tény magyarázza, hogy politikai filozófiájukat elutasította vagy figyelmen kívül hagyta a pozitivist/utilitárius gondolkodás főárama és

a színre lépő új filozófiai radikalizmus. Kant és Hegel politikai filozófiáját akkor fedezték fel, amikor a második világháborút követően nyilvánvalóvá vált, hogy a „politikai” ünnepezt fogalma fölöttébb kétértelmű, sőt olykor veszélyes konnotációi is lehetnek.

II.

A „politikai” fogalma radikális politikai filozófiákat eredményez. Nem minden radikális filozófia radikális *politikai* filozófia is egyúttal, és nem minden radikális politikai filozófiához társul politikai radikalizmus. Mégis, a „politikai” fogalma és a politikai radikalizmus közötti szoros kapcsolat — a politikai paletta mindkét szélén — része történetünknek.

Alighanem Max Weber volt az első, aki a „politikai” fogalma felé fordult (Weber 1989). Ezután ez a fogalom levált a szociológiáról, és megkezdte különleges filozófiai pályafutását.

Carl Schmitt, a „politikai” fogalmának keresztapja, cselekvésemelvéteinek egy tömör politikai filozófia elegáns formáját kölcsönözte. Bár a legfontosabb politikai cselekedet a döntés, állította Schmitt (1985), a „politikai” fogalom nem azonosítható korlátlan uralommal, hanem „a barát és az ellenség” kettősébből tevődik össze (Schmitt 1976). A politika küzdelem valakiért és valaki ellen, nem pedig valamiért és valami ellen. A „barát és ellenség” az értékorientáció kategóriái, a politikában éppúgy, mint „a szép és csúnya” az esztétikában vagy a „jó és rossz” a morálfilozófiában. A politika közvetlen, tömeges cselekvés, amelynek során a barátokat az ellenségek ellen mozgósítják. Schmitt megfogalmazásában így azonos a külső és a belső ellenséggel folytatott permanens háború állapotával. A cselekvés szemben áll a beszéddel, a küzdelem a kompromisszummal, a viszálykodás az egyetértéssel, és így tovább. Könyve maga is politikai cselekvés, s egyúttal valamiféle közvetlen tett is, amennyiben fő célja a liberalizmusnak — a politikai radikalizmus megvetendő ellenségének — a lerombolása.

Még ha eltekintünk is az elmélet jól ismert politikai konnotációitól, amelyek nem kerültek el az egyik legnagyobb spanyol liberális, Ortega y Gasset figyelmét (Ortega 1964), Schmitt formulájának tömörsége és eleganciája akkor sem kárpótol azért, hogy a politikai élet fontos vetületei hiányoznak a politikairól alkotott elképzeléséből. A politikai intézmények jelentős részének semmi köze sincs a „barát-ellenség” megkülönböztetéshez. Schmitt felfogása szerint az ilyen intézményekben emiatt nem inherens a „politikai” érték, s ezzel kiutasítja őket a politikai birodalmából. Konceptiójában az olyan cselekvések, amelyeket valami érdekében hajtanak végre, de egyúttal nem valaki ellen, a definíció szerint nem politikaiak, mint például a kölcsönös megértés elérésére irányuló beszédaktusok. Nem az a fő kifogásom a „politikai” schmitti fogalma ellen, hogy egyoldalú — hiszen ez jellemzője minden újító filozófiai eszmének —, hanem az, hogy filozófiai erejét a kizárásból meríti. Ez a felfogás nem pusztán radikális, hanem a „politikai” fogalmának zsarnoki meghatározása.

Nem hozható fel ugyanez az ellenvetés az egzisztencialista radikalizmus politikai filozófiában alkalmazott jellegzetes — például lukácsi és heideggeri — változataival szemben. Lukács munkásságának csak az 1921 és 1923 közötti (Lukács 1971) szakaszát tárgyalom, Heideggerének pedig csak az 1933/34-es periódusát (Heidegger 1988). Ugyanis csak az ekkor született politikai filozófiájuk nevezhető „egzisztencialistának”. Nem foglalkozom egyikük politikai kötődéseivel sem. Továbbá elemzésemet a „politikai” általuk használt fogalmára korlátozom.

