

HORVÁTH SZILVIA
Demokrácia és politikai közösség

HORVÁTH SZILVIA

Demokrácia és politikai közösség



Nemzeti Köszolgálati Egyetem
Molnár Tamás Kutató Központ

Budapest, 2015

Szakmai lektor:
Szabó Márton

Kiadja: NKE Szolgáltató Kft.
Felelős kiadó: Hegyesi József ügyvezető igazgató

Szerkesztette: Ficsúr József

Kiadói szerkesztő: Jordán Gergely
Borítóterv: Kilián Zsolt

Nyomdai előkészítés: Tordas és Társa Kft.
Nyomdai munkák: NKE Szolgáltató Kft.

© Horváth Szilvia, 2015

ISBN 978-615-5527-31-9

Tartalom

Köszönetnyilvánítás	9
Bevezető	11
A téma	11
A szemlélet és a módszer	14
A kötet szerkezete	20

Első rész

A POLITIKAI MINT A DEMOKRÁCIA ELŐFELTÉTELE

I. fejezet: Konfliktus és politikai közösség	25
Pluralitás és konfliktus	25
Identitás és agón	28
Agón és politikai közösség	32
II. fejezet: A politikai világ keletkezése	34
A politikai és a konfliktus	34
A konfliktus és a politikai genezis	37
A különemőség és a közös	41
III. fejezet: A politikai fogalma	45
A schmitti konfliktuselmélet	45
A politikai kétféle fogalma	49
Polgárháború és szándék	53
A depolitizáció politikai természete	58
IV. fejezet: A politikai és a demokrácia közös feltételei	63
Küzdelem és rend	63
Harmónia és egyenlőség	69
Feszültség és rend	74

Második rész
A politikai közösség határai

V. fejezet: A hatalom fogalmai	83
Határdefiníciók és politikai közösség	83
Nomosz és <i>phüszisz</i>	86
A hatalom mint <i>phüszisz</i> és mint <i>nomosz</i>	91
Parttalanság és mérték	95
VI. fejezet: Polgárháború és politikai közösség	102
<i>Sztaszisz</i>	102
<i>Sztaszisz</i> és beszédter	107
VII. fejezet: Az élet fogalma	115
Politikai tekhné és polisz	115
A közös világ kimeríthetetlensége	122

Harmadik rész
A politikai közösség fogalma

VIII. fejezet: A polisz és az emberi	133
Polisz és demokrácia	133
A polisz maga az ember	136
Az ember <i>zóon politikon</i>	147
IX. fejezet: Az ember közötti világ	153
Határ és összegyűlés	153
Beszéd és közös világ	156
Agón és politikai tér	159
Agón és különbözés	164
X. fejezet: Politika és életforma	167
A politikai megmutatkozása	167
A politikai autonómiája	172
Jelenlét és közös vállalkozás	175

Negyedik rész
A politikai közösség mint jelenlét

XI. fejezet: Demokrácia és retorika	181
Beszéd és politikai világ	181
Retorika és filozófia	184

A logosz megosztottsága és a retorika magyarázó ereje	188
A vízbe dobott kő: Az igazság megosztottá válása	191
XII. fejezet: A politikai közösség szabadsága	195
A klasszikus retorika kiindulópontja	195
Nyitottság és retorikai helyzet	197
A másik jelenléte és a szabadság	201
Beszéd, cselekvés és szabadság	203
Önmagukért értékes közösségi cselekvések	207
XIII. fejezet: Lehetőség és politika	210
Politikai cselekvés és lehetőség	210
A politikai cselekvő szempontrendszer	213
Lehetőség és retorikusság	217
Cselekvő és politika	220
Befejező kitekintés: A lehetséges határai	224
A politika peremvidéke	224
A megmutatkozás politikaisága	228
Életforma és politika	230
A politikai világ újraírása	233
A politika lehetetlenségi pontjai	237
Bibliográfia	243
Források	243
Hivatkozott irodalom	245

Köszönetnyilvánítás

Jelen kötet alapja az Eötvös Loránd Tudományegyetem Politikatudományi Doktori Iskolájának programján belül készült PhD-disszertációm, melyet 2015 februárjában védtem meg. Mint a legtöbb első komolyabb tudományos munka, ez is hosszú idő alatt készült el, így sokaknak tartozom köszönettel emberi, szakmai vagy intézményi támogatásukért. Mindenekelőtt témavezetőmnek, Szabó Mártonnak, aki a kézirat számos változatát olvasta az évek folyamán, és emberi értelemben is elengedhetetlen segítséget nyújtott a szöveg befejezéséhez, a néha különösen nehéz predoktori időszakban. Köszönettel tartozom továbbá a Diszkurzív Műhely tagjainak (Magyar Tudományos Akadémia, Politikatudományi Intézet), mindenekelőtt Gyulai Attilának, Nagy Ágostonnak, Pál Gábornak, Pap Milánnak, Szűcs Zoltán Gábornak, akik több korábbi változatot olvastak tőlem. Emellett hálás vagyok Téglás János Vencelnek a kimeríthetetlen szakmai levélváltásokért, és Schlett Istvánnak a jólelkű beszélgetésekért, valamint Emilia Palonennek a finom borok mellett folytatott baráti eszmecsereért politikáról, diskurzuselméletről és emberi lehetőségekről. Köszönet illeti továbbá a disszertáció opponenseit, Balázs Zoltánt és Balogh László Leventét, valamint az írásos és szóbeli véleményezőket; így Bakk Miklóst, Boda Zsoltot, Frivaldszky Jánost, Kende Pétert, Kiss Lajos Andrást, Salat Leventét, Takács Pétert, különösen pedig Kiss Balázst, továbbá Cs. Kiss Lajost és Karácsony Andrást tanácsaikért. A szövegben igyekeztem reflektálni meglátásaikra és kritikájukra, de mint mondani szokás, a végeredményért a felelősség kizárólag az enyém. A kötet befejezéséhez és kiadásához nyújtott anyagi és szakmai támogatásért köszönettel tartozom a Nemzeti Közzolgálati Egyetem Molnár Tamás Kutató Központjának, mindenekelőtt Molnár Attila Károlynak. Végül hálával tartozom családomnak, Rajkay Gabriellának és Horváth Gábornak támogatásukért és türelmükért.

Bevezető

A téma

A politikát többnyire az emberi világba külsőként bejelentkező hatalom felől értik meg. Az emberi-politikai világ megértését illetően más látószöveget nyújt az ókori demokrácia eszmetörténete és annak kortárs filozófiai interpretációi, illetve az a politikai diskurzuselmélet, amely a politikát emberek nyilvános tevékenységeként fogja fel. Az emberi világ megérthető ember-közöttiként, vagyis olyan módon, hogy azt emberek alkotják, akik egyenlő távolságra helyezkednek el egymástól, és egyenlő lehetőségük van az általuk belakott közös világ teremtésére. Ezt a világot nem kívülről hozza létre egy külső akarat, hanem az emberek maguk alkotják, melynek módja az egymástól egyébként különböző, de nem elváló beszéd és tett. A világ tehát nem gondolható el az emberi beszéd és cselekvés nélkül, de az azt alkotó emberek nélkül sem, akiknek ott-honul szolgálnak. A klasszikus értelemben vett demokrácia olyan politikai közösség modellje, ami befogadta és bevonta a nyíltság régióiba a teremtett emberi világ teljességét, és lehetővé tette azt, hogy az emberek megmutatkozhassanak az így létrejött térben.

A demokrácia eme nyílt, összegyűjtő és alkotott koncepciója még nem ad számot arról, hogy az emberek nem egyformák, és hogy a politikában csoportok vannak. A politika elemi tapasztalata az, hogy konfliktusos: különböző csoportok a maguk világgépe alapján feszülnek egymásnak, szövetségeik és ellenségteremtéseik dinamikája formálja ki a politika térképét. E konfliktusos természet viszont nem következik szükségszerűen abból a feltevésből, hogy a demokrácia emberek nyílt és tartós összegyűlése. Tulajdonképpen ez két, meglehetősen eltérő szempont.

Ugyanakkor az is állítható, hogy a demokratikus politikai közösséget az emberek közötti különbségek hozzák létre és tartják életben; a demokrácia összegyűjti a különbségeket, fókuszálja, megmutatja azokat. De minden politikai közösség határán ott áll a különbözésnek az a formája, ami azt képes felbomlasztani. A konfliktus arca kettős, mert az emberek közötti különbségek mozgása képes arra, hogy felszínre hozza az alternatívákat, de előkészítheti a közösség összeomlását is. A demokratikus politikai közösségeket mégsem le-

het elgondolni e feltételeken kívül, ami azt jelzi, hogy a demokrácia alapjai és működése is politikai.

Írásom olyan politikaelméleti-politikafilozófiai vállalkozás, amely ebből az utóbbi feltevésből indul ki, a demokrácia politikai meghatározottságából. Abból is, hogy az lényegét tekintve emberek olyan tevékenysége, amely egy közös, de nem homogén világ belakására és formálására irányul. Mint normatív szerkezetű politikafilozófiai vállalkozásnak, a politikai közösség olyan felfogása az elmozdíthatatlan középpontja, amely egyszerre életet oltalmazó, valamint cselekvési és megmutatkozási lehetőséget és szabadságot teremtő tér.

Elméleti és módszertani szempontból alapvető jelentőségű az itt következőket illetően, hogy értelmezéseim alapját a politikai diskurzuselméletek képezik. E diskurzuselméletek a politikát közösen teremtett világgként értik meg, ami esetleges alapokon nyugszik és retorikus.¹ A politikai világ ebben a felfogásban episztémikus karakterű. A demokrácia episztémikus és retorikus, illetve diszkurzív felfogása azon az előfeltevésen alapul, hogy a demokratikus politikai közösség és gyakorlat ott alakulhat ki és működhet, ahol az emberek összegyűlnek, hogy körbeállva létrehozzák és megoltalmazzák az egymás közötti egyenlőség azon terét, ahol a szabad beszéd, pontosabban a vita lehetséges. A szabad beszédnek, az *iszégoriának* e szabad és nyílt tere a demokratikus politikai tér megformálódásával azonos.

Módszertanilag történeti alapú elméletalkotásról van szó, de a feltett és megválaszolendő kérdések moderne, a mi korunkhoz tartoznak. Ilyen probléma a valódi pluralitásé, mely elméleti problémaként igényli a politika konfliktusos értelmezésére tett alapvető kísérletek értelmezését. Ennek kulcsfogalma az *agón*, ami tétellel bíró, de nemes küzdelmet vagy rivalizációt jelent, egyértelmű utalással a konfrontáció mozzanatára és a konfliktus állapotára. Chantal Mouffe felfogása szerint pedig szemben áll az antagonizmussal, tehát az egymást totálisan kizáró ellenségeskedéssel.² Ez a problematizáció azért fontos, mert a politikának két halála van: ha nincsenek benne különbségek és konfliktusok, és ha ezek a konfliktusok totálissá válnak. A politika halála a változatlanság és a háború, és valahol a kettő közötti mezőben értelmezhető a politikai közösség.

¹ A diszkurzív politika értelmezésére Szabó Márton munkái az irányadóak, de nem módszertani, hanem politikaelméleti szövegekként olvasva, melyek a politika és a politikai közösségek létrejöttének és működésének a feltételeivel foglalkoznak. Ezt episztémikus demokráciafelfogásnak is lehetne nevezni. Főképp ezekre a munkákra, egyes részeikre vagy szemléletükre gondolok: SZABÓ Márton: *Politikai tudáselméletek. Szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról*, Universitas – Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1998; SZABÓ Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*, L'Harmattan, Budapest, 2003; SZABÓ Márton: *Politikai idegen. A politika diszkurzív szereplőinek elméleti értelmezése*, Budapest, L'Harmattan, 2006; SZABÓ Márton: *Politikai episztemológia*, L'Harmattan, Budapest, 2011.

² Chantal MOUFFE: *On the Political*, Routledge, London – New York, 2005.

Írásom feltevése még, hogy a konfliktus és a pluralitás dilemmája a politika demokratikus kvalifikálását teszi lehetővé. Azt a minimális többletet mutatja fel, ami a pusztán politikai közösségeket megkülönbözteti a demokratikusaktól. Ez azonban csak minimális többlet, bár fontos, mert lehetővé teszi a demokrácia politika felőli meghatározását. De ez nem tagadása annak, hogy a politikai életben ne volna lehetséges a háború: ehelyett arról szól, hogy nem mindegy, az emberek milyen politikai világban élnek vagy kívánnak élni, végül pedig hogy miképpen értjük meg a politikát magát. Éppen ezért fontos a klasszikus athéni polisz értelmezése: a politika életforma-tapasztalata, formálódó képessége miatt, amelyhez nem véletlenszerűen, hanem lényegileg kötődik a démosz koncepciója, mind a démosz cselekvési hatalma, mind tagjainak egyenlő összegyűlési és jelenléthez való joga, mind beszéd szabadsága formájában, amely elvek történetileg a tulajdonképpeni politikai tér létezését tették lehetővé.

Az emberi világ pluralitásának, a politikai világ ember-alkotta természetének, illetve a konfliktusoknak és a pusztulás tapasztalatának a megfogalmazásához az ókori athéni demokrácia politikai gondolkodása képezi talán a legjobb alapot, különösen a nyilvánosság jelentősége, a politika közvetlen tapasztalatisága és életforma-jellege miatt.

