

A KLASSZIKUS ESZMÉJE: A KORTÁRS POLITIKAELEMÉLET EGYIK FORRÁSÁRÓL*

Horváth Szilvia

(ELTE ÁJK Politikatudományi Intézet)

*A tanulmány beérkezett: 2020. december 18., opponálás: 2021. január 5. – február 22.,
véglegesítő: 2021. február 28.*

ÖSSZEFOGLALÓ

A politikai gondolkodás történetében, és ez igaz a jelenre is, a klasszikus forrásokhoz való visszanyúlás időről időre jellemző. Jelen elméleti vizsgálódás esetei alá azok tartoznak, amelyekben a klasszikus, tehát elsősorban a görög, illetve római politikai gondolkodás, praxis és intézmények beemelése a kortárs politikaelméletírásba nem illusztratív funkciójú, hanem az elméletalkotás jellemző módja. A klasszikus jelentése, funkciója, a benne lévő lehetőségek, valamint határai egy sajátos politikaelmélet-alkotás karakterjegyeit, módszertani típusú jellemzőit tárják fel. E politikai filozófia bizonyos fajta múlthoz visszanyúló, de kortárs elméletalkotás, amely természetesen maga is többféle irányzatot képes magában foglalni, és nyitott a jövő felé is. Elemzésem, amely egyben eme elméletalkotás irányára vonatkozó javaslat is, a klasszikus lehetőségfeltáró képességére fókuszál. Mindazonáltal a klasszikus lehetőségteremtő, innovatív aspektusa mellett jelen vannak annak hagyományos jelentései is mintegy potenciális ellenmozgásokként, mint például az érzelmeket megmozgató otthonosság. Ennek az elméletalkotásnak a belső, önmagára irányuló reflexív feladata a kettő kiegyensúlyozása és a gondolkodás lehetőségeinek a fenntartása.

Kulcsszavak: kortárs politikai filozófia ■ klasszikus demokrácia ■ a politika fogalma ■ Hannah Arendt ■ neo-arisztotelianus politikaelmélet

A KORTÁRS POLITIKAI FILOZÓFIA ÉS A KLASSZIKUS ESZMÉJE

A klasszikushoz való visszatérés ismerős lehet a XX. századi gondolkodásból; a legbefolyásosabb gondolkodójának Heidegger számít. A politikai filozófia területén is számos szerző található a II. világháborút követő időszakból, akik a klasszikus politikai gondolkodáshoz tértek vissza, vagy kísérletet tettek annak újragondolására. Noha ez az elméletalkotás-típus nem rendeződött külön irányzatba, és alkotói sem kifejezetten a klasszikushoz képest határozzák meg magukat, mégis létezik egy sor szerző, aki ide sorolható, mind a XX. század-

* A PD 135048 számú projekt a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PD_20 „ÓTKA” Posztdoktori kiválósági program finanszírozásában valósult meg.

ból, mind pedig a kortársak közül. A XX. századból például Hannah Arendt, aki az itt következő elemzésben jelentősége és példaszerűsége miatt kiemelten szerepel. De ide sorolhatóak Eric Voegelin és Leo Strauss is. A XX. század vége és XXI. század elejéről pedig – többek mellett – Martha Nussbaum vagy Josiah Ober, de akár történészek is politikaelméleti kíváncsisággal, mint Mogens Herman Hansen (illetve vegyesen, mint pl. a Tessitore által szerkesztett neoarisztotelianus kötetben, 2002). Végül, itt érdemes megemlíteni azokat a magyar szerzőket is, akik aktívan építettek a klasszikus politikaelméletre, miközben határozottan kortárs politikaelméletet igyekeztek művelni, mint például a realista Szűcs Zoltán Gábor (pl. 2017, 2018) és Illés Gábor (2015, 2016) vagy az agonista demokráciaelméletek területén e sorok szerzője (Horváth, 2015).

Amennyiben képesek vagyunk ezt az írásmódot úgy elfogadni, hogy ez mégiscsak egyfajta autonóm elméletalkotási mód, akkor ebben az esetben az is bizonyos, hogy a klasszikus politikaelmélet itt nem szimpla dekoráció és illusztráció, és nem is egyszerűen csak eszmetörténet. Itt az elején érdemes azonban tisztázni, hogy mit is értünk a következőkben „klasszikus” alatt: először is, mindazt, amit a nevezett szerzők annak fogtak fel, másodsorban pedig az azoknak a fogalmaknak, eszméknek, gyakorlatoknak és intézményeknek az összességét, amelyek a klasszikus antikvitásból, jelen esetben főleg a görög poliszból, emellett Rómából származnak, ami egyébiránt átfoghatja a mind ezekre irányuló kortárs történeti elemzéseket és interpretációkat is. Ennek a klasszikusnak lehet jelentése még a kánon, de azzal a megkötéssel, hogy ez nem egységes és jelentős részt az egyes szerzők irányultságától és érdeklődésétől függ. Világos, hogy egyesek lehetnek arisztotelianusok, mások platonisták, de lehet utalni például a mindkettőhöz képest távolságot tartó szofista politikaelméletre is.

Ugyanakkor világos, hogy a kortárs társadalmakban a klasszikus szerepe jelentősen más már, mint amilyen akárcsak a XIX. és a XX. század fordulóján volt; lényegében egy akadémiai diszciplína berkeibe húzódott vissza, és nagyon korlátozottan – ha egyáltalán – funkcionál az emberi önmegértést segítő intellektuális tárházként (vö. Murray, 2001). A klasszikusra alapozó kortárs politikaelmélet-alkotás kapcsán viszont azt mondhatjuk, hogy csak a funkciója változott meg, de nem tűnt el teljesen. Végso soron a klasszikus mindenki számára rendelkezésre áll, nem csak a történészek és eszmetörténészek játékszere. Az itt következő gondolatmenetben azt igyekszem megvilágítani, hogy milyen a klasszikus mint a *politikai gondolkodás egyfajta módja*. Noha ez itt egyfajta módszerjellegű elemzés azt illetően, hogy hogyan működik és mit jelenthet a politikaelméletben a klasszikus, az elemzés végso soron mégis azt bizonyítja, hogy egy ilyen elemzés sem lehet csak pusztán módszertani jellegű; miközben egyértelmű, hogy itt a társadalomtudományi értelemben vett módszertanról szó sincs. Az végso soron mindig filozófiai reflexió kérdése marad, hogy megértsük, hogyan gondolkodunk a világról vagy éppen hogyan újítjuk

meg azt. Azt is meg szeretném itt jegyezni, vagy inkább figyelmeztetni szeretném az olvasót arra, hogy ami itt következik, az nem pusztán csak egy gyakorlat reflexiója és egy gondolkodásmód megértésére tett kísérlet, hanem egyfajta javaslat is arra, hogy hogyan lehetne elméletet alkotni.

A politikai elméletalkotás így értett klasszikus módja tehát a klasszikus és a kortárs politikai filozófiát köti össze, rávilágítva arra is, hogy a klasszikus tulajdonképpen *kapcsolat*. Noha valamelyest szokatlan, de legalábbis nem általánosan bevett ezt „neoklasszikus politikai filozófiá”-nak (Ottmann, 2006 és 2010) nevezni, jelen argumentáció szempontjából mégis hasznos. A két kategória összeillesztése ugyanis: „klasszikus” mint nem változó és a „neo” mint valami újnak a létrehozása, végső soron rámutatnak arra, hogy az elméletnek képesnek és alkalmasnak is kell lennie arra, hogy a múlt és a jelen közötti törést áthidalja. Mivel pedig ez folyamatos újraaktualizálási cselekvéseken keresztül tud csak végbemenni, a klasszikus valódi értéke saját kimeríthetetlenségében van, és valószínű, hogy ez a karaktere vonzza az elméletalkotókat is (Ottmann, 2010). Érdemes kiemelni, hogy amiként ez utóbbi sugallja, a klasszikus sohasem „egyszerű múlt”; a neoklasszikus stílusú politikaelméletalkotásban mindig benne van a beavatkozás mozzanata.