Weberhez hasonlóan Lukács és Heidegger is felhasználja az egzisztenciális választás kierkegaardi-i paradoxonját. Ám Webertől eltérően a választást az egyénről a közösségre helyezik. Kierkegaard és Weber elképzelése szerint a személy az, aki önmagát választhatja egzisztenciálisan. Önmaga választja meg, hogy mi ő, és így ő dönt sorsáról is, ami az önmagává válás útja. A modern korban az individuumok többnyire tudatában vannak ontológiai esetlegességüknek. Ezért teljesen értelmes az az állítás, hogy az esetleges személyek meghatározzák sorsukat azáltal, hogy független módon önmagukat választják. Ha az egzisztenciális választás sikeres, a személy olyan szabaddá válik, amilyen szabad egy individuum egyáltalán lehet. Ugyanis minden, amit tesz, jelleméből fakad, amely viszont nem különbözik választott sorsától.

Lukácsnak és Heideggernek ifjú radikálisként sok közös vonása volt. Mindketten kísérletet tettek a világ interszjektív felépítésére, mindketten elutasították saját korukat mint kisszerű és sivár világot, amelyből hiányzik a nagyság, a hősiesség, a tragédia és a végzet. A *kollektív* egzisztenciális választás gondolata így szinte magától alakult ki egymáshoz igen hasonló elképzeléseikből és elméleti érdeklődésükből. Szemükben a politikai a közösség lényegének és létezésének azonosságaként jelent meg. Amikor a közösségi entitás önmagát, egyszersem önnön sorsát választja, ezzel *par excellence* végre is hajtotta a politikai cselekvést. Lukácsnál az empirikus proletariátus — merőben gazdasági osztály — az, amely önmagát és ezzel saját sorsát választja. A „politikai” megalkotásának valódi pillanata Lukács felfogásában a proletárforradalom. Heideggernél a nemzet, az empirikus német nemzet az, amelynek teljesen politikai kell válnia önmaga választásának aktusával. Ez történik Heidegger szerint a „német forradalomban”, amely *par excellence* politikai tett. Tisztán elméleti síkon az egzisztenciális választás filozófiája nem zár ki másokat. Lukács átveszi a marxi mondást, hogy a proletariátus nem szabadíthatja fel önmagát anélkül, hogy felszabadítaná az egész emberiséget, — ez a végső felszabadulás víziója. Heidegger szerint Németország általános példát mutatott. Miként a német, a világ valamennyi nemzete választhatja önmagát egzisztenciálisan, és ha ezt megtette, akkor örök békében élhet a többi nemzettel.

Szükségtelen taglalnom, hogy a szóban forgó időszak radikális filozófiája mennyire nem volt összhangban a gyakorlattal. Emellett okkal gondolhatom: a kollektív tudat (vagy kollektív Dasein) paradigmája megengedi az egyéni tudat és szabadság elnyomását. A kollektív egzisztenciális választás fogalma mitologikus, hiszen egy modern közösséget

— például osztályt vagy nemzetet — az egyénre érvényes fogalmakkal jellemez, mintha a kollektív entitás egyetlen gigantikus méretű, hatalmas erejű és egységes akaratú személy lenne. Ezek a filozófiák új Olümposzra költöztették át a világot, ahol hősi drámák zajlanak. Az ilyesfajta fogalmi művelet — ha következetesen végiggondoljuk — a valóság érzékelésének elvesztéséhez vezet.

A kollektív egzisztenciális választás filozófiájának hiányosságai elválaszthatatlanok az elmélet politikai implikációjától. A közösség önválasztása — ha egyáltalán lehetséges — nem lehet egzisztenciális. A kollektív entitás nem „létező” — hogy Kierkegaard kifejezésével éljünk —, s így nem választhat egzisztenciát sem. Az egyének viszont valóban képesek önmagukat választani, mivel ők — és csakis ők — „létezők”. Önmaguk választásával szabaddá válhatnak. A kollektív egzisztenciális választás azonban nem teheti a személyeket — a valódi individuumokat — szabaddá. Mivel nem minden munkás vagy minden német választaná önmagát egzisztenciálisan, s még kevésbé választaná az összes munkás vagy német önmagát a párt (a kollektív sors állítólagos hordozója) iránt elkötelezett személyként, a kollektív egzisztenciális választás filozófiája nem megszűntetné, hanem legitimálná az individuumok elnyomását. Egyébként Lukács is, Heidegger is nagyon hamar megszabadult a maga alkotta mitologikus eszközöktől, mégis a „politikai” egzisztenciális fogalma újból megjelenik Sartre-nál a „terv”-tézisében és a Rossz radikalizálódásáról alkotott elméletében.