A demokratikus politizálás életforma-jellege és a diszkurzivitás politikát megalapozó karaktere együttesen olyan kiindulópontot jelentenek, amely a kortárs politikai elméletalkotás számára is vonzó lehet. A politika és a demokrácia közös terminus *technicus* ebben a szövegben ezért a *polisz*, mindazokkal az eszme- és filozófiatörténeti elemekkel, amiket az magával hoz. E politika-fogalom, mivel nemcsak a demokráciát határozza meg önmaga viszonyában, de közel is vonzza magához azt, egyben értékválasztást is jelent.

E klasszikus alapokon nyugvó politikai elméletalkotás forrásai szükségszerűen sokfélék. Érvényes ez mind a klasszikus antikvitás forrásanyagára, mind pedig a kortárs értelmezésekre. Heterogén szövegekről van szó, és mindkét mező inspirációs forrásul szolgálhat. A huszadik század egyik legeredetibb politikai filozófusa, Hannah Arendt számára az ókori athéni polisz hasonlóképpen erőteljes és legalább részben megalapozó jellegű gondolkodási forrás volt. Gondolkodása összekötő kapcsot képez a klasszikus politikai gondolkodás és a kortárs, a politikát diszkurzív és retorikus univerzumként megértő politika-koncepciók között. Arendt elsősorban azért fontos, mert úgy vélte, hogy a politika emberek által teremtett, egymáshoz és egymással történő beszéden keresztül teremtett valóság, amelyben a világ dolgai különböző arcukat mutatják meg, eltérő, de összekapcsolódó jelentéseket hozva létre, melyek együttesen adják ki a közös politikai világot. A politikai világ beszélt és teremtett karaktere egy episztémikus közösség képét rajzolja ki. Világot alkotni itt azt is jelenti, amit az „alkotás” kifejezés kétértelműsége sugall: a részének lenni és egyben teremteni is azt. Arendt éppen a beszédre, a közösré, a teremtettre és a jelenésre helyezett fókusz miatt fontos szerző, és fontos azért is, mert a politika

természetének megértéséhez a klasszikus demokrácia politikai tapasztalatát használta fel.³

Amikor ezeket az ókori athéni politikai gondolkodást tekintem alapnak, akkor arról is gondolkodok, hogy a demokrácia hogyan gondolható még el további formákban. A demokrácia és a politikai közös lehetőségeiről lesz szó következőkben, melynek a háttérében az a humanisztikus feltevés húzódik meg, hogy a politikai világ fókuszában az emberek állnak. A politikát ők maguk alkotják és az ő életükről szól.

A szemlélet és a módszer

Munkám a kortárs politikai diskurzuselméletek látószögét alkalmazza, ezen belül a magyar variációét, és a klasszikus anyagban találja meg a lehetőséget a problémák kifejtéséhez, mindenekelőtt a politika eredendően diszkurzív és közösségi karakterének az értelmezéséhez.

Elméleti kiindulópontom a politikát retorikus teljesítménynek látja, ezt az episztémikus demokratikus politikát pedig értéknek. Ehhez a forrásválasztások is igazodnak. Ellenben fontos hangsúlyoznom, hogy módszertani szempontból filológiai, történeti, de még szigorúan vett politikai eszmetörténeti tanulmányról sincs szó, noha írásom épít ilyen munkákra. Szövegem ráadásul az antik forrásokat már közvetítő nyelven használja, magyarul és angolul. Mindennek vannak módszertani következményei. Egyrészt olyan szövegeket kerestem, melyek segítettek politikafilozófiai problémáim megfogalmazásában, vagyis már a kiválasztás során érvényesült egy másik diszkurzív területről érkező szelekciós elv. Előfordult továbbá, hogy klasszikus fogalmi és eszmetörténeti kérdésekkel kellett foglalkozni ehhez, melynek érdekében olyan szakirodalmat is felhasználtam, aminek nem, vagy csak csekély mértékben volt politikaelméleti relevanciája. Végül ehhez kapcsolódik, hogy egy sor esetben az ógörög szövegek magyar fordításait össze kellett vetnem a korszerű és viszonylag új (számomra elérhető) angol fordításokkal. Néhány eset bizonyította azt, hogy ez gyakorlatilag elengedhetetlen.

³ Elsősorban a magyarul 2002-ben megjelent *A sivatag és az oázisok* című kötet első részére, az Arendt hagyatékában fennmaradt politika-töredékekre hagyatkozom (Hannah ARENDT: *A sivatag és az oázisok* [fordította Mesés Péter, Pató Attila], Gond – Palatinus, Budapest, 2002); ugyanakkor részben használom az 1958-as *Human Condition* is (Hannah ARENDT: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1998²). Mindemellett hangsúlyoznom kell, hogy nem Arendt-kutatóként viszonylok a szövegekhez, ehhez Olay Csaba Arendt-kötete nyújthat kiváló keretet, hiszen a legtöbb olyan kérdéssel foglalkozik, ami számomra is fontos volt a politika értelmezésében (lásd OLAY Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008).

Másrésről, noha jelentős részt, de nem kizárólag klasszikus anyagokat és azok szaktudományos értelmezéseit használtam fel, ezt egy ezen kívül álló, interpretációs céllal tettem: a politika megértéséért. A kortárs politikaelméleti problematizáció nem igényel igazolást, ám az elméletalkotásnak ez a módja igen, ezért is foglalkozom ezzel itt viszonylag bőven. Hogy igazoljam valamennyire ezt a gyakorlatot, két dologra utalnék. Egyrészt még a legszigorúbb történeti értelmezésmódokban is benne van az az általános lehetőség, hogy a források és azok különböző látószögű olvasatai pusztán csak intellektuális ugródeszkaként szolgálnak másfajta, bár hasonló problémák megfogalmazásához és a válaszok elgondolásához. A másik dolog ennél jóval fontosabb. A hasznos félreértés lehetőségéről van szó, ami annak a következménye, hogy a szó szoros értelmében véve félreértjük az anyagot. A szövegek vagy a történelem helyes olvasásának a kritériuma azonban itt nem áll fenn, ha egyáltalán ennek hermeneutikai megvalósítása lehetséges. A politikaelmélet-alkotás eme módja valójában más kritériumnak van alávetve, és az átinterpretálás érvényességi helye mindig ebben a döntő, megalapozó diskurzusban van, vagyis ott, ahol a problematizáció megtörtént. Másként szólva az elméletalkotásban az újraírásnak értelme és funkciója van.⁴

Ez azzal a következménnyel jár e szövegben, hogy egymás mellé kerül egy sor olyan szerző és munka, mely között a kapcsolat talán első látásra nem egyértelmű; például Hannah Arendt, a szofisták, Carl Schmitt vagy Chantal Mouffe. A szerzők közötti kapcsolat nem eredeti, inkább az eredmény felől kapcsolódnak össze, ami azt jelenti, hogy például amikor Arendtet értelmezem, akkor nem „Arendt” filozófiáját magát kívánom felvázolni. E szerzők tehát értelmező segítséget nyújtanak és jelentenek, ahogyan maga a klasszikus anyag is.

Összegezve, e munkát a saját kérdései, tulajdon fogalmi és nyelvproblémái szervezik. Legkarakteresebb vonása azonban mégis az, hogy a klasszikus politikai gondolkodásra alapozva épít fel egy diszkurzív alapú politikai elméletet. Mindazonáltal a klasszikus demokrácia értelmezőszerpe megkérdőjelezhető, hiszen az antikvitás politikai tapasztalata és intézményei empirikusan nem fedik le a modernitását. A modern demokrácia egyértelműen és nyilvánvalóan más, mint az antik, sőt, a különbség olyannyira fontos, hogy a modern demokrácia nem is létezhetne, ha annakidején nem utasítják vissza a közvetlen részvételi jelleget. Tehát e kritika szerint az intézményi szerkezet determinálja azt, hogy a klasszikus demokráciának van-e értelmezőképessége még. Az is felvethető, hogy a modern politikai gondolkodás szintén más, mint az antik, és hogy a modern képviselői demokrácia forrásai olyan sokrétűek, hogy gyakor-

⁴ Ehhez vö. J. Peter EUBEN: „Introduction”, in *Greek Tragedy and Political Theory*, ed. J. Peter EUBEN, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1986, 1–42.

latilag nincs közvetlen eszmetörténeti kapcsolat az i. e. 5. századi Athénnal. A demokrácia azért lehetett képes megjelenni a modernitás, és különösen a 19. század politikai horizontján, mert sikerült elszakítani a közvetlen részvételi jellegtől, noha a démoszra való utalás mindvégig megmaradt, hiszen ez szubsztantíve tartozott hozzá a fogalomhoz, és nem lehetett esetleges komponensé minősíteni. Ez az interpretáció viszont érzékelhetően meghatározza a klasszikus demokrácia sajátosságainak a megértését is. A modern demokrácia-koncepcióban a participációt felváltotta a képviseletiség, és azokban a beszédközpontú intézményi modellekben, melyek ideálként tekintenek Athénra, továbbra is a közvetlen jelleg az, ami a klasszikus demokrácia meghatározó jellemzője.

Ha ilyen nagy az eltérés az intézményi szerkezetet illetően, az eszmetörténeti kontinuitás pedig nem áll fenn, sőt, a démosz politikai képességét értelmezve az emberi jelenlét és cselekvés csak akcidentálisan, nem pedig, mint az eredeti athéni gyakorlatban, lényegileg kapcsolódik hozzá a demokrácia fogalmához, akkor már okkal merülhet fel a kérdés, hogy miért érdemes mégis klasszikus szövegeket olvasni. Létezik egy általános hermeneutikai és egy specifikus, tárgyat érintő válasz is. Az első a klasszikus politikai gondolkodásban olyan megismerési eszközt lát, ami felhasználható a kortárs politikaelmélet-alkotásban. A másik specifikus válasz abból indul ki, hogy a történetileg létezett athéni demokráciának megvan a maga nagyon sajátos jellegzetessége, a diszkurzivitás és a retorika politikai jelentősége.

Az egyetemes válasz szerint a klasszikus szövegek olvasásának megismerési értéke van, és amennyiben a kérdések a jelenre irányulnak, vagy onnan származnak, akkor valójában már nem is önmagában a klasszikus szövegeket ismerjük meg, hanem egyfajta intellektuális ide-oda ingázás és kölcsönösen feltáró értelmezés során azt értjük meg, ami számunkra itt és most kérdésként adódik. Ebben az értelemben az ókori szövegek megismerése nem más, mint az önmegértés formája egy szakadatlan párbeszéd formájában – úgy, ahogyan a huszadik századi hermeneutikai filozófia tanítja.

Hasonló következtetésre lehet jutni a *klasszikus* fogalmán keresztül is. És bár az általam választott források jó része kívül esik a politikafilozófusok által klasszikusnak tartott korpuszon, végeredményben megfelelnek a klasszikus iménti kritériumának. Peter J. Euben, aki maga is szembesült ezzel a problémával, azt írja – részben Gadamerre alapozva –, hogy a *klasszikus* fogalma azt jelenti: valamit megőriztek, mert úgy gondolták, hogy érdemes arra, és éppen ezért a klasszikus már önmagában is szelekció, a szelekció ismervei pedig mindig az adott kultúrában vannak lehorgonyozva.⁵ Klasszikus szövegeket olvasni

⁵ Lásd Peter J. EUBEN: „Introduction”, 1986; *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1997; ill. vö. Lucien BRAUN: *A filozófiatörténet története* (fordította Steiger Kornél), Holnap, Budapest, 2001.

valójában olyan *önmegismerés*, ami pontosan a klasszikus fogalmán keresztül alapítja meg ennek a megismerésnek a sarokpontjait. A filozófiában ráadásul jellegzetesen van a hajlandóság arra, hogy vissza-visszatérjen ahhoz, amire eredetként ismert rá, és eme eredethez való viszonyában gondolja el önmagát. Ha valamit elfogadnak eredetként, akkor ezt azért teszik, mert hisznek az értékességében, és úgy gondolják, hogy segítséget nyújthat bizonyos alapvető kérdések megfogalmazásához és megválaszolásához. Ám Euben arra a közismert tapasztalatra is felhívja a figyelmet, hogy a klasszikus egyben *el is távolít* a világtól, hiszen azzal a lépéssel, hogy valamit klasszikusként kerítenek körbe, nyomban halottá is változtatják. Ebből viszont az interpretáció kényszere következik, sőt mi több, az *újraírásé*. A válaszok pusztán csak lehetőségként vannak beleírva az anyagba, de az anyag soha nem mondja el maga, hogy mit jelenthet azoknak az embereknek, akik már nem annak a világnak a polgárai, amelyben megszületett. A klasszikus *lehetőség*, de olyan lehetőség, amelyet beszéltetni kell, hogy elérjen a jelenbeli megértés feltételrendszerébe, és intellektuális értelemben valóságossá váljon benne. Végül következményként pedig mindez azt jelenti, hogy a politikáról való gondolkodás diszkurzív hagyományába beléptetett klasszikus szövegeket mindig tovább kell olvasni, tovább annál, mint ameddig tartanak. Az újraírás nem hiba, hanem módszertani követelmény.