Ez pedig méginkább igaz azon irányzatokra, amelyek nem utasítják el a modernitást – hiszen pontosan ez az, a jelen leértékelése és elutasítása, amelyre ez különösen alkalmas. Amire itt viszont kísérletet teszek, az egy olyan módszertani jellegű reflexió, amely a modernitást elfogadó elméletalkotásokra reflektál, amelyek ugyanakkor mind a múlt – a klasszikus – újra élővé tételével, mint pedig a jelenbeli kérdések újragondolásával foglalkoznak. Ez a klasszikus alapú politikai elméletalkotás a fogalmak, eszmék, gyakorlatok és intézmények elemzésével, valamint ezek változatos kortárs értelmezéseivel egyaránt szokott foglalkozni. Mindazonáltal a kérdéseik, problémáik, illetve válaszaik egyaránt a jelenben fogalmazódnak meg.

A klasszikushoz való politikaelméleti odafordulásnak számos oka lehet, de a legfontosabb bizonyára az, hogy a klasszikus polisz hogyan fogalmazható meg a politika(i) helyeként – és így hogyan válhat alkalmassá a politika megértésére. Ez a poliszra alapozó politikai vízió egészen biztosan áll Hannah Arendt politikaelméletére, akinek a politikai iránti érdeklődése a klasszikus politikában gyökerezik, és akit a klasszikus alapú politikai elméletalkotás huszadik századi fő szerzőjének is tarthatunk. Arendt tehát kiváló kiindulópont itt; a görög politikai gondolkodáshoz való visszatérése nem egyszerűen abból a tényből származik, hogy az ókori Hellász volt a (nyugati) filozófia és filozófiai fogalmak születési helye, hanem annak a különösen erős hangsúlynak, amit a politika az ókori athéniaknál kapott.

Arendt politikafelfogását mélyen meghatározta a görög polisz és a politika görög tapasztalata. Nem könnyű meghatározni viszont, hogy a polisz számára vajon eszmény, amely érdemeit tekintve a politika fölött áll, vagy a politika

olyanfajta példaszzerű formája, amely új – és jobb – értelmezések forrásának tekinthető. Vagy másképpen szólva, ideál-e vajon, amely meghatározza azt, ahogyan a politikáról gondolkodnunk kellene, vagy inkább olyan forrás, amely a gondolkodástörténet mélységeiből tör fel, és lehetőséget nyújt a kortárs elmélet megújítására, és ezzel a már érvénytelenné vált gondolkodási keretektől segít megszabadítani bennünket. Úgy tűnik, hogy mindkét aspektus szerepet játszik a politika átértelmezésében; egyrészt a klasszikus eszmény (vagy modell), azaz hogy standard, másrészt viszont a gondolkodás számára forrás, mely esetben a klasszikus polisz kevésbé standard, mint inkább megismerési eszköz. Úgy tűnik, hogy az arendti politikaeszményt is meghatározza a klasszikust általában is jellemző ambivalencia.

A klasszikus görög polisz Arendtnél kivételes tulajdonságokkal rendelkezik, ahogyan az kifejezésre is jut nála abban a formulában, hogy politika nem létezett mindenhol és mindig. A politika kivételesen ritka jelenség. A politika klasszikus tapasztalatának jelentősége abban rejlik, hogy a görög világban egyáltalán létezett, ahol is „a politika jelentése [...] teljesen megmutatkoz[hat] ott” (Arendt, 2005: 119.). A görög polisz és a politika ebben az esetben nem annyira ideál, mint inkább azoknak a fogalmaknak, eszméknek és gyakorlatoknak a tárháza, amely segít bennünket abban, hogy elgondolhassuk a politika valódi jelentését. Egy olyan politikaelmélet számára, amely a görögökhöz tér vissza, hogy a politikát a modernitásban – napjainkban – újragondolja, a politika görög eszménye, Arendt szavaival szólva, „standard”. De a politikai gondolkodás világában: eszmékben és fogalmakban, nem az intézményi struktúrában (Arendt, 2005: 120.).

Az eszmék képesek túlélni az eredeti kontextusuk eltűnését és olyan korszakokat formálni, amelyek nem kapcsolódnak hozzájuk. Arendt itt tehát azt a kérdést látszik megválaszolni, amely rendszerint felbukkan, ha valaki a klasszikus görögséget a gondolkodás forrásának – vagy intellektuális táplálékának – tekinti. Lehetséges-e ezt érvényesnek tekinteni, hiszen számos különbség található a klasszikus és a modern intézményrendszer között, több olyan elemmel, amely egyértelműen a modernitás érdeme, mint a reprezentatív demokrácia, a hatalommegosztás vagy az egyéni jogok védelme az állammal szemben. Az arendti válasz logikája nem azon alapszik, hogy a klasszikust megpróbálja a modern előképének beállítani, hanem episztémikus karaktert ad neki. Olyasminek, amelyben, mint idéztem, „a politika jelentése [...] teljesen megmutatkozhat”, így tehát feltárható olyan szélességben, amely az emberi értelem számára egyáltalán elérhető. Ilyen értelemben tehát a politika görög eszménye bár képes lehet időről időre visszhangra lelteni a történelem folyamán, de elsősorban a megértést segítő forrás. Az eszménynek ez a korlátozott ideája vagy másképpen szólva standardja az emberi létezés politikai feltételeinek megértését elősegítő eszköz.

A politika jelentésére irányuló kérdés nem pusztán intellektuális kíváncsiságból lehet érdekes, hanem azért is, mert a XX. század végére – egészen napjainkig – a politikai majdhogynem teljesen elfedődött. Ez Arendt politikaelméletének sarokköve, de nemcsak Arendt problémája. A politikai elfedődése, a depolitizálódások kritikája látszik Schmitt kortárs megerősödésében is, vagy az olyan kijelentésekben, amelyek a politikai visszatérésére apellálnak (pl. Mouffe, 1993). A politikai megértésében – ha tetszik, újrafelfedezésében – Arendt a görögökhöz fordul új jelentésekért, vagy azért, hogy „felfedezze... a görög polisz[on keresztül] azt, hogy mi volt autentikusan politikai.” (Wolin, 1977: 96.).

A görögökhöz fordulás a politikai megértése kapcsán nem véletlenszerű, az érvelés szerint azért nem, mert a „valódi” politikai abban a kivételes történelmi pillanatban képes feltárulni, amelyben a legmarkánsabban aktualizálódik, ez pedig a klasszikus görögség (ne feledjük, ez egyúttal a demokratikus polisz is). Kétségtelen, hogy ez nemcsak egy szimpla véletlenszerű pillanat. A politikai pillanata a politikai történetének legelején történt meg. Más szavakkal szólva, a politika ógörög tapasztalata azért is fontos, mert lehetőséget kínál az eredethez való intellektuális visszanyúlásra. Arendt szavaival szólva a kezdet és a vég a legélénkebb – legerőteljesebb – pillanatok, a politikai hagyományának kezdete és vége esetében is (Arendt, 1961: 18.).

E gondolkodás sokat köszönhet Heideggernek (Wolin, 1977: 95.), mindazonáltal a politikai jelentésének keresése egy autentikusnak vélt görög úton haladva intellektuális elfogadhatóságát tekintve legalábbis korlátozott. Ugyanakkor a gyakorlat maga, amelyet Arendt itt folytat, jóval általánosabb jelentőségű lehet. A politikai filozófia eme gyakorlata felfogható a klasszikus alapú politikai filozófia egyik alkategóriájaként, noha egyúttal példaszzerű alkategóriaként. A *Múlt és jövő között* bevezető fejezetének végén található egy rövid, de fontos megjegyzés a politikai filozófiaalkotás azon gyakorlatát illetően, amely a múltbeli politikai tapasztalatokat akarja összekötni a kortárs problémákkal (Arendt, 1961: 14–15.). A múlt és jövő közötti területen történő politikaelmélet-alkotás Arendt szerint kétféle gondolkodásmódot involvál, amelyek elkülöníthetőek valamennyire egymástól, noha leginkább csak tendenciájukat illetően, tehát ezek nem tiszta kategóriák. Az első „kritikai” gyakorlat múltbeli szövegekkel és elméletekkel foglalkozik, és felfogható egy nagyobb folyamat bevezetőjeként vagy első lépéseként. A második gyakorlat „kísérleti”, és továbbmegy a kritikain, noha alkalmazza annak eredményeit; az elméleti „kísérletezés” célja új gondolatok és válaszok feltalálása.