Hannah Arendt volt az egyetlen jelentős filozófus, akit egy életen át foglalkoztatott a „politikai” fogalma, de sohasem kötelezte el magát a politikai radikalizmus végletei mellett. Épp ellenkezőleg, a totalitarizmusról frott könyve talán a legékesszólóbb bírálata a radikális szélsőségeknek és következményeiknek (Arendt 1992). Arendt voltaképpen osztotta Ortega nézetét, mely szerint a régi politikai osztályok felbomlásával keletkezett űrt a tömegnek kell betöltenie. Arendt egyik fő törekvése az volt, hogy a politikát sivárnak és köznapinak mutassa be. Nézetei ezen a ponton kapcsolódnak a politikai radikalizmushoz. Az volt az álma, hogy kifejlődik vagy újra kialakul egy demokratikus politikai osztály. Ez aktív polgárokból állna, a politikai cselekvésre mindig kész férfiakkól és nőkből, akik életüket annak szentelik, hogy tanácsokban ülve vitassák meg polgártársaikkal az állam dolgait. Arendt elképzelését az ókori polgárság fennkölt eszméje inspirálta.

Arendt elméletében (1970) a „politikai” fogalma *energiaként* felfogott cselekvés. Az energia kategóriája a közvetlen cselekvést, az eszmecserét és az elméleti tevékenységet egyaránt magába foglalja. Ezért semmiképpen sem szabad az *action directe*-tel összekapcsolnunk. A cselekvés olyan aktus, amely önmagában cél. Ha a nyilvánosság szférájában jelenik meg, akkor a cselekvés definíció szerint politikai, illetve maga a „politikai”. A régi amerikai községek (township) és a magyar munkástanácsok ezért hatottak egyként Arendtre. Az ő szemében — miként a „politikai” fogalmának legtöbb szószólója szerint — a „politikai” nagy pillanata a forradalom. A tömegpolitikával és a hősimáddal hajthatatlanul szem-

ben álló és a demokratikus hagyomány iránt egész életében elkötelezett Arendt a modern radikális politikai filozófia egyedülállóan nagy alakja volt. Mégis osztotta a radikális politikai filozófusok alapvető elveinek nagy részét, olykor vágyálmaikat is. Az újrakezdés és a kezdet visszatérése, a politikai aktivitás és a passzív polgári magatartás éles szembeállítás, a politikai osztály visszaállításának igénye, a pusztán társadalmi problémák, sőt a „társadalmi kérdések” lebecsülése — megannyi eleme a politikai radikalizmus eszköztárának.

Nem meglepő ezért, hogy Arendt — elméletének kifinomultsága ellenére — olykor áldozatul esett a „politikai” fogalmával rendszeresen összekapcsolódó betegségeknek: a kirekesztés indulatának. Emberi csoportokat vagy eltérő véleményeket természetesen nem zár ki teóriájából, bizonyos problémákat viszont igen. Túl sok mindent kell kirekesztenünk a „politikai” fogalmából, ha el akarjuk fogadni Arendt értelmezését. Ezúttal sem Arendt politikai elképzelésének egyoldalúságát kifogásolom, a gond abból a dilemmából fakad, hogy egyrészt elkötelezettje a demokráciának, másrészt viszont nem tekint politikainak olyan kérdéseket, amelyeket az emberek mindennapi életük legégetőbb politikai ügyeinek tartanak. A radikális politikai filozófia tipikus problémája, hogy kizárólag a politikaival foglalkozik, és figyelmen kívül hagyja a „profán hétköznapi gyakorlatot”.

Ha kritikai megjegyzéseim helyesek, akkor elkerülhetetlenül adódik a kérdés: milyen lehetősége maradt még a politikai filozófiának. Ugyanis abban a pillanatban, amikor az ember már nem érzi azt, hogy egy mitologikus kaland részese, elhagyja a tulajdonképpeni politikai filozófia területét, és átlép a szociológia vagy politikatudomány jőzőn birodalmába. A „politikai” fogalmát övező vita nem pusztán paradigmák újabb családon belüli veszekedése. Ez a szóharc arról folyik, hogy van-e relevanciája korunkban a politikai filozófiának. A „politikai” fogalma a politikai filozófia megmentésére jött létre, miután az a túl sok tudomány, a túl sok kompromisszum és a túl sok realizmus áldozatává vált. A kérdés az, hogy a „politikai” fogalmával kapcsolatban a *satus quo ante* visszaállítása legyen-e a célunk, vagy vannak még más lehetőségeink is.

III.