A klasszikus szövegek általában véve azért hasznosak, mert lehetővé teszik bizonyos éppen itt és most adott problémák megfogalmazását, és fogódzót nyújtanak a válaszok kiformalásához. Korpusza valamennyire mindig előre adott, esetünkben ez az i. e. 5. és 4. századi források bizonyos köre. Ennek a forrásanyagnak megvannak a maga sajátosságai. A klasszikus athéni demokrácia működésének idején ugyanis alig törekedtek arra, hogy kidolgozzák a demokrácia apologetikus politikai filozófiáját. Az athéni demokrácia egyszerűen csak működött, és inkább az a típusú elméletalkotás vált erőteljessé, ami szembeszállt vele.⁶ A demokrácia kritikája ráadásul jóval hatékonyabban hagyományozódott, és különböző faktoroknak köszönhetően a prodemokrata politikai filozófia, ami egyébiránt létezett (Prótagorasz például), végül a filozófiatörténet margójára került.⁷

⁶ A problémát a 20. század közepén is megfogalmazták, és Josiah Ober lényegében az életművén keresztül adott rá választ. A demokráciakritika a klasszikus demokrácián belül: Josiah OBER: *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1998, illetve a kritika kiterjedtségére (Platónon és Arisztotelészen kívül) lásd még a következő forrásokat: NÉMETH György (szerk.): *Államéletrajzok. Aristotelés, Hérakleidés Lembos, Pseudo-Xenophón, Xenophón, Kritias, Héródész Attikos írásai a görög államokról* (fordította Ritoók Zsigmond, Németh György, Vit Olivér), Osiris, Budapest, 2003².

⁷ Lásd G. B. KERFERD: *A szofista mozgalom* (fordította Molnár Gábor), Osiris, Budapest, 2003.

Könyvem esetében valójában nem pusztán *néhány* kanonikus szövegről van szó, hanem egy egész *korszak* forrásairól, illetve ezek szakirodalmi, kortárs kritikai és elméleti értelmezéséről. Az athéni politikai tapasztalat egy egész közösségé, mondhatni egy közösségi gyakorlaté. Ennek a nyomai jóval tágabb mezőben vannak szétszórva, mint a hagyományosan klasszikusként kanonizált szerzők munkái. Ez fókuszeltolódást is jelent, részleges elfordulást Platón-tól és Arisztoteléstől. Nagyon egyszerűen szólva, érdemes figyelni rá, hogy az athéni demokrácia megértéséhez nem elegendő pusztán a politikai filozófia klasszikus hagyományát felidézni. Ezért az általánosan bevetthez képest másfajta hagyomány képezi az elméletalkotás bázisát, különös tekintettel arra, ami időben is megelőzte a politikai filozófia állítólagos megformálódását. A szofistákra és általában a preszókratikusokra kell gondolni. Ezek együtt olyan kérdéseket tesznek tárgyalhatóvá, mint a változás, a konfliktus, a jelenlét, a vita, az egyenlőség, a politikai közösség, illetve az utóbbinak szabadsága.

Következésképpen olyan szövegeket is felhasználok, amelyek a legtöbb politikai elmélet számára nem klasszicizálódtak. A politikai filozófusok leginkább Szókratészra, Platónra és Arisztotelészre hivatkoznak, de a történeti szofistákra már csak ritkán, és bizonyos politikai kulcsszövegek is csak inkább a történészek számára ismertek. Annak ellenére viszont, hogy a tulajdonképpeni klasszikusok nem voltak demokraták, lehet alapozni rájuk, mert ez nem zárja ki azt, hogy ne használták volna fel azokat a demokratikus eszméket és értékeket, amelyeket közvetlenül maguk körül találtak; Platón és Arisztotelész kétségkívül jó ismerője ennek az értékrendnek. Mindazonáltal az ő praxisuk paradoxona az, hogy még demokráciaellenes politikai filozófiát is csak abban az Athénban tudtak művelni, amely, hogy Platón idézzem, az a hely a hellén világban, ahol az embereknek igazán a legnagyobb a hatalma a szabad beszéd gyakorlására.⁸ Tehát egy demokráciában.

A klasszikus szerzők köre itt kibővül a szofistákkal, akik egy része kapcsán a demokrata karakter egyszerűen megkérdőjelezhetetlen.⁹ Mivel ezek a források meglehetősen szétszórtak, feltétlenül építenem kellett a szakirodalomra, ezen belül azokra, akik történeti szerzőkként, nem pedig Platón szépirodalmi hőseiként foglalkoztak velük.¹⁰ Ők lehetnek ugyanis a legfontosabb forrásaink a demokrácia politikai tapasztalatának az értelmezésénél. Ma már az is elfogadottnak számít, hogy fontos és önálló filozófiai szerepet töltek be, és a platóni elítélő hangnem sokkalta inkább Platón kísérlete arra, hogy kiformalja a maga filozófiáját, semmint valamilyen tényleírás. A 19. század közepétől kez-

⁸ PLATÓN: *Gorgiasz* 461e.

⁹ Lásd kül. Jacqueline de ROMILLY: *The Great Sophists in Periclean Athens* (transl. Janet Lloyd), Oxford University Press, Oxford – New York, 2002 [1992].

¹⁰ Itt követett értelmezésem alapja G. B. Kerferd műve a szofista filozófiai mozgalomról (KERFERD: *A szofista mozgalom*, 2003).

dődő újraértékelési folyamatban a szofisták kezdik megtalálni a helyüket filozófusokként is a filozófia történetében, és nemcsak a platóni filozófia megértettségéhez szükséges negatív kellékeként.¹¹ Ez ráadásul figyelemre méltó párhuzamosságot mutat a demokrácia fogalmának, s magának a demokráciának a pozitív újraértékelésével.¹²

Bár el-elszórtan és sokszor mintegy csak a háttérben, de a legfontosabb szofistákkal sokat foglalkozom, főleg Prótagorasszal, az ismeretlen szerzőjű szövegekkel (*Anonymus Iamblichi*, a *Disszoi Logoi*), valamint Prodikosszal, részben pedig Gorgiasszal, illetve, tágan érve a *szofista* kifejezést (az előzményeket és a hatást is figyelembe véve), Thuküdidésszel és kisebb részt Hérodotoszal

¹¹ A magyar államelméleti munkák (tankönyvek) tárgyalják a szofistákat, de inkább csak filozófiai előtörténetként. Két példa: SZABÓ Miklós: „Az antik görög és római politikai filozófia”, in *Államelmélet. A mérsékelt állam eszméje és elemei I. Elmélettörténet*, szerk. BÓDIG Mátyás, GYÖRFI Tamás, Bíbor Kiadó, Miskolc, 2002, 34–35, TAKÁCS Péter, KÖNCZÖL Miklós: „Eszmény és valóság a politikában. Az ókori görög állambölcselet vázlata”, in *Államelmélet I.*, szerk. TAKÁCS Péter, Szent István Társulat, Budapest, 2007, 19. skk., utóbbi meglehetősen bőven foglalkozik a legjelentősebb szofistával, Prótagorasszal, közel egy egész oldalnyi terjedelemben, bár a szofista filozófusok felsorolásába nem veszi fel Prodikoszt.

¹² Az átértékelés folyamata a 19. század közepétől indul meg az angolszász tudományos-filozófiai kultúrában (lásd KERFERD: *A szofista mozgalom*, 12–24). A 19. század elején-közepén még általános a negatív értékelés Magyarországon is. Például: „pénzre vágyó üres fejű emberek az emberi tudat eme magas tárgyait így bitangolták, kiket a görög statusok demokratiai alkotmánya is segített az által, hogy minden szellemi munkásságnak egészen szabad mezőt engedett.” *Közhasznú ismeretek tára. A Conversations-Lexicon szerint Magyarországra alkalmaztatva*, 11. kötet, Könyvtáros Wigand Otto, Buda, 1834, 30. Néhány további példa: WARGA János: *A bölcsészettan történetének alapvonalai*, Heckenast Gusztáv, Pest, 1866, 25–28, 36–37; KOLTAI Virgil Dr.: *Rhetorika és olvasmányok a retorikához. A legújabb miniszteri tanterv szerint felső kereskedelmi iskolák számára*, Az Athenaeum Irod. és Nyomdai R. Társulat Kiadása, Budapest, 1901, 156; illetve lásd még STEIGER Kornél: „Útószó”, in *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*, szerk. STEIGER Kornél, Atlantisz, Budapest, 1993, 163–180. Ez a 19–20. század fordulóján változásnak indul (csak példaként: ALEXANDER Bernát: *A philosophia története. Ó-kor*, Kiadja Ernst Jenő, könyvnyomtatás, Kun S., Budapest, é. n. [1901–1902]). A platóni negatív interpretáció hatása azonban máig rendkívül erős (a szofisták lehetséges kategorizálásai a filozófusoktól a *spin doctorok*ig; Catherine OSBORNE: *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004). Erre van két remek példa angol (Michael GAGARIN: *Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002) és magyar nyelvű kontextusból, utóbbi, különösen mert művelt politikaelméleti munkából származik, idézném: „látunk kell, hogy [a] pártok kormányzása és a demokrácia nemcsak a sokszor emlegetett demagógok, hanem a szofisták, mai nevükön »kommunikációs és pr-szakértők« uralmát is elhozta. Bárki mellett találhatóak nagyon-nagyon jó érvek” (MOLNÁR Attila Károly: „Felelőtlen demokrácia”, *Politikatudományi Szemle*, 20. évf. 4. szám, 2011, 48), ami a szövegben egyértelműen elmarasztaló ítéletnek számít. Az értékeléshez és átértékeléshez lásd még BÁRÁNY István: „Szofisták Athénban: Egy angol liberális látomása (George Grote, *A History of Greece*)”, *Ókor*, 5. évf. 1. szám, 2006, 44–49.

is. Az általam használt kulcsfogalmak egy része ebből a mezőből származik: ilyen a *sztaszisz*, a *kairosz* és a *logosz* fogalma, a *nomosz* és a *phüszisz* közti különbség, a *homo mensura*-tétel és az antilogikának juttatott értelmezőképesség. Az átemelést éppen azért lehet megtenni, mert a szofisták egy sor olyan kérdéssel foglalkoztak, amelyek újra csak valamikor a 20. század folyamán váltak problémává, s ekkor fogtak hozzá a válaszok újbóli, más szempontú és kifinomult kifejtéséhez. Ilyen volt a nyelv, a valóság, a tapasztalat viszonyának újraértékelése, miközben a demokrácia általánosan elfogadott politikai intézményrendszeré vált, és a nyilvánosság és a kommunikáció, valamint a politika közötti kapcsolat szorossága is egyértelműen megmutatkozott.¹³

Ezen a ponton azonban visszaérünk a *politikai diskurzuselméletek*hez, vagyis a kiindulóponthoz, hiszen ezek a problémák azokban teljesen természetes módon kötődnek össze. Munkám célja végső soron politikaelméleti és politikafilozófiai, és a politika, valamint a demokrácia kapcsolatával foglalkozik, hátterét pedig a diszkurzivitás jelentősége alkotja.

A kötet szerkezete

A szövegnek van egy átfogó, jellegzetes vonása: egy *kívülről befelé haladó mozgás* logikája alapján épül fel. Egyfajta metaforikus politika-térképet használ; a belső, demokratikus politikai tér értelmezése felé halad, kiindulva annak határaitól. Az utolsó fejezet külön egységként visszakérdez erre a mozgásra, és – más szempontból – rekontextualizálja a politika határaitra feltehető kérdést. A szöveg, így értve legalábbis, logikailag nem lineárisan építkezik. Ennek a kívülről befelé haladó építkezésnek az egyik hozadéka az, hogy egy sor kulcsfogalom időről időre, problémáról problémára újrakontextualizálódik, és e helyek jellemző aspektusai alapján további értelemrétegeket vesz magára. A fogalmak ismétlődései és jelentésvariálódásai árán, de a szöveg egyes részeinek értelmi egysége, valamint az egész szöveg kívülről belülré haladó mozgása így tartható fenn, ami a fogalmak esetében azt a lehetőséget nyújtja, hogy a jelentéseiket a maguk lehetséges (bár soha nem kimerítő) sokoldalúságában mutathassák meg.

A könyv négy nagyobb részre és egy rövidebb zárófejezetre tagozódik; e nagy egységek alapján vázoló fel az alábbi pár bekezdésben a szöveg átfogó gondolati ívét.

Az *első rész* a politikai fogalma körül fókuszálódik, vagyis azzal foglalkozik, hogy milyen válasz adható a kérdésre, hogy mi a politika mint olyan. Mivel Schmitt konfliktuselméleti felfogása különösen radikális, és aligha alkalmaz-

¹³ Lásd G. B. KERFERD: *A szofista mozgalom*, 10; „The future direction of sophistic studies”, in *The Sophists and their Legacy*, ed. G. B. Kerferd, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, 3.

ható a demokratikus politikai térben anélkül, hogy az fel ne bomlana, érdemes végiggondolni, valójában hogyan érthető meg ez a (kortárs) demokráciák elméleti kontextusában. Az alapprobléma más megfogalmazásban az egy és a sok kapcsolata, vagyis az a dilemma, hogy a politikai közösség létezését hogyan sikerül összeegyeztetni annak belső pluralitásával. A kiinduló kérdés arra irányul, hogy mit tarthatunk valódi pluralitásnak, és melyek ennek a fennmaradási feltételei. A politika fogalma újragondolható és kibővíthető, és ebben értelmezőszerepet kap a politikai közösség. E fogalom normatív szerepet tölt be a szövegben, de nem identikusságot vagy homogenitást előíró értelemben. Az értelmezés érdekében a klasszikus demokratikus polisz koncepciójához fordulok, ami az egész szövegen végighúzó keretprobléma felállítását jelenti. A politika konfliktusfogalmának azonban minden korláta ellenére is van értelmezőképessége, ami olyan extenzív, hogy képes rámutatni: még a megbékélés is politikai tett, vagyis a politikai közösség alapjai szintén politikaiak.