Noha ez csak egy alig kétoldalas megjegyzés, és hozzávetőlegesen ennyit is tartalmaz, mégis kiváló kiindulópontul szolgál a neoklasszikus elméletalkotás számára, mert a kritikai és a kísérleti elemzés, úgy tűnik, általános problémára utalnak. Igyekezzünk kibontani ezek potenciális jelentését. Először is, a kritikai elemzés az interakció mindkét oldalát átfoghatja, a múltat és a jelent

is. A múlt nemcsak már eleve létező adottság, és méginkább ez a helyzet, ha a múlt nemcsak kritikai elemzés, hanem a kortárs elméletalkotás tárgya is lesz. A múlt ugyanakkor kétarcú. Az első esetben, mely hagyománynak nevezhető, a múlt úgy ér el a jelenbe, mint annak előzménye; tehát a jelennek megvan a maga saját múltja. A kritikai elemzést a hagyomány többi tagjának/szövegének olvasásán keresztül lehet végrehajtani, vagy azok elemzésén keresztül, akik a hagyomány ellen, annak megreformálásáért alkottak. Végeredményben nemcsak egy hagyomány, hanem a kritikája is képezhet önálló diskurzust, ami bizonyos értelemben szintén hagyományként fogható fel. A második esetben a múlt nem megszakítás nélkül kapcsolódik a jelenhez, és e távoli múlt kulcsjelentése sem hagyomány vagy történelem, hanem inkább különbség. Ez az a hely, ahol a klasszikus, ahogyan a görögség kapcsán megértjük, található.

Nemcsak a múlt, hanem a jelen is megérdemli a kritikai elemzést, noha az már eleve az elméletalkotási praxis benső része. A visszatérés a görögökhöz a politika „autentikus” értelmezése érdekében azon a meggyőződésen alapszik, hogy valami lényegi hiányzik a politika kortárs jelentéséből. A múlt kritikai elemzésének eredménye visszavezethető a jelen elemzésébe, és így további elméletalkotás alapjául szolgálhat – kétségkívül folytatva azt az utat, amelyet a korábbi kritikai elemzés (és múltkonstruálás) már kijárt. Egyértelműnek tűnik, hogy múlt és jelen ebben az esetben összefonódik. Egyfajta módszerjellegű gyakorlatot látunk itt, amit pont ezért követni lehet, és ami egyszerre jelent hermeneutikai és beavatkozó gyakorlatra javaslatot; olyan gyakorlatot, amely nemcsak megért bizonyos dolgokat, hanem beavatkozni is képes a területen, abban az értelemben, hogy újrakonfigurálja az adott gondolkodási területet.

Ez viszont már átvezet a második fajta analízishez, a kísérleti elméleti gyakorlathoz. Azt, hogy mi történik itt, Gadamer magyarázatán keresztül világíthatjuk meg, igaz némi módosítással. Arendtnél azt láthattuk, hogy a görög politikatapasztalat azért érdekes, mert a segítségével feltárható a politika „autentikus” létmódja annak köszönhetően, hogy az egész politikai logika középpontjába az emberek politikai lényként történő megértése van helyezve. De mi a helyzet a gondolkodás ennél általánosabb területével, a filozófiával? A görögökhöz való visszatérés azon tény alapján igazolható, hogy „a filozófia, a terminus nyugati értelmében véve, Görögországban fejlődött ki, és ez azt jelenti, hogy annak ‘fogalmi’ is a görög nyelvben fejlődtek ki,” noha aztán sokat elvesztettek eredeti jelentésükből, és elidegenültek a jelenünktől: „... a modern nyelvekbe illesztve Arisztotelész kommentárjai szinte szótlanná válnak,” amely viszont „szembesít bennünket a feladattal, ... [hogy] újra szóra bírjuk a fogalmakat, beleszöve őket az élő nyelvbe.” (Gadamer, 1989a: 99–100.). Azaz, mivel a klasszikus fogalmak jelentésük jórészét elvesztették, a filozófia feladata az lett, hogy „lebontsa” és újraépítse őket a jelen feltételei közepette (Gadamer, 1989a: 99.). Olvasatában a klasszikushoz való visszatérés – például Arisztotelészhez – azért történik meg, mert a klasszikus képes nyelvet szolgáltatni a

kortárs filozófiai gyakorlathoz. A filozófia feladata abban áll, hogy lebontsa, majd újraépítse a fogalmakat (és eszméket) és alkalmassá tegye őket arra, hogy a jelenben is megszóljanak.

Mindez kétségtelenül korlátozott feladatot biztosít a gondolkodásnak; mivel régi jelentések rekonstrukciójára és újraélesztésére tesz javaslatot, de viszonylag keveset mond azokról az innovatív gyakorlatokról, amelyeknek a célja, hogy megújítsák a gondolkodást, tehát hogy arról gondolkodjanak, hogy például mit jelenthet a politikai *ma*. Az itt megfogalmazottak inkább a múlt megértéséről vagy megszólaltatásáról szólnak. Fontos látni, hogy a klasszikus alapú elméletalkotás praxisa ennél messzebb megy, bár ez a „lebontó” és revitalizáló gyakorlat szintén a folyamat részét képezi. Mindazonáltal a kortárs gondolkodás nemcsak arról szól, hogy elidegenedett fogalmakba új életet leheljünk, mintegy „a kortárs gondolkodás állandó feladata[ként]” (Gadamer, 1989b: 107), hanem a kortárs gondolkodásról magáról is.

A KLASSZIKUS FUNKCIÓJA

Mindezekből a XX. századi példákból világos, hogy a klasszikushoz való viszonzatérés nem egyenlő az egyszerű másolással, hanem újraértelmezés, ami nemcsak innen, hanem például a reneszánsz kultúra klasszikushoz való viszonyából is látható. A klasszikus funkciójának világossá tétele miatt ezért erre érdemes lesz kitérni a későbbiekben. Ami viszont egyértelmű, hogy ezek a gyakorlatok a modernitásban, miközben átfogják és újradolgozzák a klasszikust, igyekeznek új teret nyitni a gondolkodás számára, és a klasszikust pontosan ezen célból választják.

Módszertani szempontból tehetünk egy elméleti megkülönböztetést a klasszikus mint *funkció* és a klasszikus mint *jelentés* vagy *lényeg* között, ahol is mindkettő arra ad választ, hogy miért is válasszuk a klasszikust. A funkció esetében arra a kérdésre keressük a választ, hogy miképpen működik és mi történik, amikor a klasszikus működik a posztklasszikus (és neoklasszikus) elméletalkotásban. A klasszikus funkciója azt a kérdést fogja át, hogyan működik a klasszikus a kortárs (vagy posztklasszikus) kultúrában. A lényeg (jelentés) esetében arra a kérdésre válaszolunk, hogy „mely elemek alkotják a klasszikust?” vagy „melyek azok a jelentések, amelyeket a klasszikus megerősít?”, ekkor bizonyos minőségekre vagy kulcsjelentésekre utalunk, mint például a szabadság, a politika értékessége, vagy éppen a nosztalgia és az idő transzcendálása. Míg a klasszikus funkciója azt a logikát követné, hogy felszabadítja a gondolkodást, a klasszikus jelentése korlátozni látszik ezt a nyitottságot. *Funkció* és *lényeg* ugyanakkor egyazon dolog két aspektusa, így tehát két lehetőség is, amelyet fel lehet tární és alkalmazni lehet.