A normatív követelmény és a tapasztalati tudás végső és dialektikus egysége a politikai filozófia lehetőségének legfőbb előfeltétele. Ebből a szemszögből tekintve a politikai filozófia a modernitásban valósította meg önmagát, vagy más szavakkal, a modernitás az a kor, amelyben a politikai filozófia megtörtént. A filozófusok mindig is úgy vélték, hogy az igazság valójában valami más, mint amit annak gondolnak, illetve, hogy amit helyesnek tartunk, az nem az, mert valami más helyesebb vagy tökéletesen helyes lenne. Minél tovább elmélkedünk a modernitás szerkezetén és *modus operandiján*, annál jobban emlékeztet a filozófiára. A modern helyzet lényege magában foglalja a Van és a Kell ellentmondását, éppúgy, mint — mindig csak átmeneti — tagadásukat. A híres mondás, hogy minden ember szabadnak született, de mindenhol lánco-

kat visel, a helyzet végletes, de találó és tömör összegzése. A modernitás annyiban a történelem fordulópontja, amennyiben itt és ekkor válnak az egyetemes értékek politikailag hatékonyvá. Ami eddig csak a filozófiában történt meg, az most megtörténhet, és meg is történik a politikai gyakorlatban, illetve életben. Az emberek állandóan szembehelezzik a Kell-t — vagyis az egyetemessé tett értékeket — a Van-nal, azaz a politikai és társadalmi intézményeikkel, amelyek nincsenek összhangban a Kell-lel, vagy meg sem közelítik. Az emberek mindennapi gyakorlatuk során folytonosan értelmezik és újraértelmezik a Kell értékeit; eszközként használják a kritikához és a filozófiának, illetve a filozófia végső céljának megvalósításához (Heller 1990).

A „politikai” modern fogalmát — vagyis, a tautológiát elkerülendő: a „politikai” fogalmát — a modern politikai dinamika lényegéből kell levezetni. Bár minden radikális politikai filozófus ezt tette, végül mindegyikük kirekesztette a politikai nagy területeit a „politikai”-ról alkotott felfogásából. Vagy, ami még rosszabb, sokuk végül a „többieket” rekesztette ki — azaz egész embercsoportokat száműzve a politikai területéről. Mindez annak köszönhető, hogy szubsztantív politikai definíciókat adtak a „politikai” fogalmának. Így a következő dilemmával kell szembenéznünk. Ha semmilyen tartalmi definíciót nem adunk a „politikai” fogalmának, eltűnik a fogalom. Megalkotása érdekében legalább azt meg kell határoznunk, hogy miben áll a relációk értéke, a keretek, a választás, a cselekvés (és más idetartozó dolgok) politikai jellege. Ha azonban a tartalmi definíció politikai eredetű (ilyen a kollektív egzisztenciális választás és a barát–ellenség dichotómiája), visszajutunk a kiindulópontához: a kirekesztéshez.

Milyen eredménnyel járt eddigi vizsgálódásunk? Olyan korban, amelyben nincsenek politikai osztályok, és amely mind bonyolultabb és mind kevésbé átlátható, a politikai filozófiának szüksége van a „politikai” fogalmára. A fogalomnak tartalmi definíciót kell adnunk, de a meghatározás nem lehet túl szűk, és nem lehet politikai természetű sem. De akkor milyen fajta definíció jöhet szóba egyáltalán?

Néhány ponton már korlátoztam az erre irányuló kutatást. A fogalomnak autentikusan kell leírnia a „politikai” jelentését. Meg kell jelölnie, mi az, ami más dolgokhoz járulva azokat „politikai”-vá teszi és/vagy körül kell határolnia azt a területet, amelyre nézve „minden dolog” politikaiává válik. A fogalomnak világosan ki kell fejeznie a Van és a Kell közötti feszültséget: létét és *modus operandi*ját a modern társadalmakban. Például, ha a „politikai” fogalmának etikai tartalmat adunk, ez nem lehet sem pusztán normatív, sem merőben empirikus. A kategorikus imperatívusz ezért nem elegendő a „politikai” fogalmának meghatározásához. Másrészt viszont értelmetlen a „politikai” fogalmát „a csalás és hazugság gyakorlata”-ként vagy „puszta manipuláció”-ként meghatározni, mivel így figyelmen kívül hagynánk azoknak a játékszabályoknak a létezését, amelyek nélkül a „csalás” és a „szabályok megsértése” üres fogalmak. Ha a politika valóban egyfajta csalás, akkor azok a normák vagy szabályok, amelyeket a politikusok csalásuk és

manipulációjuk során alkalmaznak, beletartoznak a „politikai” fogalmának „etikai tartalmába”, ha van ilyen egyáltalán.