A *második rész* közelítés a politikai közösség fogalmához, így még nem közvetlenül a politikai közösségre magára irányul. A közelítés formája a politikai közösség határainak az értelmezése, az, hogy mi történik ezen a vidéken, bár ez a kérdés minden esetben a politikai közösség vonatkozásában van feltéve. A kiindulópont egy klasszikus megkülönböztetés, amely a pusztán hatalmi, dinamikus és korlátokat nem vagy csak alig ismerő tér, illetve a politikai tér között húzódik. Utóbbi mindig tartalmaz már valamilyen korlátozást, pusztán azért is, hogy fennmaradhasson a küzdelmek parttalan tengerében. Közelítésként az elemzés annak a politikai közösség szempontjából döntő mozzanatnak a megértésére törekszik, hogy mit jelent az a „közös”, ami az alkotott, szabad, dinamikus, ám mértékkel korlátozott emberi világban formálódik ki. A határelemzés ennek érdekében a polgárháború kérdésével foglalkozik, és a hallgatással, valamint az elhallgattatással is, végül a prótagoraszi demokratikus politikaértelmezést, a poliszalkotás képességének ismérveit vezeti elő.

A *harmadik rész* már a politikai közösségre fókuszál, és itt igyekszem pontosítani annak jelentését. Az athéni demokrácia politikai tapasztalata kerül a középpontba, ideértve az intézmények működését és a politikai kulcsfogalmak jelentését. A politika közvetlenségének és a részvételi jellegnek a következményeit tárgyalva értelmezhetővé válik az emberi világ és a politikai világ egymást átfedő karaktere, és a közvetlen demokrácia jelentette intenzív politikatapasztalat is. Ennek a demokráciának az agón és a nyilvános emberi megjelenés az éltető eleme, továbbá az emberek összegyűlése és a világteremtés az egymással való beszélés folyamatában. A megjelenés és a versengés a nyíltszíni politikát rajzolja körül, ezért azt a kérdést is tárgyalom, hogy mit jelent megjeleni és eltűnni a politikai térből, és hogy a politikai létezés eme intenzív formája mit jelent életformaként, illetve közös vállalkozásként.

A *negyedik rész* az előző rész előkészítette talajon immár a közös, nyílt politikai tér jellegzetességeivel foglalkozik, és a retorikaelmélet, valamint a szofista filozófia alapján értelmezi a politikai világot. A retorika rámutat a politikai

tudás kontingens, vagyis emberi alapjaira, illetve arra a jelentős tényre, hogy mindig létezik másik ember, aki minduntalan, mint másik mutatkozik meg a világban. A retorika a másként is lehetséges jelentőségére, illetve az eltérő perspektívák magyarázóképeségére is rámutat, beleértve ebbe azt is, hogy a politikai közösségek cselekvési szabadsága szorosan össze van kötve azzal, hogy egy dolog többféleképpen látható. Végül pedig a politikai közösség cselekvései megérthetőek olyan cselekvéseként, amelyeknek a céljai önmagukban vannak, és a közösség fenntartására irányulnak. A politika és a lehetőség kapcsolata viszont nemcsak az ókori anyagon, hanem a kortárs politikaelméleti munkákon keresztül is elemezhető. Ezt teszi a negyedik rész zárófejezete, ami abból indul ki, hogy a modernitásban a politikus a tulajdonképpeni politikai cselekvő, aki a lehetőségeket keresi és teremti. Noha ez rámutat, hogy a politika megérthető a tulajdonképpeni lehetőségvilágként is, de ennek a hozzátkötése az individuális és kivételes politikai cselekvőhöz a klasszikushoz képest teljesen más politikaképet jelent.

A *záró fejezet* összegzi az előzőeket és kitekintést ad ennek során pedig nemcsak politikai, hanem etikai szempontokat is bevezet. A kiinduló kérdés a valódi pluralitás volt, ezen a ponton viszont az életforma-választások sokféleségében rejlő pluralitás kérdése kerül elő, a megfogalmazhatatlan vagy a politika peremvidékén várakozó tapasztalatok politikai értelmezése. Írásomban ahhoz a gondolathoz térek vissza, hogy a politikának vannak bizonyos lezárhatatlansági pontjai, amelyek az egyéni életforma-szabadság és a pluralitás fenntartásának zálogai.

Munkám tehát abból az egyszerű kérdésből indult ki, hogy „mi a politika?“, ami valójában egy dilemmákkal és ellentmondásokkal terhelt kérdés, mint ahogyan az a tapasztalat is az, ami megfogalmazhatóvá teszi a válaszokat. Utóbbiak minden bizonnyal lezárhatatlanok, és írásom is ezek közé tartozik: egy sajátos nézőpontú, a klasszikus demokrácia választásán alapuló válaszkísérletet jelent a politika kérdésére.

ELSŐ RÉSZ

A POLITIKAI MINT
A DEMOKRÁCIA ELŐFELTÉTELE

I. fejezet

Konfliktus és politikai közösség

Pluralitás és konfliktus

Intuitív tudásunk, továbbá rendkívül erős gyakorlati tapasztalatunk van arról, hogy a modern politikai közösségek plurálisak. A modern demokráciák olyan komplex társadalmakban léteznek, amelyeken belül a *különbségek* nem pusztán csak egyféle értelemben vannak jelen. Néhány példát hozva: a képviseleti parlamentekben különböző pártokhoz vagy frakciókhoz tartozó képviselők foglalnak helyet; a döntő különbség a kormánypártok és az ellenzék között van. A politikai képviselet intézményei mellett vannak más, alternatív politikai részvételi formák is, például a mozgalmak. A kormányzati szervezetek mellett vannak nem kormányzatiak. Ami pedig az embereket illeti, ők különbözhetnek kultúra, neveltetés, vallás, etnikum, társadalmi osztály, nemi identitás és egyéb életforma-típusú különbségek alapján. Mivel a pluralitás fogalma valamely dolog egyszerű duplikátumára vagy duplikátumaira utal (ahogyan van egy „atom” és van minden további atom eme atom mintájára), ezért hasznosabb a különbségek *másneműségére* is utalni, nem csak arra, hogy valami *számszerűen több*. Tehát a modern politikai közösségek *eltérő minőségű* különbségek befogadói.

De különbség tehető aközött, hogy a pluralitás, illetve a komplexitás a politikában pusztán csak *van*, és aközött, hogy az olyan létállapot, amely minduntalan konfliktusokat *teremt*. Sőt konfliktusos formában létezik: a politikai pluralitás *létmódja* a konfliktus. A konfliktusként értelmezett pluralitás nem pusztán csak a demokráciák jellemzője. Ennél jóval általánosabban, a politika alapszerkezete vagy alapelve. A pluralitás a politika feltétele: de ami a politikát általában jellemzi, annak jellemeznie szükséges a demokráciát magát is. A demokráciához azonban további megkülönböztető kvalifikációt lehet hozzárendelni, mint például a pluralitás vagy – a hatalom totális mozgásának kontextusában – az élet oltalmazásának a képessége.

Az eltérő minőségű különbségek és a konfliktusok, valamint a pluralitás kérdésének az összekapcsolása a pluralitás *valódi* minőségére kíván rákérdezni. A politikai világ természete szerint tele van konfliktusokkal, és e konfliktusoknak az eredete nem pusztán csak a hatalmi értelemben vett „(nagy)politika”, legegyszerűbben megfogalmazva a kormánypárt és az ellenzék harca. A politi-

kai konfliktusok forrásai máshonnan is származhatnak, leggyakoribb formájuk az életforma-alapú identitások voltak a 20. században. Sokan ezeket nem tekintik politikainak, de a határ a politikai és a nem-politikai között nem húzható meg ilyen könnyen. Valójában nem dönthető el előre, és ez minden bizonnyal a modern politika természetéhez tartozik. Ha valaki mégis dönt azt illetően, mi politikai és mi nem, maga is politikai döntést hoz. Sokak szerint például nem politikai kérdés a mosogatás vagy a gyereknevelés, mások szerint azonban társadalmi nemi szerepekhez és sztereotípiákhoz kötődik, amelyek hozzájárulnak ahhoz, hogy a nők háttérbe szorulnak az élet legtöbb területén, aminek a következményei aztán megjelennek az olyan, konvencionálisan politika-közeli területeken, mint a vezetés és a politikai aréna, jól mutatja ezt a női képviselők vagy miniszterek aránya. A határvonás itt már önmagában is politikai aktus, mivel valami olyasmit akar „a politikán” kívülre rekeszteni, amit mások azon belül akarnak látni, vagy eleve azon belül látnak. Nem mindenkinek számít ugyanaz politikainak, és ez rámutat arra, hogy a politikai minőségért folytatott küzdelem maga is politikai és egyúttal csoportok között megy végbe. Egy dolog, csoport, esemény politikaiként való elismertetése, vagyis a politikai jelenlétért való küzdelem, politikai tett. A politika határai politikaiak, és emberek küzdenek e határok megváltoztatásáért. E határok olyan diskurzusokban alakulnak, melyek valóságos következményekkel járnak és teljesen egyértelműen hatással vannak az emberi életre.¹⁴

A konfliktus tehát nemcsak a „politikán” belül jelentkezhethet, hanem a határain is. Másként szólva a „politikának” nem csak a tartalma politikai, hanem a peremvidéke is. Sőt, sok esetben a hagyományos értelemben vett „politika” maga nem politikai: például sok parlamenti döntést különösebb ellenkezés nélkül fogadnak el a képviselők, miközben más esetekben – szinte egyidőben – parttalan harcokba bonyolódnak. Mindez viszonylag világosan mutatja meg azt, hogy a „politika” és a „politikai” nem esnek egybe. Pontosabban szólva a „politika” bevett értelme nem képes lefedni mindazt a sokféleséget és mindazt a mozgást, amelyre a *politikai* fogalma már képes. Ez ugyanis két dologra minden bizonnyal alkalmas: egyrészt arra, hogy mindig láttassa a különbségeket, hiszen a különbség alapozza meg azt a mozgást, ami a konfliktushoz vezet, másrésztől képes arra, hogy a konfliktust a politika normál állapotaként mutassa be.

A politikai élet pluralitásának elfogadása (az, hogy látom és megtapasztalom e pluralitást) nem szükségszerűen jelenti egyúttal a konfliktusok jelentő-

¹⁴ Az elismertetés, határon állás politikai természetének értelmezéséhez (a feminista elméletalkotási mezőben) lásd még pl. Herta NAGL-DOCEKAL: *Feminista filozófia. Eredmények, problémák, perspektívák* (fordította Hell Judit), Áron Kiadó, Budapest, 2006; Judith BUTLER: *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása* (fordította Berán Eszter, Vándor Judit), Balassi, Budapest, 2007; Sara RUSHING: „Preparing for politics: Judith Butler’s ethical dispositions”, *Contemporary Political Theory*, Vol. 9. No. 3., 2010, 284–303.

ségének az elismerését is. A pluralitást meg lehet érteni *tényállításként*, de meg lehet *értékként* is, és ennek az egyik politikafilozófiai formája a konfliktus politikai szerepének és értékességének az elfogadása.¹⁵ Elmélettörténeti értelemben ez az *agonizmus*-elméletek (vagy agonisztikus demokráciaelméletek, ahol az *agón* versengést, versengő küzdelmet jelent) alapálláspontja,¹⁶ különösen egyértelműen Chantal Mouffe-é, aki a schmitti politikai fogalmon keresztül értelmezi a kortárs politikát. Ez alapján a politikai/a politika lényege épp az a mozgás, ami az emberek között létező valóságos különbségekből formálódik ki. Ezeket nem eltörölni kell, például az elitek közötti alkudozással vagy az ésszerűségeken alapuló meggyőzés eszközeivel, hanem mindenekelőtt elfogadni a létezésüket.¹⁷ A konfliktusok nem szükségszerűen jelentenek fenyegetést, sokkalta inkább úgy működnek, és úgy is érdemes megérteni azokat, mint amelyek különböző alternatívák hordozói, másként szólva a *politikailag lehetséges* világához tartoznak. Lehetnek persze ezek fenyegetők azokra nézve, akik „belül” vannak, azaz a már kialakult politikai viszonyok otthonos világában foglalnak helyet. De a konfliktusok éppenséggel a változtatás, a módosítás vagy a javítás lehetőségét is hordozzák, és – akár csak egy tragédiában – egyenrangúvá teszik a nyíltszíni konfrontációban azokat a szereplőket, akik megmutatkozhatnak általa a politikai világban. Nem az erők vagy erőforrások egyenrangúságáról van szó (bár ez sem kizárható), hanem a megmutatkozásban létrejövő, akár csak pillanatnyi egyenlőségről. A politikai szereplők közötti konfliktusok mindenekelőtt *viszonyokat* jelentenek, sőt a viszonyt magát: azt, ami *összeköti* a cselekvőket.

Ebből következik, hogy a diszkurzív politikai közösségeket nem az egyetértés, hanem inkább a versengés vagy a vita alapján érdemes megközelíteni. Másként megfogalmazva a politikai cselekvőket összekötő *viszony* fogalom elsődleges tartalma a versengés, a küzdelem, a viszály, ami életben tartja a politikai relációkat megalapozó különbségeket. A különbözőségektől által kialakult valóságos politikai létezés egyet jelent a másoknak történő megmutatkozással, hiszen minden (közösségi) identitás maga is ilyen módon formálódik ki. Egy identitást mutatnak meg az identifikáció érdekében. Ebben a térben és szituációban mindegy, hogy a démosz aktív vagy passzív-e, vagyis hogy cselekszik-e a cselekvés erős fogalma szerint, például tüntet vagy szavaz. Egy diszkurzív közösség ugyanis elsősorban – először is, peremfeltételként – vitaközösség. A politikai cselekvés minimumfogalma az *érdeklődés*, ami olyan viszony, ami képes az embereket összekötni a közösségi problémákkal, végül pedig egymással is. Egy

¹⁵ Vö. pl. Chantal MOUFFE: „Carl Schmitt on the paradox of liberal democracy”, in *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. Chantal MOUFFE, Verso, London – New York, 1999, 46–47; Chantal MOUFFE: *The Paradox of Democracy*, Verso, London – New York, 2000, 19.