Arendt válasza arra, hogy miért válasszuk a klasszikust, azon az élményen alapszik, hogy a hagyomány elért a végéhez, miközben mind a kezdet, mind a vég a hagyomány legélénkebb, legmarkánsabb pontja (Arendt, 1961: 18.). A hagyomány végén az emberek a „tanácstalanság” állapotában találják magukat (uo.). Ezt szoktuk napjainkban válságnak hívni. Nehéz fogalmilag megragadni, hogy mi is pontosan, de mindig magában foglal törést vagy szakadást, és a „tanácstalanság” érzését együttesen a jelentések és válaszok elveszésével; törekenységet a – nem szándékolt és néha katasztrófális – változások áradásával szemben, valamint az otthonosság elvesztését a kultúrában, vagy talán még inkább az otthon elvesztését a kultúrában.

A válság talán a legerősebb erő, ami az embereket új válaszok és jelentések felé hajtja. Funkciója is világos a klasszikussal összefüggésben (és ez persze igaz lehet bármiféle múltra is): a visszatérést ösztönzi hozzá. Olyan visszatérést, ami valójában nem szó szerinti visszatérés; a klasszikus alapú politikaelmélet-alkotás – mint ahogyan Arendt példáján látható – nem „archeológia, élettelen maradványok kiásása, hanem a reflexió és a belátás egyfajta módja” (Wolin, 1977: 96.). Vagyis a klasszikus funkciója nem a gondolkodás archeológiája, történelem a történelem kedvéért, hanem a jelen megértése a múltra irányuló reflexiók segítségével, és végeredményben újragondolása és újrafogalmazása azoknak a problémáknak, amelyekkel találkozunk.

A neoklasszikus elméletírás értéke abban a tényben lefelé, hogy az elméletalkotók megalkothatják – kiválogathatják, újraírhatják és újraértelmezhetik – a „múltat” azzal a céllal, hogy a jelen problémák újragondolására alkalmazhatóvá tegyék. Például a klasszikus a XX. századi művészetben alkalmas volt arra, hogy eljuttassa a tabula rasa szerepét: „olyan fehér lap [volt], amelyen a modernnek az általuk visszahódított szabadsággal új szavakkal, új építészettel és új tapasztalatokkal kísérletezhettek”, amellyel egyúttal elutasíthatták „a történeti normák bénító tömegét, de ami egyben a ‘klasszikus’ mint szükségszerű kiindulópont újramegerősítését is jelentette (semmi sem írható le üres lap híján)”, következésképpen a klasszikus „nem [...] korlát, hanem katalizáló” (Settis, 2006: 26–27.)

A klasszikus tehát feladattal bírhat a kulturális megújulásban és az intellektuális kísérletezés terepe lehet. Tabula rasaként megfogalmazva viszont magában hordoz egy ellentmondást. Egyrésztől üres lapként teret nyújt a szabad gondolkodáshoz, anélkül, hogy bármi bele lenne írva abba a térbe, ugyanakkor a másik oldalon, mint lényeg vagy olyasmi, aminek már eleve van kulturális jelentése, nem teljesen üres (metaforikusan szólva, mégsem teljesen üres lap). Ugyanakkor, amit Settis állít a fentebbi élelésű megjegyzésében, az az, hogy annak érdekében, hogy egyáltalán bármit le tudjunk írni, kell egy lap maga. Gadamerhez hasonlóan, aki azt mondja, hogy „[e]gyetlen szó sem az utolsó szó, ahogyan nincs első szó sem,” és hogy mi magunk is állandó konverzációban vagyunk (Gadamer, 1989a: 95), a klasszikus a beszélgetés ré-

szét alkotja, noha a beszélgetés célja – és témája – nem a klasszikus maga, hanem a jelen és a jövő. Más szavakkal szólva, a klasszikusra szükség van ahhoz, hogy gondolkodni tudjunk a jelenben és hogy a gondolkodás számára új szférákat nyithassunk meg.

A klasszikushoz csak akkor lehet visszatérni, ha létezik a törés a múlt – a klasszikus távoli múltja – és a jelen között. Ebben az esetben nem a történelem, hanem a különbség az, ami számít; nem a jelentések, amelyek a hagyomány töretlenségével érnek a jelenbe, hanem a két időbeli pozíció egységének a hiánya. Settis szerint az egységhiány és a különbség értékelése kimondottan a(z európai) modern/kortárs klasszikuseszmény sajátossága (vö. Settis, 2006: 91–99). Minden egyes „visszatérés” – vagyis a klasszikus minden megjelenése – megismétli a rómaiaknak a görögökhöz fűződő régi attitűdjét (vö. Meier, 2012: 7.), de a klasszikus eszméje az „újjászületés(eke)t” is magában foglalja (Settis, 2006), amivel így megtöri a régi múltfelfogást is, ahol egy entitás élete mindig elért annak végéhez. A „modernekné” számára a klasszikust lehetséges újjászületésként felfogni. Ez a ciklus a születés–élet–halál–születés szekvencia szerint alakul, ahol a „halál” nem örök, hanem csak hosszú időt fog át. Mindez, a különbség markáns érzetével együtt „idegen” elemeknek a kultúrába történő beépítését teszi lehetővé (Settis, 2006).

A klasszikushoz való visszatérés együtt jár a státuszának a megerősödésével; nem egyszerűen újraépítik azt, hanem mivel gyakorlatilag „új” elemről van szó, az a kortárs eszmék új házának a része lesz. A reneszánsz művészet néhány vonása megvilágíthatja és elmélyítheti tudásunkat a klasszikusnak a gondolkodásban játszott szerepéről. Rafaellót hozom példának, hogy megmutassam, hogyan működik a múlt – a klasszikus – mint új, és hogy a múlt nem kizárólagos a klasszikus működésmódjában. Érdemes megjegyezni, hogy ebben a fogalmi elemzésben három intellektuális réteg fűződik össze egymással: a művészettörténészek által használt nyelv; a Raffaello által ismert (művészi és elméleti) művek; valamint Raffaello saját nem diszkurzív művei maguk (vö. Whistler et al., 2017).

Raffaello reneszánsz festőként jelentősen támaszkodott a klasszikus művészetre, és próbálta beépíteni saját gyakorlatába. Elsősorban a grafikai fontosak, mert a műalkotás létrejöttének kísérleti változatait jelentik (vö. Whistler–Thomas, 2017). A művek világossá teszik, hogy Raffaellohoz kétfajta úton ért el a klasszikus művészet: műalkotásokon (elsősorban szobrokon), valamint a kortársai által feldolgozott klasszikus alkotásokon keresztül. Másként szólva, a klasszikus tiszta és közvetített formában ért el hozzá, ami nemcsak a reneszánszra, hanem a neoklasszikus gyakorlatok bármelyikére érvényes.

Az első kérdés az, mi történik akkor, ha valaki közvetlenül találkozik a klasszikus művészettel. A klasszikus újrarájzolása lehetne egyszerű másolás vagy ismétlés, vagy „színtiszta imitáció”, de ami Raffaello munkafolyamatában történik, az inkább „fordítás” vagy „versengő átírás” (Thomas, 2017b: 176.

kat. 73; 177. kat. 74.). Kétségtelen, hogy Raffaello „mindig rendkívüli módon nyitott volt a kreatív eszmékre” (Thomas, 2017b: 95. kat. 16.), és választása lehetett idioszinkretikus is, nem pedig valamilyen univerzális gyakorlat eredménye. A klasszikusra alapozó modern perspektívából szemlélve azonban a „kreatív eszmék” iránti nyitottság sem nem idioszinkrázia, sem nem univerzális attitűd, hanem olyan választás eredménye, amely kifejezetten jellemző itt. Ezzel a választással Raffaello változatos módokon épített kapcsolatot az ókori művészettel, ami figyelemre méltó intellektuális technikákra vet fényt.

Raffaello esetében a klasszikus nem sima másolás tárgya, és mindig magában foglalja az értelmezés mozzanatát. Nem minden esetben egymagában direktén érkezik, hanem sokszor más művészek „formanyelvén” keresztül, ami már létezik előzetesen. Más szavakkal, a művészet megújítása az antikon keresztül egyszerre nyugszik már eleve létező diskurzusokon és a klasszikussal való közvetlen találkozáson. Ahogyan azt Arendtnál is láthattuk, e diskurzus nemcsak a távoli múlttal (az eredettel, az antikkkal, a klasszikussal) való beszélgetést foglalja magában, hanem más időkben élt más emberekkel is zajlik, ideértve a kortársakat is. A klasszikus nem zár ki más beszélgetéseket; ugyanis a jelenről szól, nem a múlttól és a múltért.