A Van és a Kell közötti feszültség megragadása általános követelmény, ám a „politikai” meghatározásához még valami szükséges. A fogalomnak nem egyszerűen tartalmaznia kell a „Van”-t és a „Kell”-t, hanem egyszersmind azt is kifejeznie, milyen központi szerepet játszanak a modern társadalmak működésében és dinamizmusában. Ha tehát a „politikai” fogalmának vannak etikai összetevői, akkor szükségképpen központinak kell lenniük a modernitás politikai életében, és jelentőségükkel a politika szereplőinek tisztában kell lenniük.

A modern politikában hatékony „Kell”-ek rövid listája könnyen megadható. A szabadság ezek közül a legjelentősebb. Mivel ez általános érték, többféle értelmezése lehetséges. Gondolatmenetünkben a negatív és pozitív szabadság különböző fajtájával foglalkozunk, például a polgári szabadságjogokkal, a gazdasági korlátozások hiányával, a nemzeti függetlenséggel, a személyes és az intézményi autonómiával. A szabadság valóban minden olyan esetben „kell-fogalomként” használható, amikor a cselekvők regulatív vagy konstitutív gyakorlati elvként alkalmazzák szabadság-értelmezéseiket. A politikai aktorok szabadság és különböző értelmezései mellett sok más normatív fogalmat használnak, például az egyenlőséget, a békét, a racionalitást. Ezek politikailag célravezető fogalmak, mert mind imaginárius intézményekként, mind intézményesült formában — jogokként — hatékonyak.

Az univerzális, kvázi-univerzális és más politikailag hatékony értékek kezdetben absztraktak — a szó hegeli értelmében —, és a definíciójukról folytatott vitákban válnak konkréttá. Amikor ugyanazon érték két értelmezése nem intézményesíthető egyidejűleg, vagy két érték különböző interpretációi nem egyeztethetők össze, akkor az egyik győztesen kerül ki a konfliktusból. Mégis, mihelyt az alapvető szabadságjogok intézményesültek, egyetlen ilyen győzelem sem lehet végleges. A „mezőt” folyamatosan egyre több definíció tölti be, s így válnak a politikailag hatékony értékek — különböző módokon — konkréttá. Soha véget nem érő folyamatként fogható ez fel — legalábbis pragmatikusan (mivel az emberi életben és a társadalomban minden véges) —, bár a hagyományok egyes további gyakorlati szabadság-definíciókat valószínűbbé tesznek, mint másokat. A hegeli „történelem vége” könnyen értelmezhető ebben a szellemben.

A modern társadalom egymással ütköző fejlődési tendenciák összessége. Három független, egymással ütköző vagy együtt létező és együttműködő logikát vizsgálók a továbbiakban (Heller 1982 — Itt megkülönböztettem a polgári társadalom két logikáját és a technológiai fejlődés logikáját.) Az első a modern technológia fejlődése. A második a társadalmi munkamegosztás funkcionalitása. Ezen olyan társadalmi berendezkedést értek, amelyben nem a rétegződés kvázi-természeti típusaként felfogott társadalmi munkamegosztás határozza meg az embereknek a társadalomban betöltendő funkcióját, hanem a ténylegesen ellátott funkcióik határozzák meg helyüket a társadalomban. A harmadik logika

az államvezetés univerzális vagy kvázi-univerzális és hatékonysági értékeket szem előtt tartó gyakorlata. A nyugati modernitásban ez a három logika az industrializáció, a kompetitív piaci társadalom (kapitalizmus) és a liberális demokrácia formájában konkretizálódott. Az első logika általános újrameghatározása most megy végbe, míg a második újradefiniálását épp hogy elkezdték bizonyos térségekben (például Skandináviában). Mindhárom logika jövőorientált. Az első logika nem tekinthető a legfőbb modern univerzális érték, a szabadság konkretizációja folyamatának, mert egyaránt megteremti a szabadságnak és a szabadság hiányának feltételeit. A harmadik logika több szempontból irányítja az államvezetés hármasságát. Bizonyos állami intézmények a hatékony univerzális értékek különböző értelmezéseinek a fő hordozói vagy garanciái. Az emberi és polgári jogok, a képviseleti kormányzat és a hatalmi ágak elválasztása az ide vonatkozó példák. A modern képviseleti kormányzat az első olyan kormányzási forma, amely utat nyitott a patriarchátus meghaladásához. A közvetlen demokrácia a modern képviseleti kormányzat megszületéséig az egyenlő testvérek patriarchátusa volt. Nincs független politikai személy közvetítés nélkül, és ha nem mozgósítjuk a független politikai személy hatékony eszméjét — amely a szabadság értékének további értelmezése —, akkor az organikus entitások maradnak a végső politikai egységek. A közvetítés több, mint elcsépelet szólam, mivel a „politikai” modern fogalmának egyik legfőbb meghatározóját fejezi ki.