¹⁶ Lásd pl. Thomas FOSSEN: „Agonistic critiques of liberalism: Perfection and emancipation”, *Contemporary Political Theory*, Vol. 7., 2008, 376–394.

¹⁷ Ebben a szövegben legfőképp MOUFFE: *On the Political*, 2005.

reprezentációs (nem közvetlen részvételi) alapú politikában ez a minimumfeltétele a politikai közösség integrálásának, és annak diszkurzív dinamikáját a megkülönböztetések és azonosulások, az elutasítás és az elfogadás adja, és intenzitását illetően is sokféle. A politika diszkurzív tere tagolt, ami igaz a konfliktusok intenzitására is.¹⁸

Identitás és agón

Az agonisztikus politikaelméleti pozíció azon az alapzaton áll, hogy egyrészt a konfliktus és a politika között elemi összefüggés van, másrészt a konfliktus eltörölhetetlen, végül értékes is. A konfliktus természetes és konstitutív, „a polis és a politikai tevékenység lényegét a politikai tevékenység expresszív és dinamikus dimenziója alkotja”.¹⁹ Mivel konfliktusról van szó, ami mindig csoportok között zajlik, ezért a csoportokat kialakító identifikációs gyakorlatok kiemelten fontosak, miközben a konfliktusok egy közösség számára tényleges alternatívákat tárnak fel, vagyis lehetővé teszik a döntést.

Ugyanakkor a kortárs politikafelfogásokban van egyfajta általános ódzkodás a politika affektív dimenziójától, ami mind a politikatudományi, mind a politikaelméleti variációkra jellemző.²⁰ A konfrontációkban létrejövő identitások, s az azon alapuló politika a racionalitás elvesztését vetíti előre, és azt sugallja, hogy identitások elsősorban szélsőséges határvonásokra alapozva jönnek létre, mint amit az ellenség diszkurzív megteremtésében lehet tetten érni. Az érzelmek és a politika összekapcsolódásának példászerű esete a politikai radikalizmusoké, vagy más terminológia keretein belül fogalmazva, az önmaguk tisztaságával telítődő identitásoké.²¹ Ezek az érzelmi – nem racionális – elköteleződésen alapuló identitások mindig zártak, a politika és a társadalom többi, pontosabban rendszerint néhány kiválasztott szereplőivel szemben kirekesztőek. Összességében pusztítóak a közösségre és a jó kormányzás céljaira nézve, nem a közösségi lehetőségek megfogalmazói. A politikai csoport identitását létrehozó megkülönböztetések (határvonások) homogenizálják azt, egyben radikális, eltörölhetetlen különbségeket teremtenek. Az önmaguk tisztaságával telítődő identikus politikai csoportok pluralitása valójában állandósítja a pusztító összezsapások lehetőségét.

¹⁸ A közösség eme értelmezéséhez lásd SZABÓ Márton: *Politikai idegen*, 2006.

¹⁹ Lásd Monique DEVEAUX: „Agonism and pluralism”, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25, No. 4., 1999, 3.

²⁰ A politikatudomány esetéhez lásd Kiss Balázs: „Érzelmek és politikatudomány”, *Politikatudományi Szemle*, 22. évf., 3. szám, 2013, 7–28.

²¹ Pl. Aletta J. NORVAL: „The politics of homecoming? Contending identities in contemporary South Africa or identité à venir”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 1. No. 3., 1996, 157–170.

E megközelítés a politika csoportvontakozását egyetlen mozzanatra redukálja, az identitásteremtéshez szükséges határvonást a szélső eset felől határozza meg. Nem általánosan érvényes, de mégis valós problémára mutat rá: elvileg *minden* politikai konfliktus eljuthat abba az állapotba, hogy a csoportokat vészterhes konfrontációkba sodorja. A probléma adott: miképpen értelmezhető a különbség úgy, hogy az ne vezessen el az esszenciális identitások vagy homogenizáló államok legitimálásához, de ne is csapjon át az ellenkező végletbe, a polgárháborús szétesés elfogadásába. Utóbbiak a politika(i) határai, vagyis valamilyen értelemben, de a politika megszűnik létezni ezekben a határhelyzetekben. Például azért, mert átcsap *puszta erőszakba* vagy mert azt a *politikai közösséget* semmisíti meg, amely az egyetlen hely, ami képes arra, hogy értelmet adjon az emberi-politikai létezésnek azzal, hogy nyelvet ad hozzá, amelyek máskülönben elvesznének a puszta dolgok hallgatag világában.

Két kérdés fontos ennek kapcsán. Az egyik, hogy vajon a politika konfliktuselméleti felfogása szükségszerűen azt állítja-e, hogy a politika szétesés vagy pusztulás, ha csoportok ütköznek benne. Ezen a ponton a mouffe-i agonizmuselméletet meg kell védenem. A másik kérdés viszont már egy vitára utal előre: a politika agonisztikus felfogása vajon szükségszerűen szemben áll-e a politikának a politikai közösségen alapuló, emberi cselekvést és részvételt, jelenlétet és megmutatkozást alapul vevő variációjával?

A konfliktuselméleti felfogás valójában nagyon fontos dolgot ragad meg, és elméleti radikalizmusa lehetővé teszi azt, hogy ezt a vonást ne lehessen relativizálni. Mint jól artikulált elméleti választásnak, ami a benne rejlő radikalizmusból táplálkozik, a hátránya éppen abból fakad, mint amiből az előnye is. Az egyik előnye az, hogy rámutat, a politika létmódja nem a kihívásmentesség, a rögzítettség, a változatlanóság, és nem is a különbségek feladása a haladásba vetett hit, a politikai pólusok ambivalens („harmadik utas”) kiegyensúlyozása vagy a konszenzusteremtés elvárása (és így tovább) segítségével.²² Másrésztől azonban nem is az egymást totálisan kizáró különbségek létezési feltételeinek a támogatása, vagyis a politika nem a kiengesztelhetetlen ellentétek gyülekezőhelye. Éppen ellenkezőleg; Chantal Mouffe, aki ennek az elméletalkotási irányzatnak a talán legfontosabb – de itt legalábbis sokat idézendő – szerzője, kifejti, hogy a demokratikus politika nem öltheti a schmitti *barát/ellenség*-konfrontáció formáját annak a kockázata nélkül, hogy a politikai társulás meg ne semmisülne. „A demokrácielmélet alapvető kérdése az – írja –, hogy miképpen fogalmazható meg az *antagonisztikus* dimenzió – ami a politikai szempontjából konstitutív – olyan formában, hogy az *ne omlassa össze* a politikai társulást.”²³

A tét nem más, mint a demokrácia fennmaradása, mert a konfliktusok is megsemmisíthetők, de az is, ha nem rendelkezik olyan érzelmi erőforrásokkal,

²² Vö. MOUFFE: *On the Political*, 1–7., 64–89. többek között.

²³ *I. m.*, 52., kiemelések tőlem, HSz.

amelyek elfogadhatóvá teszik az emberek számára. Mouffe kritikája jórészt a „liberalizmus” gyűjtőfogalma alá sorolt gondolkodásmód ellen irányul, ami, érvelése szerint, elköveti azt a hibát, hogy a tömegtől való – elitista – viszolygása miatt a politikából száműzi az affektív mozzanatot, azt az érzelmi erőt, ami az emberek „archaikus szenvedélyeit” mobilizálhatná. Ezzel pedig, ami a tömegpolitikával való szembenállást is jelenti, a demokrácia egyik alapvető erőforrása veszik el, az identifikáció és az érzelmek: „Nem elegendő, hogy a liberális elmélet csak elfogadja azt, hogy az értékek plurálisak. (...) Hogy a demokratikus jellegzetességek mellett mobilizálni lehessen az embereket, a demokratikus politikának pártos karakterrel kell rendelkeznie.”²⁴

A nem-háborús értelemben vett konfliktusok megmutatkozása elengedhetetlen a demokratikus politika számára, és ennek több oka van. Az egyik az, hogy a konfliktusokban mutatkoznak meg azok az identifikációs lehetőségek, amelyek az emberek számára lehetővé teszik a döntést a valós alternatívák között. A másik az, hogy a demokrácia fennmaradásához olyan érzelmi elkötelezettségre van szükség, amit csak az identifikációs gyakorlatok nyújthatnak. Az identitásformálódás azonban mindig valamilyen külsőhöz képest jön létre, határvonáson alapul és konfrontatív viszonyokban létezik. A probléma viszont az, hogy a modern demokratikus politikai életben nem mindig sikerül megteremteni annak a valós pluralitásnak a feltételeit, ami alternatívákat szolgáltatna a cselekvésirányok vagy az egyéni és közösségi identifikációk számára.

Mouffe nehezményezi, hogy a kortárs értelmezések képtelenek a politikát a mi/ők-megkülönböztetés keretén belül megragadni, és ezzel képtelenné válnak arra is, hogy figyelembe vegyék azt, hogy valójában mely konfliktusok elfogadhatóak egy *demokratikus* politikai közösségben, és melyek nem. Tehát arról van szó, hogy a politika természete szerint konfliktusos, aminek a jelentősége az, hogy a politikai identitások akkor is kialakulnak és felszínre bukkannak, ha nem akarják őket. Sőt, akkor jönnek igazán radikális formában létre, amikor nem akarják őket. A kérdés tehát nem az, kellenek-e az érzelmek a politikában vagy hogy *vannak-e* egymással konfrontálódó csoportok, hanem az, hogy *milyenek legyenek* ezek a csoportok.²⁵ A konfliktusról ezek alapján tehát elmondható, hogy önmagában nem rossz dolog, ahogyan a konfliktust megalapozó politikai különbségek, így a „mi” identifikatív létrehozása sem.²⁶

A politikai konfliktusokat ráadásul azért is láthatóvá kell tenni, hogy politikailag kezelhetőek legyenek. Politikai alternatívákat csak úgy lehet megfo-

²⁴ *I. m.*, 6.

²⁵ Vö. MOUFFE: *I. m.*; Aletta J. NORVAL: „Trajectories of future research in discourse theory”, in *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change*, eds. David HOWARTH, Aletta J. NORVAL, Yannis STAVRAKAKIS, Manchester University Press, Manchester – New York, 2000, 219–236.

²⁶ Lásd kül. Chantal MOUFFE: „A politika és a politikai” (fordította Horváth Szilvia), *Századvég*, 60. szám, 2011, 25–47.

galmazni, ha jól artikuláltan jelenhetnek meg a politikai térben; ebben az esetben beszélhetünk olyan alternatívákról, amelyek lehetővé teszik a döntést. Méghozzá az egész aktív démosz részére, ami a mouffe-i elméletben az identifikáció – ebből a szempontból meglehetősen demokratikus – kategóriáján keresztül jelenik meg. Mouffe úgy érvel, hogy a 2000-es évek jobboldali radikalizmusai, illetve a nemzetközi terrorizmus jórészt abból táplálkoztak, hogy elmosódtak ezek a különbségek. A politikai szereplők nem arra törekedtek, hogy alternatívát mutassanak az embereknek, hanem inkább az volt a céljuk, hogy magukat hegemon szereplővé változtassák, így pedig a hegemonia elleni küzdelemben egyetlen lehetőség maradt az azt ellenzők számára: a radikalizmus. E radikalizmusok legtöbbször az egész demokratikus értékrendszerrel szemben fogalmazták meg magukat, ami figyelmeztető kell, hogy legyen a prodemokrata törekvések számára. Tehát valós alternatívákra van szükség, illetve arra, hogy olyan elköteleződés-lehetőségek nyíljanak meg az emberek számára, amelyek nem felszámolni, hanem támogatni akarják a demokráciát.

Ám a helyzet kétségkívül nem ilyen egyszerű, és ez éppen a politikai kultúrák példájában nyilvánvaló. Egy polarizált politikai kultúrában az a normálállapot, hogy a konfrontálódó felek között nem létezik köztes út vagy semleges állapot (*nihil est medium*, ahogyan Schmitt fogalmaz), és Szolón nevezetes mondása is megtalálja a helyét, miszerint polgárháborús megosztottság esetén mindenkinek oda kell valamelyik csoporthoz állnia,²⁷ elsősorban azért, mert a konfliktushelyzet döntéshelyzet is. Ez pedig éppenséggel nem az alternatívák kifomálódásának a lehetőségtere. Éppúgy felszámolja az alternatívákat, ahogyan egy csoport, világlátás, rend totális hegemoniája is ezt teszi. A különbség pusztán az, hogy a rend alapja nem *egyetlen* lényeg, hanem *két* lényeg ütközése. Egy homogén egység hegemoniája helyett egy összetett vagy megosztott egység hegemoniájáról lehet beszélni. Ez pedig azt jelenti, hogy a valós alternatívák megfogalmazásához másra van szükség, nem az embereket a világban elrendező szélsőségesen tiszta konfliktusokra. A konfliktus mindenképp a konfliktusról szól, és azokról a csoportokról, amelyek részt vesznek benne; illetve amelyek ezen keresztül formálódnak, és a csoportidentitások gyakran csak addig léteznek, ameddig a konfliktusos helyzet maga működik.²⁸

Mindeme nehézségek ellenére az elméleti nyereség létező, és a demokrácia melletti elkötelezettség, vagyis a demokrácia válsága is valós kortárs probléma. A konfliktusnak rendkívül fontos politikaképző képessége van, e megközelítés mögött pedig egy olyan politikakép áll, aminek a lényege nem a hatalom, hanem a politikai cselekvés, az önkifejezés és a változás lehetősége.