Abban az esetben, ha már elmerültünk egy folyó diskurzusban, két lehetőségünk van, akárcsak Raffaellónak: olyan nyelvet használunk, amelyet egy korábbi mester már felfedezett, és valószínűleg „a követők alávetett helyzetébe” kerülünk, vagy, noha használjuk ezt a szótárt, de „az innovációkat [...] céljainkhoz idomítjuk és adaptáljuk” (Thomas, 2017b: 95. kat. 16.). A művészettörténészek által használt megfogalmazások az innováció vegyes természetére vetnek fényt. Noha az innovációnak valami teljesen újnak a felfedezését kellene jelentenie, sok esetben az nem más, mint valaminek saját céljainkhoz történő „asszimilálása”, és végeredményben „adaptáció”. Ez azonban mégsem meglepő, ha az elmélet „beszélgetés” vagy diskurzus, amely számtalanszor számtalan különféle módon és tónussal megszakadt, majd újraindult.

Raffaello grafikáiból látható, hogy a klasszikus nem az eredeti szimpla másolása, és hogy mind a tudás, mind az értelmezés akarását magában foglalja. Ezek elrendezhetőek egymást követő mozzanatokként is: megértés, értelmezés, invenció. Úgy tűnik, általánosan igaz, hogy a klasszikus egyszerre lehet a megértés tárgya, valamint történelmileg vagy kulturálisan eltérő eszmék és gondolatok megértésének az eszköze. A megértés tárgyaként a klasszikus értelmezést kényszeríti ki, és ez különösen így van, amikor valami újnak a szándékos kitalálása a cél. Az értelmezés nem egyszerű leírás, hanem a jelentés többletét hordozza magában, és annak a folyamatnak a része, amelyben az eszméket az aktuális (gyakorta idioszinkretikus) gondolatokhoz „asszimiláljuk”.

Az invenció megértését illetően kellemes helyzetben vagyunk, mivel a harmadik, antik nyelvi réteg – a Raffaello által ismert források – szintén bevon-

hatóak az elemzésbe (Thomas, 2017a: 48–49). Vitruvius, az építészet alapelveiről írva az elméleti gyakorlatok két típusát különíti el: a reflexiót és az invenciót. „A gondolkodás [reflexió] gondos törekvés egy cél megvalósítására, tele szorgalommal, éber figyelemmel és gyönyörűséggel. A lelemény [invenció] a homályos kérdések magyarázata, s az eleven szellem által feltalált újítások kifejtése.” (Vitruvius I/II.2., 1988: 36.). Noha Vitruvius szembeállítja őket egymással, Raffaello művészi gyakorlata feltárja azt, amiben mégis közösek: mindkettőben benne van a kreativitás eltörölhetetlen mozzanata. A reflexió talán közelebb áll az egyszerű ismétléshez, míg az invenció ötleteken alapuló gyakorlat, ami eredeti dolgokat hoz létre. Noha a reflexió eltörölhetetlenül kairotikus természetű abból a szempontból, hogy túllép az egyszerű technikai – vagy módszertani – tudáson, az invenció a kreatitásnak olyan kivételes mozzanatát foglalja magában, amely nem redukálható semmi más, már korábban is létezőre. A reflexió a művészi gyakorlat szükségszerű része, de csak az invenció látószögében válhat világossá, hogy mi a különbség a technikai tudás (*tekhné*) és a művészet (*ars*) között. Az utóbbi, általánosan, minden olyan gondolat, amely invenciót igényel és aminek megvan a maga egyedi közönsége.

A reflexió és az innováció, és talán a *tekhné* és az *ars* is, közel látszik állni ahhoz az Arendt-féle módszertani felfogáshoz, amely a múltat össze akarja kötni a jövővel – vagy a jövőt a múlttal a gondolkodás „kritikai” és „kísérleti” gyakorlatában. A politika klasszikuson keresztül való teoretizálásakor először is reflexióra van szükségünk, a klasszikus egyfajta megértésére, és majd ezután kezdhethetjük el szándékaink szerint értelmezni azt. A reflexió is tartalmazza az invenció mozzanatát, mivel ahhoz, hogy a klasszikust összhangba hozzassuk aktuális elméleti céljainkkal, újra kell gondolni a múltat. A tiszta invencióval ellentétben a reflexió inkább technikai vagy módszertani karakterű; szorgalommal teli gondos törekvés, ami segít megtisztítani a gondolkodás számára a terepet, valamint új fogalmakat, gondolatokat találni. Az invenció és az arendti kísérletezés, Vitruvius szavaival szólva, „homályos kérdések magyarázata, s az eleven szellem által feltalált újítások kifejtése”, ami olyan korábbi gyakorlatokon alapszik, amelyek magukba foglalták és már megemésztették a klasszikust.

A KLASSZIKUS JELENTÉSE

A klasszikus bizonyos mértékig üres, és segít jelenbeli problémák újragondolásában. A korlátozott üresség mellett van ennek az elméletalkotási praxisnak egy olyan aspektusa is, amelyben a jelentések nemcsak sporadikusan fordulnak elő. Más megfogalmazásban, kell lennie valamilyen okának, hogy az emberek a távoli – és folytonossághiányos – múltból kiválasztanak valamit. Két

jelentésfajtát lehet elkülöníteni: a klasszikuson belüli jelentéses elemeket, és a klasszikus mint olyan – mintegy lényegi, átható – jelentéseit.

Kétségtelenül jellemző a klasszikusra, hogy klasszifikációt is átfog, noha abban az értelemben, ahogyan mi itt használjuk, nem egyenlő a kánonnal (a jelentésrétegekhez lásd Settis, 2006). De az határozottan igaz, hogy azok a mozzanatok, amelyek klasszikusként funkcionálnak, szelekció eredményei. Szelekció akkor lehetséges, ha létezik az elemeknek egy olyan tárháza, amelyből válogatni lehet. A tárház elemei közé tartozhatnak értékek, mint a szabadság, a politikai élet; vagy problémák, mint egység vagy pluralitás; szakértői/elit és állampolgári tudás. A tárház nyitott új jelentések feltárása, valójában teremtése felé.

A tárház elemei mellett ott a másik kérdés, hogy találhatunk-e valami jóval esszenciálisabb jelentést is a klasszikusban, és ha igen, mi lehet ennek az esszencializmusnak a következménye. A klasszikus alapú gondolkodás klasszikusa különféle jellemzőket képes átfogni, amelyek az elméletalkotás számára vonzóvá, egy elbukott elméletalkotás következményeit viszont még erőteljesebbé teszik. Ahogyan korábban látható volt, a klasszikus elősegítheti az új eszmék felé történő nyitást. De van két további belső minőség, amely vonzó lehet – vagy volt – a klasszikus kor utáni gondolkodás számára. Az első, hogy a klasszikushoz való visszanyúlás olyan gyakorlat, amely valamilyen nosztalgikus okból történik. Ez is kétarcú: néha jó, mert a nosztalgia fenn tudja tartani azokat az értékeket, amelyek egy jövőbeli cselekvés számára lehetnek fontosak, olyan időkben, amikor ennek a cselekvésnek a tényleges lehetősége elveszett. De rossz is lehet, mert leértékeli a jelent – és maga a nosztalgikus gondolkodás lesz az, ami távol tartja az embereket a cselekvéstől. A második, hogy a klasszikus általános funkciójához képest (új eszmék feltárása) a klasszikus alkalmazható a már meglévő értékek támogatására is. Utóbbi szintén kétarcú, mert Mill érve a megrögzült eszmékről itt is érvényes: az értékek megerősítése azt is jelentheti, hogy rá vannak kényszerítve az emberekre. De a klasszikus másfajta szerepet is játszhat itt, olyasmit, amely az otthon és az otthonosság érzetét nyújtja. Egyszerűen szólva, a klasszikus olyan eszmei összességként működik, amelynek elemeit azért választották ki, hogy új eszméket fedezzenek fel vele, eltávolítsák magukat a jelentől vagy bizonyos válogatott értékeket erősítsenek meg a segítségével.