A szabadság — más értékekhez hasonlóan — nem csupán a modernitás harmadik logikájának működése révén érvényesül; a második logika kibontakozása ehhez ugyanúgy hozzájárul. Az emberi élet organikus-genetikus és társadalmi determinációinak szétválasztása a negatív és a pozitív szabadság ontológiai forrása. Az embereket ma meghatározatlan és — elvben — korlátlan lehetőségekre redukálják. Így teszik őket szabaddá. Mégis, a szabadsággal való élés feltételei sok szempontból hiányoznak. A társadalmi munkamegosztás funkcionalitása az embereket nagyobb versenyre készíti, de nem alakít ki bennük készséget a sokoldalú versengésre, sem a politikailag hatékony értékek sokféle interpretációjára és realizálására. Az univerzális vagy kvázi-univerzális imaginárius intézmények azonban mindenfajta vita vonatkoztatási keretűl szolgálhatnak. Az emberek így politikáikáik tehetnek minden kérdést, amely befolyásolja potenciális szabadságaik kihasználását a nem politikai intézményekben és a hétköznapi életben egyaránt. Egyszóval, a modern társadalmakban az univerzális értékek és más hatékony politikai értékek közvetlen vagy közvetett megvalósítása számos síkon zajlik, feltéve, hogy van nyilvános szféra, amely lehetővé teszi és biztosítja a vitát. A nyilvánosság létezése és igénybevételének joga — amely joggal mindenki rendelkezik a politikai osztály(ok) megszűnése után — módot ad arra, hogy eldöntsük, akarunk-e valamely ügygel a társadalomhoz fordulni. A cselekvők maguk határoznak arról, hogy valamely kérdést a nyilvánosság elé visznek-e vagy sem.

A való életben az emberek gyakran szereznek érvényt egyik vagy másik univerzális vagy kvázi-univerzális értéknek anélkül, hogy politikaiá tennék őket. Főképp akkor teszik ezt, amikor a „racionalitás” értékének további konkretizálására van szükség. Az intézmények racionalizációja ritkán válik nyilvános ügyé, ha a vita nem érint más értékeket is. Leginkább olyan esetekben történik így, amikor úgymond „csupán” technikai problémákról van szó. Azokban a modern társadalmakban, ahol nincsenek jogok és nincs nyilvános tér, majdnem lehetetlen a politikai vitákat a nem politikaiaktól elkülöníteni. Ezért „politizálnak át” teljesen minden értékekkel kapcsolatos kérdést mind az irányítók, mind az irányítottak.

IV.

A „politikai” modern fogalma, a szabadság univerzális értékének megvalósítása a nyilvánosság területén.

A fogalom meghatározza a „politikai” birodalmát. Ami belép erre a területre, politikaiá válik, ami kilép innen, többé nem politikai. A politikai területre belépő vagy onnan kilépő dolgok konkrét jellemzői meghatározatlanok maradnak. Pontosabban, minden, ami kielégíti a „politikai” valamilyen kritériumát, ténylegesen politikaiá válik, ha az emberek úgy határoznak, hogy a nyilvánosság előtt kell megvitatni és eldönteni őket. Hasonlóképpen elveszíti a politikai jellegét egy kérdés, ha leveszik a közérdekű ügyek listájáról.

A politikai „területén”, vagyis a nyilvános térben a cselekvések, intézmények, vélemények, viták, javaslatok, célok révén lesznek a dolgok többé vagy kevésbé „politikai”-ak, attól függően, mennyire „részeseznek” a „politikai”-ból. A „politikai” tartalmi eleme egyáltalán nem valami tényleges politikai „dolog”, hanem magának a modernitásnak a fő dinamizmusa. A „politikai”-nak semmilyen meghatározott struktúrájú cselekvés, nagy jelentőségű választás, konkrét orientatív érték nem kizárólagos kritériuma vagy mércéje.