²⁷ In ARISZTOTELÉSZ: *Athéni állam* 8.5.

²⁸ Vö. Charles TILLY: *Stories, Identities, and Political Change*, Rowman and Littlefield, Oxford, UK, 2002.

Agón és politikai közösség

Kérdés vehető fel azonban azt illetően, hogy ebben az agonizmuselméletben el lehet-e gondolni a politikai közösséget. Néhány megfogalmazás arra utal, hogy már a politikai közösség fogalma is a pluralitást eltörlő, de legalábbis redukáló keret. A politikai küzdelmeknek keretet adó politikai közösség mintha hajlamos lenne azonossá válni egy homogenizáló, a pluralitást kizáró renddel. Mouffe például – másokhoz hasonlóan – a klasszikus poliszban ilyen közösségmintát lát, és amikor a liberalizmus komunitárius kritikáját adja, meg is fogalmazza azt, mi szerinte a probléma a klasszikus polisszal. Ezt írja egyik elemzője: „A probléma nem annyira az, hogy az ókori Görögország és a középkori Európa republikánus közösségei különösen nem voltak demokratikusak, például kizárták a nőket a részvételből és a politikaformásból. Az effajta kizárás a premodern korhoz tartozik, és nem valószínű, hogy megismételhető a konszolidált nyugati demokráciákban. A probléma inkább az, hogy a közjó komprehenzív koncepcióján alapuló szubsztantív közösségeszmény egy *Gemeinschaft*-típusú közösséget eredményez, azaz egy tisztán premodern közösséget, ami összeegyeztethetetlen a kortárs modern demokráciák konstitutív elemét képező pluralizmussal.”²⁹ Mások pedig ezt írják az agonizmuselméletek jellegzetes politikai közösségképéről: „Az agonizmus, azt mondják a támogatói, *nem* előfeltételezi egy olyan *tökéletesen összetartó etikai és politikai közösség létét*, és nem is törekszik egy olyan közösség felépítésére sem, amelyet a közös morális vagy racionális intézmények és meggyőződések tartanak össze.”³⁰

Mind etikai, mind politikai, mind pedig elméleti szempontból elfogadható ez az állítás. Az viszont már problémát jelent, ha a politikai közösségben a fent negatívan megragadott komponenseket látjuk. Vagyis egyáltalán nem biztos, hogy a konfliktusok elismerésével szemben a totálisan zárt esszenciális rend vagy politikai közösség áll, és hogy a politikai közösségek minden formája és értelmezése szükségszerűen kirekesztő és homogenizáló. Ez az érv azt implikálja, hogy az identitások és csoportok nem zártak vagy esszenciálisak, de a politikai közösség már igen, a fogalmában is; hogy „etikailag és politikailag tökéletesen összetartó.”

Valójában a demokrácia kapcsán pontosan egy nyitott, határait le nem záró politikai közösség képe látszik körvonalazódni a mouffe-i agonizmuselméletben is.³¹ A demokrácia valóban meghatározható úgy, hogy az a politikai közösség ilyen módon tovább minősített formája, egy hely, ami megengedi

²⁹ Jacob TORFING: *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and i ek*, Blackwell, Oxford, 1999, 265.

³⁰ DEVEAUX: „Agonism and pluralism”, 4, kiem. HSz.

³¹ Lásd MOUFFE: *On the Political*, 2005.

a pluralitást, a másik jelenlétét vagy érkezését.³² Egy sor dolog viszont vitatható, és ezeken a pontokon, úgy vélem, munkám jelentősen eltér Mouffe agonizmusától, mindamellet, hogy elfogadja a konfliktus politikai szerepét és értékét. Ezek a különbségek: a politikai közösség hasznos elméletalkotási fogalom, a *polisz* fogalmának egyik lehetséges fordítása. Az athéni *polisz* nem esszencialista, a pluralitást felszámoló közösség, hanem éppen ellenkezőleg, az egység és a sokféleség dilemmáját megmutató értelmezési keret. Végül a klasszikus demokrácia nem a politikai elméletalkotásból kizárt, arra képtelen terület, hanem ebben nagyon is termékeny, ahogyan arra egyébként Hannah Arendt politikaelméleti munkássága példa lehet.³³ A politikai közösséget ugyanis nem csak egy *Gemeinschaft*-típusú zárt rendként lehet megérteni, hanem önmagát alkotó participatív közösséggént is, a benne élő és azt szó szerint konstituáló embereket pedig arisztotelészi értelemben vett *politikai élőlényekként*, akiknek az élete össze van kötve a politikai közösséggel, és a cselekvéseik által kiformalódó politikai kozmoszban való bennelétet *életformaként* tapasztalják meg. A politikai közösség klasszikus alapú kifejtése pontosan a politika participatív, expresszív aspektusainak a bemutatására lehet képes.

Éppen ezért így teszem fel a kérdést: milyen az a politikai közösség, hogyan, milyen elméleti eszköztárral értelmezhető, amelyben lehetséges, még hozzá a maga természetességében a konfliktus és a különbözőség? E nézőpont előfeltételezi azt, hogy a politikai létezés értelemadta emberi lehetőségként pusztán csak politikai társulásban vagy közösségben, klasszikus fogalommal élve *poliszban* lehetséges. A politikainak és a demokráciának ezt a viszonyát először a politikai fogalmán keresztül, majd egy preszókratikus filozófiai kérdésen keresztül közelítem meg.

³² Vö. Aletta J. NORVAL: „Hegemony after deconstruction: The consequences of undecidability”, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 9. No. 2., 2004, 139–157.

³³ Mouffe egyértelműen kizárja elmélete értelmezési mezejéből Hannah Arendtet (lásd MOUFFE: *On the Political*, 9). Ez egy olyan politikaelmélet esetében, ami különösen érzékeny a mozgalmi- vagy identitásalapú politikára, a feminista törekvésekre vagy a marginalitás értelmezésére, meglepő annyiban, hogy a participatív demokrácia közös platformot jelenthetne a számukra. Ellenvetésre és összekapcsolódásra viszont egyaránt van ok, lásd Tuija PULKKINEN: „The gendered ‘subjects’ of political representation”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, 124. skk.

II. fejezet

A politikai világ keletkezése

A politikai és a konfliktus

Egy értelmezés szerint a „politika” és a „politikai” abban különbözik egymástól, hogy a „politikával” a politikai élet zajló, változékony világára utalunk, így a politikai diskurzusok gazdagon tagolt világára is, a „politikaival” pedig ezt a világot filozófiai kérdés tárgyává tesszük, és azt tudakoljuk, hogy miként érthető meg ez a világ, s mi alkotja a sajátos természetét.³⁴ A „politika” a cselekedetek és értelmezések, a valóságteremtés és az együttlakás világa, olyan szövődék, melynek létezése az előfeltétele bármilyen politikai filozófiai kérdésnek. Egy további specifikáció szerint a politikai élet eme zajló, konstruktív és dinamikus világát a „politikum” fogalmával is jelölhetnék, pontosan azért, hogy a közös világot formáló beszéd és a dolgok rendjét újraíró politikai cselekvések kozmoszává tágítsuk ki a „politika” manapság bevett, hétköznapi és meglehetősen szűk értelmét. Így tehát a politikai fogalmán keresztül a politika lényegére irányuló kérdést olyan módon tudnánk feltenni, hogy az a politika világteremtéssel és közös eléréssel bővített univerzumát fogja át, mindent és bármit, ami itt zajlik.

A politika alapvető kérdése magának a politikának a keletkezése és a halála. Ez talán az első és a legfontosabb, amit a nyugati kultúrában feltettek a politikára, úgy ragadva meg azt, mint az eredeti emberi-társadalmi állapotot: a politikai a kibővített és minőségi emberi létmód. A kérdésre adható válaszok egy része, mint Prótagoraszé, történeti jellegű argumentáció, amely abból indul ki, hogy volt valaha az emberiség történetének egy szakasza, mely politika- vagy társadalomelöttes állapotként érthető meg. A történeti jelleg itt csak arra vonatkozik, hogy ez az érvelés az időt használja fel a különbségek megmutatására (tehát lehet például mitikus formájú, mint ahogyan valójában a szövegben az is, vagy követheti a modern haladásgondolatot, amennyiben a lineáris időfelfogásnak ez valóban példája is). A történeti argumentáció mellett azonban logikaival is lehet élni. Így különösen a preszókratikus természetfilo-

³⁴ Lásd Mouffe megkülönböztetését a politika „ontikus” és „ontologikus” rétegről: MOUFFE: „A politika és a politikai, 2011.

zófia kiindulópontjai ismételtelhetőek meg az emberi-politikai világ természetének problematizációjában. Az egyik legfontosabb preszókratikus tézis szerint az, ami keletkezett, el is fog pusztulni. Logikailag ez különösen fontos e gondolatmenet számára, mivel rámutat, hogy a létezőt nem csak mint létezőt közelíthetjük meg, hanem mint *határokkal* bírót is. A még-nem-jelenvaló és a már-nem-jelenvaló körülhatárolja azt a valamit, amit létezőnek nevezünk. Ez a körülhatárolás azonban nem képes kimeríteni azt. Sokkalta inkább azt mutatja meg, hogy *mi* egyáltalán *a feltétele* a létezésének.³⁵

Tehát a politika határaitól van szó. A prótagoraszi politikafelfogás centrumában a kibővített tartalmas emberi élet áll, mint ami eredendően politikai is. Ami egyúttal egy sor határvonást tartalmaz, ami ugyanúgy definiálja a politikai közösséget, mint ahogyan a politikai közösség demokratikus szubsztanciájának a megfogalmazása is. A politika határainak megfogalmazásakor a prótagoraszi válasz antropológiai előfeltevésekből indul ki, úgy mint az egyes ember gyengeségéből, de alkotóképességének az elismeréséből. Az ember társas természetéből, a szétszóródottsággal szembeállítva az összegyűlést és közös világteremtést. A közösségi-politikai viszonyok tapasztalatilag megélt és működtetett rendjében az uralmi viszonyok rögzítésével szemben a kölcsönös megbecsülést. A gyakorlati politikai-közösségi életben a tétlenséggel szembeállítva a tevékeny életet. A politikai közösséget összekötő és működtető rétorikus dimenzió kapcsán az erőnél, s különösen az erőszaknál többre tartva a beszédet, továbbá az ebből származó hatalmat. Az aszimmetrikus politikai viszonyok dinamizálódásakor a hatalmi lehetőségek végső kimerítésénél többre tartva a méltányosságot. Végül a hallgatás, félelem, kényelemszeretet helyett az igazságosság melletti kiállást és az ebben oltalomra szorulóknak védelmét a politikai közösségen belül vagy az azon kívüli, számkivetetté válással szemben.³⁶

³⁵ Érdemes megjegyezni, hogy a preszókratikus filozófusok inspirációját akkor, amikor a kozmoszt akarták megérteni, éppen az az emberi-politikai világ adta, amelyben éltek. A kozmoszra feltett kérdés szerkezete, a létre, dinamikájára irányuló alapvető kérdések olyan logikai viszonyokat tárnak fel, amelyek – legalábbis bizonyos mértékig – megismételhetőek a politikai közösségek viszonyában is.

³⁶ Prótagorasz kapcsán az eredeti politikaelméleti kérdésekhez, különösen, ami a demokratikus politikából való ki- és belépést illeti, vö. Andrew Thomas COLE, Jr.: „The Anonymus Iamblichí and his place in Greek political theory”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 65., 1961, 127–163. Felhasználtam különösen: KERFERD: *A szofista mozgalom*, 57–59, 107. skk., 156–158, 173–182; Adolfo LEVI: „The ethical and social thought of Protagoras”, *Mind*, Vol. 49. No. 195, 1940, 284–302; Laszlo VERSENYI: „Protagoras’ man-measure fragment”, *American Journal of Philology*, Vol. 83. No. 2., 1962, 178–184. Eredeti töredékek, források in *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény* (fordította Steiger Kornél et al.) szerk. STEIGER Kornél, Atlantisz, Budapest, 1993, 9–28, Kathleen FREEMAN (ed., transl.): *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels*, *Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press, 1948; PLATÓN: *Prótagoras* (fordította Bárány István), Atlantisz, Budapest, 2007 (több helyütt), kül. 320c–

Azonban a politikai közösségnek van egy másik, az előbbieknél jóval radikálisabb és nagyobb definíciós képességgel bíró határa. A pusztulás ugyanis minden politikai közösség elméleti lehetősége, formái a háború és a polgárháború, feltételük a konfliktus. Ezek természetesen valóságosan létező jelenségek, mégis képesek lehetünk analitikus képességüket kihasználni, határszerepükkel a politikait meghatározni, végül a keletkezést és a pusztulást együttesen értelmezni.