Ha ezek a klasszikus sajátosságainak tekinthetőek, akkor az is igaz, hogy nem kizárólagosan csak azéi. Bizonyos dolgok viszont jóval tisztábban látszanak a klasszikuson keresztül. Vagy ahogyan Arendt megjegyzi a politikai és a klasszikus Görögország kapcsán, a klasszikus a politikai rendkívül intenzív kifejeződésének a helye. Mutatis mutandis, azt is mondhatjuk, hogy vannak olyan eszmék vagy gyakorlatok, amelyek a klasszikusnak tekintett gondolkodásban fejeződnek ki rendkívül intenzíven. Hadd fejtsem ki a következőkben az említett kettőt ezek közül; két olyan történeti eredetű példát, amely az an-

tikvitásból jön és az antikvitásra utal vissza. Először, a rómaiak nosztalgiáját a klasszikus görögség iránt; másodsor pedig azt a görög és római klasszicizációs és transzshistorizáló gyakorlatot, amely a halállal és a feledéssel próbált szembenemenni.

A nosztalgia a klasszikus egyik kulcsjelentésének tűnik. A klasszikus története a klasszikuson belül kezdődik; noha nem fogalmilag, de már a görögök és a rómaiak szemében is létezett már egy „klasszikus korszak” (Settis, 2006: 67). Önkonstrukciók és kulturális identitások alakultak eme magkorszakok körül, amelyek nosztalgikus érzelmekre alapozva jöttek létre (Settis, 2006: 70–71.). Az a tény, hogy mind az ötödik század utáni görögök, mind a rómaiak identitásuk egy részét a múltbéli „klasszikus görögségre” építették, azt sugallja, hogy ennek a klasszicizmusnak az érzelmi alapja egyfajta veszteségérzet volt – és valószínűleg fájdalom és gyász is. A klasszikus nosztalgia forrása volt, és olyan mód, amellyel a jelent el lehetett utasítani. Gondolkodhatunk ennek a helyzethez kötött természetéről, de általános meglátásokat meg lehet fogalmazni. A jelent vissza lehet utasítani azért, mert elvesztette legitim alapjait, amely okot mi, modernnek, a „válság” kifejezéssel szoktunk jelölni: töréspont az időben és végső soron felbomlás. A jelen el tudja veszíteni erkölcsi alapjait azok szemében, akik korszakuk alkotói. A negyedik és harmadik századi görögök számára ennek a klasszicizmusnak a forrása az volt, hogy e közösségek, különösen pedig Athén, az ötödik század végére már elvesztette önigazgatási szabadságát (Settis, 2006: 71.). Ha ez a helyzet, akkor ez volt a kezdő pont az ismétlődések hosszú történetében, amely szerint a szabadság a lényegi görög érték és hogy a klasszikusnak ez az igazi fundamentuma.

A jelenben elvesztett szabadság az „ösi” múlt klasszicizálásában lel visszhangra. A veszteség felett érzett fájdalom majdhogynem teljesen képes eltörölni a jelen jelentőségét. E veszteség, hasonlóan más veszteségekhez, maga is gyász, és valamennyire különös módon a veszteség egész kontextusának az eltörléséhez vezet, nemcsak a veszteség törléséhez. Az embereknek nincs többé hatalmuk a jelen felett, ezért törlik a jelent mint értéket, és visszatérnek egy korábbi fázisba, ami úgy tűnik, hogy örök értékek birodalma, és amelyhez közösségeként hozzá tudják kötni magukat.

A nosztalgia, amely végül is létrehoz egyfajta múltat, egyszerre támogat elvesztett értékeket és feltételeket, és vonja el azoktól az embereket. Noha a klasszikus ebben az esetben nem, vagy csak részben működik innovatív esz-közként, az érték, amit magában foglal, mégis érvényes és fontos. Végső soron a klasszikus mint nosztalgikus érzés intellektuális támogatást és vigaszt képes nyújtani nehéz időkben élő emberek számára. Ez pedig megélt tapasztalaton alapuló filozófia, annak ellenére is, hogy cselekvéstől és valóságos élettől elvonó alapokon nyugszik. Habár a kortárs (politikai) filozófia tudomány, nem pedig életmód, talán megtehetjük, hogy értékeljük azokat a múltbéli, filozófi-

ai tapasztalatokat, amelyek az emberi életben markáns és támogató szerepet tudtak játszani.

A másik kulcsjelentés a klasszikusnak azon a képességen alapul, amellyel a sporadikus, véletlenszerű és hamar elillanó szavak és tettek képesek stabilabb és erősebb státuszt nyerni. Plutarkhosznak a Parthenonról írott szövegrésze kifejez valamit ebből a képességből (itt bizonyos esztétikai tulajdonságokon keresztül), amelyek képesek az evilági hanyatlás és halál elől elillanni: „Szépségük, már születésükkor, mintha régi lett volna, de üde bájuk olyan friss ma is, mintha nemrég épültek volna. Az örök fiatalság frissesége sugárzik róluk, s az idő múlásával dacolva érintetlenül őrzik szépségüket, mintha mindig fiatal szellem és soha meg nem öregedő lélek lakoznék bennük.” (Plutarkhosz, 2005: 310.). Mindez végső soron a klasszikus tiszta kifejezése, amely a létező dolgok bizonyos formáit – valójában ember alkotta dolgokat – az idő kontextusába helyezi, de a következő lépésben ki is emeli azokat onnan. A görög tragédiákhoz hasonlatosan az emberi törekemységet az istenek örök létének háttere előtt láttatja. Mindez azt jelenti, hogy a világ ember alkotta elemei az örökkévalósághoz közelebb állókká transzformálhatók. Ami az örökkévalósággal élesen szemben áll, az idő, amely telítve van cselekvésekkel. És szavakkal, amelyek még illékonyabbak.

Mindazonáltal éppen ez volt a retorika tárgya (közéleti diskurzus a poliszban és a polisz előtt), amelynek a végeredménye lett maga a Parthenon. A retorika a szavakban rejlő hatalmat aknázza ki, pont azért, hogy megálljt szabjon teljes eltűnésüknek. A másik diskurzusforma, amely képes feltartóztatni az emberi alkotások pusztulását, a történelem. Arendt írja, hogy „A szavak, a tettek és az események – vagyis azok a dolgok, amelyek kizárólag az ember által léteznek – Hérodotosz óta a történetírás tárgyává váltak. Az ember alkotott dolgok közül ezek a leghiábavalóbbak.” (Arendt, 1995: 52.; 1961: 44.). Az emberi tevékenységek közül a beszéd és a cselekvés akarása rendkívül intenzív formában vannak jelen a politikában. Talán a politika az, amelyik a leginkább „hiábavaló” az „ember alkotott dolgok” közül, abban az értelemben, hogy konstituáló mozzanataik – megtörténve, de el is tűnve az emberek között – rendkívüli módon rövid életűek. A leghasztalanabb dolgok az emberek között történnek meg, az általuk létrehozott világban, a poliszban, a politikában.