A szabadság konkretizálódhat a barát és az ellenség közötti küzdelemben, vagy konkrét együttműködés és vita során, de számtalan más módon és formában is. Sok különböző fajta politikai „tartalom” lehet inherens azokban az emberekben, akik a politikát hivatásként választják, éppúgy, mint azokban, akik csak egy rövid pillanatra lépnek a nyilvános területre, de kivételesen nagy hatást gyakorolnak. Elvileg senki és semmi nincs kizárva a politikai területről. A Van és a Kell különbsége és ellentmondása benne foglaltatik a „politikai” itt vázolt fogalmában. Ez a fogalom egyszerre normatív és empirikus. Egyaránt értelmezhető megváltó, progresszivista, szkeptikus vagy nihilista forgatókönyv szerint. A megváltó paradigma azt a reményt fejezi ki, hogy a Kell és a Van végül egybeolvad. A progresszivista forgatókönyv abban bíz, hogy a szabadság univerzális értéke a dialógus, a kompromisszum és a kooperáció révén korlátlanul kiteljesedik. A szkeptikus változat a modern világot csatatérnek tekinti, ahol a szabadság ellentmondó megvalósulásai ütköznek meg, kioltva és helyettesítve egymást. A nihilista forgatókönyv a

szabadság általi önmegsemmistés képét vetíti előre. Mégis, a különbségek ellenére, mindegyik forгатókönyv számára elfogadható a „politikai”-nak az a fogalma, amelyet itt kifejtettem. Ez a fogalom azért modern, mert különböző történelemszemléleteket tesz lehetővé.

Miért a szabadság megvalósulásával azonos a „politikai” modern fogalma? Miért nem a modernitás más fontos értékeinek, a racionalitásnak, az egyenlőségnek vagy a békének a konkretizációjával esik egybe?

A racionalitás, az egyenlőség, a béke és más értékek akkor és csak akkor tartoznak a politikailag aktív értékek közé, ha megvalósulásuk közvetlen vagy közvetve a szabadság okához kapcsolódik (közvetlenül az „egyenlő jogok”, közvetve az „egyenlő munkáért egyenlő bért” elv esetében). Annyi bizonyos, hogy az „örök béke” nem politikai kérdés, függetlenül attól, hogy léte a filozófiában — ahogyan Kant képzelte — kívánatos-e vagy sem.

Nincs mindörökre megírva a csillagokban, hogy valamely ok kapcsolatban van-e a szabadsággal, vagy sem. Lehet, hogy az egyik alkalommal szorosan összefügg vele, máskor viszont semmi köze nincs hozzá. A férfiak és a nők, a polgárok és a politikai élet szereplői egy bizonyos érték megvalósítási kísérletét értelmezhetik úgy, hogy érinti szabadságuk vagy mások szabadságának ügyét, de értelmezhetik úgy is, hogy nem. Így tesznek politikaivá vagy fosztanak meg politikai relevanciájuktól bizonyos kérdéseket, néha éppen ugyanazokat.

Ez a megszorítás a nyilvánosság szférájára is érvényes. Vannak olyan intézmények, amelyek ezen a területen állandóan és közvetlenül kapcsolódnak a szabadsághoz, például a kormány, a sajtó, valamint a törvényhozás intézményei és eljárásai. Tulajdonképpen minden kérdés, amelyről a politikai intézmények — részben vagy teljesen — döntenek, „politikai”-nak tekinthető. Azonban, ha a kérdés a nyilvánosság szemében nem függ össze a szabadsággal, akkor úgy jelezzük a különbséget, hogy „államvezetésről” és nem „politikáról” beszélünk. Egy ügy csak a zsarnokságban válik feltétlenül politikaivá attól, hogy a nyilvánosság elé kerül. Hasonlóképpen, a szabadság konkretizálása önmagában még nem tesz egy ügyet politikaivá, csak a totalitárius államban.

A „politikai” fogalmát a modern világban a következőképp definiálom: „a szabadság univerzális értékének megvalósítása a nyilvánosság területén”. Röviden tárgyalom, hogy ez a fogalom teoretikus elvként miért magasabb rendű az összes többinél. Hadd tegyem hozzá, hogy gyakorlati elvként szintén jobban megállja a helyét társainál.