Az agonizmus-elméletek, ahogyan látható volt, azt állítják, hogy a politikai élet lényegileg konfliktusos. A konfliktus minden veszélyessége ellenére értékes, mert azon alapszik, hogy *léteznek* azok a szereplők, akik képesek konfrontálódni, és hogy a konfrontáció legitim. A konfliktus, vagy más fogalommal élve, az *agón* – Arendtet, Nietzschét, Hérakleitoszt és a magyar Szabó Árpádot is felidézve – előfeltételezi a cselekvők pluralitását, vagyis azt, hogy ha van egy cselekvő, akkor feltétlenül van egy másik is. A konfrontációban az mutatódik fel, hogy a világ alapszerkezetét illetően is plurális. Állítható továbbá, hogy a demokráciáknak feltétlenül szükségük van konfliktusra annak érdekében, hogy létezzenek belső alternatíváik, és különösen akkor, ha alapjuk a valós pluralitás, vagyis az a rivalizáció, amely a közösség számára további lehetőségeket tár fel. A konfliktusnak azonban van határa éppen azért, mert a politikainak a kerete egy demokrácia; a kérdés tehát az, hogy milyen intenzitású konfliktust bír el a politikai közösség. Ami lehetővé teszi a demokratikus politikai közösséget, az képes arra is, hogy elpusztítsa. Következésképpen a politikai közösség határai értelmezendők a konfliktus felől is. Ha a demokráciák képesek lehatárolni a konfliktusok parttalanságát, és a cselekvők úgy képesek egyazon világban *közös* otthonra lelni, hogy mégis *mások* maradnak egymás számára, méghozzá elfogadott mások, akkor az elméletalkotási feladat ennek a folyamatnak és helyzetnek a filozófiai értelmezésére irányul.³⁷

328d. Az eszmetörténeti kontextushoz: ROMILLY: *The Great Sophists in Periclean Athens*, 2002; továbbá *Anonymus Iamblichi* (in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 97–105); illetve (COLE: i. m. nyomán) Marcus Tullius CICERO: „A kötelességekről”. Első könyv (fordította Havas László), in *Cicero válogatott művei*, szerk. HAVAS László, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987, 289–345, társadalom- és politikai genezis-szakaszai, I.4, I.16. – Mindemellett a felsorolásba felvettem Thuküdidész hatalom- és méltányosságfelfogását és az aktív élet melletti periklészi kiállást is.

³⁷ Szűcs Zoltán Gábor egy ehhez hasonló viszonyrendszerre alkalmazza a „rivalizáló kooperáció” fogalmát (lásd Szűcs Zoltán Gábor: *Az antalli pillanat. A nemzeti történelem szerepe a magyar politikai diskurzusban, 1989–1993*, L’Harmattan, Budapest, 2010, 23–25), Szabó Márton munkáira is alapozva.

A konfliktus és a politikai genezis

A politikai cselekvők között létező egyik viszony a konfliktus, ami különböző intenzitást érhet el. Amikor a politikai közösségen *belül* válik parttalanná, a politikai közösség megszűnik létezni, és polgárháborúról beszélünk. Amikor két olyan csoport küzd vagy harcol egymással, akik soha nem alkottak egyetlen közösséget, abban az esetben eleve értelmetlen közösségről beszélni. Ezek a politikai közösség határai. Ezen a ponton válik lehetetlenné a politikai közösség kialakulása, illetve fogalmi szinten magának a politikai közösségnek az értelmezése. Mivel ez egy radikális lehetetlenségi pont, érdemes megvizsgálni azt, ebből milyen feltételek mellett alakulhat ki mégis politikai közösség. E vizsgálat képes lehet rámutatni a politikai közösség sajátos aspektusaira, azokra a vonásokra, amelyek megkülönböztetik minden más lehetséges emberi viszonytól.

Azt már Arisztotelész megfogalmazta, hogy a „fegyverbarátság” önmagában soha nem teremt polisz: ³⁸ az egymással közös védelmi szerződéssel egyesülő partnerek viszonya semmi olyan sajátos, megkülönböztető tulajdonsággal nem rendelkezik, ami megalapozhatna egy politikai társulást. A katonai „barátság” önmagában nem hoz létre politikai közösséget, ahhoz valamilyen többletminőség szükséges. Hérodotosz a természetes emberi társulások alapjának az *ethnos*zt tartotta, a közös nyelvet, vallást és szokásokat. Ez viszont nem szükségszerűen jelent politikai közösséget, pusztán csak azt az állapotot rajzolja körül, amelyben az emberek *hasonlóak* egymáshoz, legalábbis azokban a dimenziókban, amelyeket ő közösségformálónak tartott. Platón egy helyütt hasonlóan érvelt, azzal a különbséggel, hogy naturalizálta e sajátosságokat, és azt állította, hogy akik olyannyira hasonlóak egymáshoz, hogy egymás testvérei, nem harcolhatnak egymással a másik végső elpusztításáig, csak a győzelemig. ³⁹ A testvérek pedig a hellének, a harcoló felek a hellén poliszok (mint Spárta és Athén), vagyis azt feltételezte, hogy már eleve létezik valamilyen *közös* vagy valamilyen *közös hasonlóság*, amely erkölcsi határt szab a harcnak. Azaz Platón azt állította, hogy a háborúnak kétféle célja van: a győzelem, illetve a másik elpusztítása, mint ahogyan az ellenség is kétféle: az, aki hasonló, és az, aki idegen. Ennél pedig jóval

³⁸ Katonai szövetség (*szümmakhia*): ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1261a, 1280a.

³⁹ „Amikor ezután nagy háború tört ki, (...) a mieink tengeri csatában legyőzték őket, és vezetőiket, a spártaiakat Szphagiánál elfogták, s noha megölhették volna, megkímélték és kiadták őket, s békét kötöttek abban a meggyőződésben, hogy *vérokonok ellen csak győzelemig szabad harcolni*, és nem szabad a város indulata és haragja miatt a görögök közös javát elpusztítani – *a barbárok ellen viszont a megsemmisítésig kell küzdeni.*” (PLATÓN: *Menexenosz* 242d, kiem. HSz) Hasonló megkülönböztetés bukkan fel CICERÓNÁL is, lásd *A kötelességekről* I.12, 19, 25. Koselleck ezeket a szövegrészeket is értelmezi, igaz, más szempontból és konklúzióval, lásd Reinhart KOSELLECK: „Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája” (fordította Szabó Márton), in Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest, 2003, 241–298.

fontosabb az, hogy burkoltan azt állította: a hasonlóval vívott és pusztán csak a győzelemig vitt harc végül elvezethet a békéhez, és az alapja lehet egy közös világnak, a testvérek közös politikai világának.

Platón az adáz harcot rivalizációvá értelmezte át, az átértelmezés alapja pedig az a feltételezés volt, hogy a küzdő felek között már eleve van valami hasonlóság, vagy valami közös. Ez pedig arra képes rámutatni, hogy a *harc* alapja lehet a politikai közösségnek, amennyiben *hasonlók* vívják egymással. A hasonlóság azonban nem szükségszerűen az *ethnosz* kritériumán alapul, mert szó lehet az erők hasonlóságáról is. Hogy ezt megmutassam, egy olyan érvelést alkalmazok, ami leginkább gondolat kísérletnek nevezhető,⁴⁰ vagyis egy olyan hipotetikus modellt vázolok, amelyből kiindulva összevethető a külső és erőfölényben lévő hódító, valamint az egymáshoz – akár több szempontból is – hasonlók közösségalkotó képessége.⁴¹

Az állításom az, hogy könnyebb egy belső ellenséget egyenrangú szövetségessé tenni, mint egy külső ellenséget. Ez a tézis abból indul ki, hogy a politikai közösség egyenlő felek együttműködését jelenti, vagyis a hasonlóság *alapja* az, hogy az erőviszonyoknak vagy kiegyenlítettnek szükséges lenniük, vagy közelíteniük kell egymáshoz. Arisztotelész szerint az emberek szükségszerűen sokfélék (megváltoztatva a megváltoztatandókat, a csoportok is), mint fogalmaz: „azon egyedek, melyekből az egységnek ki kell alakulnia, lényegükben is különböznek. S így aztán az egymással szembeni egyenlőség az, ami fenntartja a városállamokat.”⁴² Ez fontos állítás, mivel egymás mellé helyezi a tézist, miszerint az emberek maguk sokfélék, és hogy valamilyen egységet jelentő politikai közösséget akkor lehetnek képesek alkotni, ha pluralitásuk állapotának fenntartása mellett elfogadják egymást egyenlőnek. Egyenlőségük elfogadása mellett hozható egy döntő érv; a sokféleségnek egyesülnie kell a sokféle ember (vagy csoport) közös egyenlőségében, különben egymással szembeni mércéjük is sokféle lesz: azt mindenekelőtt az erősebb és a gyengébb viszonya fogja meghatározni. Lényegében tehát nem fog változni semmi ahhoz képest, ami a háborús világban zajlott, csak az erősebb és a gyengébb viszonya egymás mellé kerül és intézményesül. Ebben az esetben az igazságosság az erősebb jogán alapul, ami megfelelő érvelés amellet, hogy egy hódító birodalom a maga elitjét helyezze egy népesség élére. Világos viszont, hogy ebben az esetben a politikai közösséget az erőszak vagy az apátia fogja összetartani, de nem a külön-

⁴⁰ Ami nem volt korszakidegen gondolkodás, jelen van a szofista filozófiai gondolkodásban vagy Hérodotosznál is, vö. Deborah Levin GERA: „Two thought experiments in the *Dissoi Logoi*.” *American Journal of Philology*, Vol. 121. No. 1., 2000, 21–45.

⁴¹ Ennek az érvelésnek egy komoly korlátja van: politikai közösségnek a szabad, s végeredményben demokratikus politikai közösségeket tekintem, az alávetett közösségeket pedig szolgáknak, vagyis nem-szabadoknak, pusztá eszközöknek (a „szolga/szabad” összevetésre, ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1253b–1254a).

⁴² ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1261a.

féle emberek közös szándéka. Talán egy olyan mozzanatot lehet megnevezni, ahonnan az erősebb(ek) jogára alapított polisz képes lehet arra, hogy politikai közösséggé alakuljon át: ha a mérvadó különbségek olyan szinten jelentkeznek (pl. társadalmi, etnikai csoportok vagy egyének), ahol az erők kiegyenlíthetnek a kulturális, vallási, nyelvi stb. különbségek mellett is.

Egy belharcban azonban az erősebbnek nem csak az áll módjában, hogy meghódította a legyőzöttet, mivel neki több van, mint amannak, hanem az is, hogy kevesebbet tegyen, mint amire módja van. Ez azt jelenti, hogy képes tulajdon hatalmát uralni azzal, hogy képes engedményt adni, és ezzel lehetőséget adni arra, hogy az egyenlőség kiformalódhasson. Azonban még emögött is ott áll a hatalom, és az, hogy a pusztá erő megvalósítható a világban. De az a feltételezés is, hogy az emberi élet kereteit mégiscsak fenn kell tartani; a világ, amiért küzdenek, az egykori vagy a lehetséges otthonuk. Az *eljövendő* otthonuk. Más eset viszont az, ha egy külső ellenség törekszik a győzelemre, mert a célja nem az egyenlőség, hanem az alávetés. A másik fél a számára pusztán erőforrás, az erőforrással pedig nem annyira kiegyezni kell, mint használni azt, és csak amellett engedhető meg a kiegyezés bármely formája, ha a használhatóság állapota fennmarad. Ebben az esetben a másik fél tehát eszköz, és mint eszköz, nem lehet a maga ura, más megfogalmazásban: nem szabad cselekvő. A másik esetben az erősebbnek lehetőséget kell adnia a másik számára a szabad cselekvésre, ám ez szinte lehetetlen a másik valamilyen elismerése nélkül, melynek legradikálisabb formája az egyenlőség. Végeredményben pedig az ellenségeskedés két típusa két olyan modellt jelent, melyben az egyik közelebb áll a politikai közösség kialakulásának a lehetőségéhez, a másik távolabb van tőle. A politikai tevékenység legkarakteresebben pedig akkor mutatkozik meg, amikor a felek közötti viszonyt próbálják meg átdefiniálni, mindezekelőtt azokban az esetekben, amelyekben az ellenségeskedés helyét a *közös világ* helyévé akarják átformálni.

Következésképpen ahhoz, hogy a harc egy *eljövendő* politikai közösség alapja lehessen, a harcoló felek közötti viszonyoknak átalakíthatóknak kell lenniük. A transzformáció iránya egalitárius, erkölcsi formája az elismerés, eszközei a politikai cselekvés egész skáláját felölelik az erő talonban tartásával. Ehhez a folyamathoz nem szükséges előzetesen elfogadni azt, hogy a hasonlóságnak eleve léteznie kell; az inkább a politikai cselekvések iránya, és bizonyos dinemziókat érint, amint a kialakítandó politikai közösség problémájává teszi azokat.

A politikailag legtermékenyebb hasonlóság az erők hasonlósága. Arisztotelész írja azt, hogy legádázabb harc a testvérharc,⁴³ és ez az a fajta totális konfrontáció, ami hasonlók között megy végbe. Olyanok között, akik képesek és akár szándékuk is irányul arra, hogy az erőviszonyok kiegyenlítésébe fogja-

⁴³ ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1328a.

nak, ami azt jelenti, hogy az erősebb méltányosságot gyakorol, ám eközben képes arra, hogy erővel megsemmisítsen minden olyan ellenállást, amely ellentétes ezzel a céllal. A legfőbb kérdés ezért az, hogy a felek miképpen alakítják át a háborús viszonyt úgy, hogy abból politikai közösség legyen.

Az átdefiniálás során a *viszony* maga változik meg, hiszen a háború emberek közötti viszony. E viszony az embereket dolgokká tette, a transzformáció pedig azt célozza, hogy újra cselekvőkké váljanak, és a viszonyt tegyék dologgá, vagyis ne az uralja őket, hanem ők uralják azt. Amikor a viszonyt alakítják át, azt a kollektív tartományt építik, amely a politikai közösség egésze számára áll majd rendelkezésre.