Arendti értelemben a cselekvések jelentésvesztését megállító eszköz azokban a szavakban rejlik, amelyek emlékezetet hoznak létre és hagynak hátra. „Az emberi tettek, hacsak nem őrzik meg őket az emlékezet, a leghiábavalóbb és legmulandóbb dolgok a világon; nem élnek túl magát a cselekvést és önmagukban sohasem törekedhetnek arra az állandóságra, amellyel még a készítőjük életén túl megmaradó közönséges használati tárgyak is rendelkeznek, nem beszélve az évszázadok távolából hozzánk szóló műalkotásokról.” (Arendt, 1995: 94., 1961: 84.). A művészet, mind Arendt, mind Plutarkhosz felfogásában,

képes megragadni az örökkévalóságot. A Parthenon, legalábbis egy olyan római számára, mint Plutarkhosz, olyan objektum, amely megragadja a szépséget az örökkévalóság valamilyen érzetével, és vélhetően azért, mert látható, hogy a Parthenonban politikai emberek közösségének az emlékezet létrehozására irányuló rendkívüli akarata testesül meg. Lényegében tragikus küzdelem a jelentés, az értékek elvesztésével szemben, amely azon a meggyőződésen alapul, hogy idővel minden elpusztul. Veszteség, amelyet az istenek szabnak az emberekre, de a politikai emberek azon törekvésével együtt, hogy az emberi törekvényt kibékítsék a természettel, amely kívül esik akaratukon és képességeiken (a kibékítéshez Arendt, 1961: 42–43.).

Kell lennie a bizonytalanságban olyan mozzanatoknak, amelyek stabilak és az otthonosság érzetét nyújtják azok számára, akik egy törekény világ beszélői és cselekvői. A görögök fel akarták tartóztatni az időt és meg akarták állítani a felbomlást, hogy a bizonytalanság állapotában biztos pontokat hozhassanak létre, hogy végeredményben az istenihez is elérjenek, és hogy olyan személyes és közösségi otthont hozzanak létre, ahol az emberek otthon érezhetik magukat. A rómaiak, legalábbis ahogyan azt Plutarkhosz szövege sugallja, otthonra igyekeztek lenni a görögök építette házban, mind az otthonosság, mind az örökkévalóság elérése szempontjából. Az érzelem, amelyet kifejeztek, később klasszikusként vált megfogalmazhatóvá.

Az örök frissesség, és így az örökkévalóság nem történeti dolog, mivel az emberi cselekvések konvulzív halmazán kívül esik, nem is beszélve a szavak és a nyilvános diskurzus még konvulzívabb birodalmáról. A jelen múltja ez, vagy olyan múlt, amely távoli ugyan, de az élők világához kapcsolódik. Akárhogyan is van megfogalmazva, ha az „örök frissesség” olyan meggyőződés, amely a távoliban és régebbiben az otthonosabbat és magasabbrangút látja, akkor az mindenképpen sajátos viszonyt jelent a múlttal – vagy inkább egyfajta múlttal. A klasszikus segítségével a *távolságból otthonosság* lesz, a *múltból pedig megalapozás*.

A klasszikus két aspektusa, a nosztalgia és az otthonosság két olyan mozzanat, amelyek rendkívül erőteljesek. Mindkettőnek van pozitív értéke, különösen nehéz időkben élő emberek számára. Egyrészt, a klasszikus képes vigaszt nyújtani az embereknek, és megerősíthet – vagy megőrizhet – értékeket a jövő számára; másrészről az otthonosság és a stabilitás érzését képes nyújtani. Mindkét aspektus használható bizonyos állapotok megvédésre és megőrzésére, és úgy tűnik, hogy van egy közös jelentésük is, noha kissé elmosódó a háttérben, a társadalom vagy közösség. A klasszikus érzelmi aspektusait jelentik a nosztalgia és az otthonosság, bár a társadalomra/közösségre való utalás episztémikus karakterű. Az intellektuális karaktere mellett úgy tűnik, hogy érzelmeket is magában foglal, amelyek bár alapvetően nem diszkurzív karakterűek, és kevésbé a gondolkodás felszabadításáról szólnak, mint inkább meg-

erősítenek bizonyos értékeket és kondíciókat. Itt ebben az esetben tehát a klasszikus leginkább olyan intellektuális forrás, amellyel a társadalmi, politikai megalapozás témája ragadható meg, mind a racionális diskurzus, mind az érzelmek nyelvén.

KORLÁTOZÁSOK

Funkcióként értelmezve, a klasszikussal új eszméket dolgozhatunk ki, vagyis ebben az esetben a fő funkciója az invenció. Úgy értelmezve, hogy a klasszikus bizonyos karakteres jelentéseket foglal magában, egy sor érték megerősítésére használható. Az utóbbi esetben a klasszikus affirmatív karakterű. Ezen a módon használva közösségi karakterűnek tűnő értékeket erősíthetünk meg. Kétségtelen, hogy más eszmék is használhatóak lennének az elméletalkotás során, a klasszikus (konstrukciójában) már meglévő korlátozások mellett (hiszen az mégiscsak elemek tárházát jelenti). Episztemológiai szempontból tekintve a klasszikus gyakorlatként értve nyitott, jelentésként felfogva zárt. A klasszikus alapú politikai elméletalkotás számára, amely mindkét értelmet elfogadja és használja, a klasszikus az új horizontok felnyitásának a terepe, nem csak abban az értelemben, hogy segít bennünket abban, hogy megtárgyalhassunk és feltárhassunk új eszméket – a megfelelő mértékű különbségnek köszönhetően. (Megfelelő mértékűnek, vagyis, elég távolinak kell lennie ahhoz, hogy képes legyen új víziót nyújtani, de mégsem annyira távolinak, hogy a különbség történelmi érdekességgé változzon át.) De abban az értelemben is, hogy az elméletalkotás – mint gyakorlat – mindig a gondolkodó választásán alapul, így tehát a klasszikus nem képes úgy funkcionálni, hogy közben másfajta gondolkodásmódokat eleve kizárjon. A neoklasszikus elméletírás más teóriákat is használhat, nemcsak a klasszikust.

Érdeemes hangsúlyozni, hogy a klasszikus két aspektusa, a funkció és a jelentés, mint invenciózus és mint affirmatív gondolkodásmódok, *ugyanazon* dolog két intellektuális értelemben szétválasztott aspektusai. Mindkettőt lehet használni az elméletírásban, szétválasztva, de akár összekapcsolva is. Szétválasztva, tehát egyetlen vonásra reflektálva, csak egyetlen vonást használva, vagy pedig összekapcsolva, amikor is mindkettőt használjuk. Habár az invenció és az afirmáció egymást kizáró ellentétpárnak látszik, értelmezésem szerint ezeket érdemes inkább úgy felfogni, hogy azok két nem szükségszerűen kizáró, csak szimplán ellentétes aspektusok. Hadd magyarázzam meg ezt Arendt politikafelfogásához visszatérve, valamelyest megvilágítva azt is.

A politika ógörög tapasztalata fontos, mert, Arendtre hivatkozva, ez volt az egyik olyan kivételes történelmi pillanat, ahol a politika értelme képes volt a maga teljességében megmutatkozni (Arendt 2005: 119. és 2002: 59.). Ha a görög tapasztalat, amely a politika alapja, klasszikusnak nevezhető, akkor ebből az

elképzelésből ki kellene zárni azt, hogy ez a klasszikus, metaforikusan szólva, márványba van vésve. Azért, mert egy példakép képes volna saját magát ráerőltetni a gondolkodókra, azokra, akik – egyáltalán nem véletlenül – a potenciális példaképhez fordultak, de nem azért, mert ideálokat akartak kergetni, hanem mert új jelentéseket kerestek. Azt feltételezem, hogy ez utóbbi volt Arendt eredeti szándéka is; a politika új vízióját adni, ahelyett, hogy fölöttünk magasodó eszmékből vezetnék le további eszméket. A klasszikus politikai fogalmak, eszmék, intézmények és gyakorlatok olyan módon működnek, hogy képesek teret adni a szellemi szabadságnak, valamint képesek új eszmék számára kútként funkcionálni, vagy még inkább, forrásvízzé válni, ahonnan méríteni lehet.