A politikai fogalma teoretikus elvként négy különböző világnézettel társítható (a megváltó, a progresszivist, a szkeptikus és a nihilista felfogással). Gyakorlati elvként a szabadság értékének megvalósítása iránti elkötelezettséggel jár együtt. (Ezért nem ajánl sem a megváltó, sem a nihilista változat saját praxist.) Teoretikus elvként a fogalom híján van a morális minőségnek. Gyakorlati elvként viszont hordoz ilyen tartalmat. Elvi síkon a politikai fogalma nem zár ki senkit és semmit, ezért elkerüli a radikális politikai filozófiák csapdáját. Etikai síkon azonban nem fogadható el „bármi”. A szabadság megvalósulásának

mindenki egyenlő szabadságát *kell* eredményeznie. A szabadság konkretizálásának folyamata nem akadályozhatja meg (nem szabad megakadályoznia) e Kell megvalósulását. A mindenki egyenlő szabadsága iránti elkötelezettség olyan *ethoszban* gyökerezik, amely erőtlenebb ugyan, mint a hegeli *Sittlichkeit*, de gyengesége dacára mégis ethosz. Egy gyenge ethosz nem határozhatja meg, mit kell tennünk, csak a közös tilalmakat állíthatja fel. Azok, akik a „politikai” modern fogalmát a politikai cselekvések regulatív elveként fogják fel, bizonyosan tilalom alá helyezik a rasszizmust és a nyilvánvalóan igazságtalan háborúk támogatását, hogy a népirtó vagy totalitárius rezsimokról ne is beszéljünk. Ezenkívül megengedhetetlennek tartják (többek között) bizonyos embercsoportok szándékos kirekesztését a nyilvános szférából és a képmutató paternalizmust. A gyenge ethosz továbbá kizár bizonyos célokat, ítéleteket és álláspontokat, és bizonyos gyakorlatilag megvalósítható, sőt hasznos lehetőségeket is. Így közvetít a „politikai” modern fogalma (a szabadság értékének megvalósulása a nyilvános szférában) aközött, ami „van” és aminek „lennie kell”.

Közeledve utazásom végéhez — amelynek célja a „politikai” fogalmának újraalkotása volt —, be kell vallanom, nem ismeretlen tájakat térképeztem fel. Két nagy felfedező indult el ugyanezen az úton hosszú idővel ezelőtt: Kant és Hegel. Ők voltak az elsők, akik szilárdan megvetették lábukat a modernitás földjén, és nekik köszönhetem annak a gondolatmenetnek a megalapozását, amelyet ebben a tanulmányban bemutatam. Azonban meg kell ismételmem, amit már mások is megállapítottak: sem Kant, sem Hegel nem dolgozta ki a „politikai” fogalmát.

A kanti vagy a hegeli filozófia alapvető attitűdjeinek, sőt akár elveinek felelevenítése nem jelent ismétlést. Egy átalakított ruha már nem ugyanaz, mint az eredeti. Nem csupán az elmúlt közel kétszáz év történelmi tapasztalata ösztönzik tanaik újrahaznosíthatóságát, hanem századunk radikális politikai filozófusainak felismerései és újításai is. Ők voltak az elsők, akik a „politikai” fogalmát a forradalomhoz kapcsolták. A „szabadság megvalósulása” is forradalom — nem olyan, amelyik „kitör” vagy „megtörténik”, hanem olyan, amelyik „hódít”. Amikor a nyilvános szférában hódít, politikai természetű, amikor más területen, akkor nem — mégis forradalom, mivel megváltoztatja egész életünket.

A század radikális politikai filozófiái mitologizálták a politikát; a politikai cselekvést és választást szembeállították az úgymond banális hétköznapi ügyekkel. A „politikai” általam javasolt fogalma összeköti a politikát a férfiak és a nők mindennapi életével. A modern politikai filozófiának nem kell dicshimnusz zengenie a Nagy Eseményről, és nem kell kidolgoznia a kivételes politikai megmozdulások koreográfiáját sem. Habár a politika lehet megnyerő vagy visszatetsző, a modern politikai szereplőknek és gondolkodóknak konfliktus esetén nem szabad előnyben részesíteniük az esztétikai értékeket — például az eleganciát, a fenségességet vagy a tökéletességet — a szabadsággal szemben. Ideje búcsút mondanunk arisztokratikus őseink örökségének.

Fordította: Vitézy Zsófia

HIVATKOZÁSOK

- Arendt, Hannah 1970. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
— 1992. *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest: Európa, Harcourt Brace Jovanovich.
- Heidegger, Martin 1988. *Textes Politiques 1933–34. Le debat*. Paris: Gallimard.
- Heller Ágnes 1982. *A Theory of History*. London: Routledge and Kegan Paul.
— 1990. *Beyond Justice. Az igazságosságon túl*. Budapest: Gondolat.
- Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- Ortega y Gasset, Jose 1964. *Revolt of the Masses*. New York.
- Schmitt, Carl 1976. *The Concept of the Political*. New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press.
— 1985. *Political Theology*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Weber, Max 1989. *A politika mint hivatás*. Budapest: Medvetánc Füzetek.