Miközben egy eszmény képes lehet magát kiterjeszteni a gondolkodókra és cselekvőkre, és korlátozni azt a képességüket, hogy új lehetőségeket tárjanak fel, a politika kivételessége azt sugallja, hogy az is hasonlóan működhet. Másként fogalmazva, Arendt a politikait olyan történeti ritkaságként ragadja meg, amely az ógörög örökséget is kivételessé formázza. Továbbra is megmarad a kérdés, hogy vajon a görögök, az úgynevezett klasszikusok, eszményképek-e vagy csupán csak az eszmék forrásvidékei. A korábban otthonosság és nosztalgia értelemben megragadott klasszikus, amely bizonyos értékek támogatója, inkább egyfajta korlátozott ideál a politikai esetében is. Mivel ezek a jelentések (otthonosság és nosztalgia) úgy tűnik, hogy egyfajta társadalmiság jelentésre is utalnak, összeköthetőek a politikai eszméjével. Vagy más látószögéből tekintve, noha néhány érzelmileg meghatározott jelentés korlátozóan működhet, de a politikai megragadásának új módját is felmutathatja. Mindazonáltal ezekben a konceptualizációkban mégiscsak megmarad valamiféle érzelmi mozzanat, ami az érvelést még hatásosabbá teheti, de egyúttal az értelmezések jövőbeli lehetőségeit is korlátozhatja – mivel arra tendál, hogy érzelmi alapon zárja le a horizontot.

Mindezek azt sugallják, hogy mintha volna valami autoriter a klasszikusban, ha nem is a lényegét, de a tendenciáját illetően. Mindezt nem zárhatjuk ki eleve, és senki sem lehet képes megóvni a szöveget nemcsak a sima félreolvasástól, hanem a rosszhiszemű használatától sem. Ámbár akad néhány módszerjellegű korlátozás, amely megóvhatja a szabadság totális elpusztításától a klasszikust – amely szabadságot a klasszikus birtokolni látszik. Settis javaslata alapján a klasszikus lehetősége az, hogy az mindig képes – vagy képes kellene legyen – arra, hogy hibriddé váljon, mivel egy sor különbséget olvasztott magába az idők folyamán, a „ciklikus visszatérések” során, amely napjainkban is zajlik. Vagyis mind a klasszikus forrásai, mind pedig eredményei természetük szerint hibridek. Ha a klasszikus olyan konceptualizációjára alapozzuk az elméletünket, amely számba veszi saját különböző jelentéseit, akkor olyan fogalmi, elméleti eszközt használunk, amely alkalmassá tesz bennünket olyan elméletek felfedezésére, amelyek nyitottak abban az értelemben, hogy

kiegészíthetőek, módosíthatóak vagy kritikailag visszautasíthatóak – ugyanazzal az eszközzel. A klasszikus nem nyújt semmit sem illetően egységes víziót, ideértve a politikait is. A forrásai plurálisak, amelyek fogalmilag kevésbé megalapozások, mint – valamelyest metaforikus kifejezéssel élve – a gondolkodás forrásvizei.

Eme elméletalkotási módnak a lehetősége éppen abban áll, hogy kibővíthető a politikai jelentéstartománya a számunkra fontos, de a klasszikus anyagban megbúvó lehetőséghalmazon belül, annak segítségével. De ez mindig nyitott kell maradjon a további teoretizáció felé. A klasszikusban való gondolkodás lehetősége az, hogy azt minduntalan úgy kell megformálni – éppen a jövőbeni teoretizáció/cselekvés érdekében –, hogy lehetővé tehesse a gondolkodási szabadságot. A klasszikus alapú politikai gondolkodásnak az is tehát a feladata, hogy a gondolkodás lehetőségeit fenntartsa. A klasszikust a gondolkodás forrásvizeként szükséges időről időre megteremteni, különben jelentőségét és értelmét veszti.

IRODALOM

- Arendt, Hannah (1961): *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York, Viking Press.
- Arendt, Hannah (1995): *Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. Fordította Módos Magdolna. Budapest, Osiris.
- Arendt, Hannah (2002): *A sivatag és az oázisok*. Fordította Mesés Péter és Pató Attila. Budapest, Gond Cura–Palatinus.
- Arendt, Hannah (2005): *The Promise of Politics*. Szerkesztette és bevezetővel ellátta Jerome Kohn. New York, Schocken.
- Gadamer, Hans-Georg (1989a): Letter to Dallmayr. Fordította Richard Palmer és Diane Michelfelder. In Diane Michelfelder–Richard Palmer (szerk.): *Dialogue and Deconstruction*. Albany, State University of New York, 93–101.
- Gadamer, Hans-Georg (1989b): Destruktion and Deconstruction. Fordította Geoff Waite és Richard Palmer. In: Diane Michelfelder–Richard Palmer (szerk.): *Dialogue and Deconstruction*. Albany, State University of New York, 103–113.
- Hansen, Mogens Herman (2005): *The Tradition of Ancient Greek Democracy and its Importance for Modern Democracy*. Koppenhága, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Horváth Szilvia (2015): *Demokrácia és politikai közösség*. Budapest, Nemzeti Közszolgálati Egyetem.
- Illés Gábor (2015): Thuküdidész és a politikai realizmus. *Politikatudományi Szemle*, XXIV. évfolyam, 1. szám, 111–131.
- Illés Gábor (2016): Thuküdidész: A személyiség hatása a politikai vezetésre. In Szűcs Zoltán Gábor–Gyulai Attila (szerk.): *A hatalom kódében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*. Budapest, L'Harmattan, 172–185.
- Meier, Christian (2012): *A Culture of Freedom: Ancient Greece and the Origins of Europe*. New York–Oxford, Oxford University Press.

- Mill, John Stuart (2003): *On Liberty*. Szerkesztette David Bromwich és George Kateb. New Haven–London, Yale University Press.
- Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*. Verso.
- Murray, Oswyn (2001): Gnosis and tradition. In: J. P. Arnason–P. Murphy (eds.): *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and its Aftermath*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Ober, Josiah (2017): *Demopolis: Democracy Before Liberalism in Theory and Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ottmann, Henning (2006): Platon, Aristoteles und die neoklassische politische Philosophie der Gegenwart. *Information Philosophie*, Vol. 4, Letöltve: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=229&n=2&y=1&c=2#>, 2020. június 10. <https://doi.org/10.5771/9783748902454-6>
- Ottmann, Henning (2010): Neoklassische politische Philosophie (Arendt, Voegelin, Strauss). In: Ottmann Henning: *Geschichte des politischen Denkens: Band 4. Das 20. Jahrhundert. Teilband 1. Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart–Weimar, Verlag J. B. Metzler, 408–511. https://doi.org/10.1007/978-3-476-00023-1_8
- Plutarkhosz (2005): *Párhuzamos életrajzok I.* Fordította Máté Elek. Budapest, Osiris.
- Settis, Salvatore (2006): *The Future of the 'Classical'*. Cambridge, Polity Press.
- Szűcs Zoltán Gábor (2017): Túl a legitimitáson? Xenophón Anabaszisának tanulságai a kortárs realista politikaelmélet számára. *Politikatudományi Szemle*, XXVI. évfolyam, 4. szám, 108–132.
- Szűcs Zoltán Gábor (2018): Aristotle's realist regime theory. *European Journal of Political Theory*, Vol. 19, No. 2, 228–249. <https://doi.org/10.1177/1474885118806087>
- Tessitore, Aristide (szerk.) (2002): *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Thomas, Ben (2017a): Raphael and the Idea of Drawing. In Whistler, Catherine et al. *Raphael: The Drawings*. Oxford, Ashmolean, 43–55.
- Thomas, Ben (2017b): Katalógus cikkek: 16. Study inspired by Michelangelo's David, 95. p.; 73. Ajax and Cassandra, 176. p.; 74. Studies after the antique, 177. p. In: Whistler, Catherine et al.: *Raphael: The Drawings*. Oxford, Ashmolean Museum.
- Vitruvius (1988): *Tíz könyv az építészetéről*. Fordította Gulyás Dénes. Budapest, Képzőművészeti Kiadó.
- Whistler, Catherine–Thomas, Ben (2017): Introduction: Raphael and Drawing's Eloquence. In: Whistler, Catherine et al.: *Raphael: The Drawings*. Oxford, Ashmolean Museum, 9–10.
- Whistler, Catherine et al. (2017): *Raphael: The Drawings*. Oxford, Ashmolean Museum.
- Wolin, Sheldon S. (1977): Hannah Arendt and the Ordinance of Time. *Social Research*, Vol. 44, No. 1, 91–105.