Minden olyan viszony, ami emberi, emberi szándék alá vonható, és az emberi viszonyok az emberi-közösségi szabadság részévé tehetőek. Az emberi szabadság azt jelenti itt, hogy a cselekvés feltételrendszere nem determinál. A cselekvőnek módjában áll az, hogy lehetőségekben gondolkodjon, és módjában áll az is, hogy megteremtse a cselekvés feltételeit, aminek minimum két feltétele van, mert *szándékot* és *tevékenységet* egyaránt igényel. Az is elmondható, hogy az ember-közötti viszonyok abban az esetben változtathatóak meg, ha lehetséges mozgósítani azokat a hatalmi erőforrásokat, melyek a viszony fenntartásáért felelősek. A viszálykodás parttalanságában a hatalom természetét fedezhetjük fel, éppen a feltartóztatás aktusában, a hatalomnak a hatalomból magából kiinduló kontrolljában. Az újratermelődéssel, a poiézis feltartóztatásával a hatalom lényegére mutat rá, arra, hogy abban mindig benne van a tendencia, hogy mindig nagyobbá és nagyobbá váljon, egészen addig, amíg teremtőit és teremtményeit is felfalja, átcsapva fejük és szándékaik fölé. Ennek az átcsapásnak és pusztításnak, a hatalom parttalanságának a kontrollját nevezhetjük abszolút hatalomnak. Úgy néz ki, hogy ez a kontroll csak akkor állítható elő, ha az emberek arra törekednek, hogy tulajdon cselekvési szabadságuk részévé tegyék a viszony megváltoztatását. Ez tudatosságot követel meg, végeredményben annak belátását, hogy – akármilyen emberi szándékrendszerből erednek is – a viszonyok emberi beavatkozással megváltoztathatóak. Az ellenségeskedésből politikai közösség akkor tud kiforrni, ha az ellenséges viszonyban munkáló hatalommal sikerül szembeállítani a tudást (belátást), szándékot, lehetőségteremtést (közösségi szabadságot) és aktivitást.

A politika az emberi cselekvések világa, ahogyan a politikai közösség megteremtése a viszályból is cselekvés. A *sztaszisz* alá van vetve a politikai tekhné. A cselekvés jelentéséhez hozzátartozik, hogy mindig a szabadság valamely konkrét fokán alapul, ahogyan a retorikában feltáruló idő is a lehetőségességben rejlő szabadság-fokokban különbözik egymástól. E szabadság mindig meghatározott, csak a létezését lehetővé tevő feltételek között értelmezhető. Ezért nem pusztán *van*, hanem *valamiként* van, létezése önmagában minőség. A cselekvés érdekében ezért mindig a politikailag adott lehetőségtérrel belül kell elgondolni és megfogalmazni az alternatívákat és fellelni az eszközöket. A cselekvés a múlt és a jövő közötti időben bontakozik ki, a múlt: a

korlátok és erőforrások, valamint és a jövő: az elgondolható lehetőségek közötti feszültségben.

Mindezt azért érdemes felidézni, mert két dolgot mutat meg világosan: egyrészt az *emberi* jelenlét jelentőségét, másrészt a *lehetőséget*, mint amelyek az emberi világ alapvető alkotórészei. *Mi*, emberek tehát nemcsak cselekszünk a világban, hanem *valamiképpen* cselekszünk. Megvalósulva cselekvéseink belépnek a világba és minőséget nyernek, a többi ember értelme, beszéde és világlátása által jelentéseket vesznek fel. Eredetét illetően a cselekvés mindig azon alapul, hogy valamit meg lehet tenni *valahogy*, és amennyiben valahogy meg lehet tenni, akkor meg lehet tenni *máshogy is*, ahol a nem-megtevés maga is cselekvés. A cselekvésről való gondolkodás előfeltételezi annak elfogadását, hogy a világ alternatív szerkezetű, és a cselekvés nem a véletlen, az elrendelésen, a parancson vagy az automatizmuson alapul.⁴⁴ Következésképpen amikor létre akarják hozni a politikai közösséget, és átalakítani a viszálykodást annak érdekében, hogy egy közös világ jöjjön létre, mindeneke előtt *el kell tudniuk gondolni* ezt a világot lehetségesként, olyanként, ami a már létező politikai kontextusból kiformalítható. Ehhez *szándékkal* kell rendelkezni, és azzal a *belátással*, hogy a világ másképpen is látható és megérthető, mint ahogyan éppen van. A cselekvésnek ez az értelme egyben felülemelkedés a dolgok pusztá rendjén. A dolgokon, amik pusztán adódnak, akár a természetből származnak, akár az emberi cselekvések eredményeinek tekinthetőek, mint amilyen a végtelen spirálba pörgő viszálykodás.

A különemőség és a közös

A politikai közösség eredeteként az előbb a konfliktusnak adtam értelmező szerepet, és azt állítottam, hogy a hasonlóság a meghatározó komponens a közösségek kialakulásában, noha ezt a hasonlóságot az erők kiegyenlítéseként érdemes megérteni, ahol is erre a kiegyenlítésre a szereplőknek kifejezett törekvésük irányul. Ez azonban minden bizonnyal csak előfeltétel. A politikai közösségeknek van másfajta megközelítése is, és ez a közös világ körül fókuszosul. Egészen pontosan a sokféleség és az egység dinamikus viszonyáról van szó, arról, hogy a politikai közösség különemű emberek összegyűlésének a helye, hogy tehát a politikumnak a világa alapjaiban plurális. Arisztotelész is

⁴⁴ Lásd még Arisztotelészt a *Nikomakhoszi etikában*; a cselekvés és beszéd viszonyához ARENDT: *Human Condition* cselekvés-fejezet első oldalait. A dolgok valamiképpen, és nem pusztá léte a szofista filozófiában, pl. a dolgok elkülönböződése a *kairosz* (megfelelő pillanat) alapján értelmezve, lásd *Disszoi Logoi* (fordította Steiger Kornél), in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, II.19, a valamiképpen létezésre V.15, lásd még KERFERD: *A szofista mozgalom*, 111, 119. skk.

beszél erről, és azt állítja, hogy a polisz mindig sokféle emberből tevődik össze, a politikai világ eme összetettsége redukálhatatlan:

„Világos, hogy ha az egységesítés folyamata elér egy bizonyos pontig, akkor a polisz már nem lesz polisz. Mivelhogy a polisz természete szerint az emberek sokaságából áll, és ha az egységesítést egy bizonyos pontig elvisszik, akkor a város a családra redukálódik, és a család az egyénre, mivel a családot jóval teljesebb egységnek kell tekintenünk, mint a várost, és az egyes embert is inkább, mint a családot. Így tehát ha a törvényhozó képes is lenne egyesíteni a poliszt, nem szabadna megtennie, mivel épp e folyamattal rombolná le azt. És nem egyszerűen emberek sokaságából áll a városállam, hanem különböző fajta emberekből. Az egyforma emberek még nem alkotnak poliszt.”⁴⁵

A polisz *emberek sokaságából* áll, sőt nem egyszerűen sok emberből, hanem *különnemű* emberekből. De a különmemű embereket önmagában nem tartja össze pusztán különmeműségük, ahogyan az sem, ha magasabb célért szövetkeznek, de ez a cél csak annak a hasznosítására épít, hogy a sokaság valóban sokaság: sok ember, nagy erőösszesség. Arisztotelész szerint a védelmi célú katonai szövetség az erő vagy a szám sokaságán alapul, és nem egyében; amit tehát a pusztán sokaság konstituálni képes, még nem polisz, hanem csak hatalom. A politikai közösséghez valamilyen többlet létét kell feltételezni. Így leginkább azt, hogy a polisz azért létezhet, mert a létrehozói különféle aspektusokkal járulnak hozzá, vagyis a politikai közösség különbözőségeik gyülekezőhelye. Éppen ez az, amire a polisz képes; az agora és az agón eredete (fogalmilag is) az összegyűlés.

A politikai közösségalkotáshoz szükséges másik aspektus, melyet evidens módon feltételezünk, a *közös* létrehozása. A „közös keretek” kétségkívül nem állnak elő maguktól, róluk vita folyik, és természetüket ugyanaz határozza meg, mint az identitásokét:⁴⁶ egyszerre kell konkrétnek lenniük, hiszen egy adott politikai szituációban jönnek létre és konkrét problémákra jelentenek választ, és kell kellően üresnek lenniük annak érdekében, hogy egymástól merőben eltérő, sőt szemben álló emberek és csoportok is megtalálhassák a helyüket benne. Az ókorból van néhány kevésbé vizsgált szöveg, mely erre a közösre utal, sőt a tulajdonképpeni közösre, arra, ami nemcsak mint közös egzisztál, hanem affirmatív is. Megerősíti és tovább építi ezt a világot: ez a közös legmagasabb definíciója, amely egy alacsonyabb szinten feltételként magában foglalja a közérdekűséget a magánérdekkel szemben, a hozzáférhetőséget az elzártsággal és exkluzi-

⁴⁵ ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1261a. A fentebbi szövegrész esetében a magyar fordítást kiegészítettem a Loeb-féle angol kiadás (1949) megoldásaival.

⁴⁶ Lásd pl. NORVAL: „The politics of homecoming?”, 1996.

vitással szemben. Legmagasabb szinten a közös az, ami mindezek mellett hozzáad az emberi világhoz, és képes hozzáadni a benne élő emberekhez is; úgy közös, hogy nem egyszerűen bővül, hanem csak közösségben képes erre. Olyan közös tulajdon ez, ami nem fogy, hanem gyarapszik, ha adják.⁴⁷ E szövegek világlátása szerint – és e világlátásban írásom is osztozik – két olyan nagy terület van, ahol ez érvényesülhet, és mint ilyen, minden politikai közösség par excellence köze: a tanítás és a másikkal való beszéd. Ezt tovább tudjuk bontani: az emberi interakció értelmében vett diskurzus, a tudás, a vélemény, és a közösség dinamikus, társas aspektusa. Az ókor másik feléből Cicerónak van egy felsorolása a nem csökkenő közösről, s ennek jelentős részét vagy a kommunikációs viszonyok, vagy az azokat biztosító feltételek teszik ki: „a forum, a szentélyek, az oszlopcsarnokok, az utak, a törvények, a jogok, a törvényszékek, a szavazati jog, az érintkezési formák, azonkívül a baráti kapcsolatok, sokan több emberrel állnak üzleti viszonyban.”⁴⁸ Ezek azok, amik egy politikai közösségben közősek, ahol a *közös* közösséget és kommunikációt is jelent. Egy alapvető, eredeti értelemben a politikai világ kommunikatív világ.

Mint korábban látható volt, a vizsály átalakítása a politikai közösséggé válás minimumfeltétele. De ezt a teremtést a közös létéből magából is el lehetett gondolni. A vizsály átalakítása negatív megközelítésmód, a közös léteire irányuló kérdés pozitív; az egyik határ, a másik benső. A transzformáció megfogalmazható közös teremtésként, és ezzel olyan diskurzus követelményére utalok, amely pontosan arra irányul, hogyan alakíthatók ki a közös keretek. Ez invenció, vagyis azon a kényszeren alapul, hogy *képesnek kell lenni annak az elgondolására*, hogy lehetséges olyan küzdelem, amelynek a végkimenetele nem a pusztulás. A részek közötti küzdelem kimenetelének elgondolhatóságáról van szó, arról, hogy meg kell teremteni ezt a gondolkodási és cselekvési teret, ami innentől fogva közös. Az volna a feladata, hogy különbségekként fogadja be azokat a típusú szélsőséges konfliktusokat, melyek korábban a határain állva még pusztítóak voltak. Ezzel az aktussal a politikai közösség teret ad a létezésnek, és megnyílik az emberi megmutatkozás számára.⁴⁹ Olyan keret fogalmazható meg ezen a módon, amely nem tartalmaz előzetesen az emberi létezés számára előírásokat arra nézve, hogy milyennek kellene lennie. Egyszerűen azért nem, mert a polisz természetét az rajzolja ki, *akik* alkotják; a polisz maga az ember. Nem a politikai közösség írja bele az emberbe a létezés kívánatos mintázatát, hanem az ember alakítja ki a politikai közösség karakterét azzal, hogy a sokféleséget láttatni enged benne.

⁴⁷ Vö. *Anonymus Iamblichi* 3.5, *Disszoi logoi* 6.2.

⁴⁸ CICERO: *A kötelességekről* I.17.

⁴⁹ Lásd különösen ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 2002; Heidegger számára az igazság feltárulásának a kerete a polis, MARTIN HEIDEGGER: „The polis, the pole of the presence of beings as determined out of *alétheia*”, in *Martin Heidegger: Parmenides* (transl. André Schuwer, Richard Rojcevicz), Indiana University Press, Bloomington, 1992, 89–90.

Összefoglalva, a politikai közösség létfeltétele a *különneműség*, az alkotórészeinek, az embereknek a különeműsége. Az emberek azonban nem pusztán létezők, akár csak a kövek vagy a tölgyfák,⁵⁰ hanem cselekvő lények, akiknek különféle motivációik és szándékaik vannak. Ebben a klasszikus, közvetlen demokráciában a cselekvők valóságosan vannak jelen, szavaik és tetteik konstituálják a közösséget. A hagyományok, törvények és maga a nyelv is természetesen határolják e tetteket, de nem írják fölül azt, hogy a politikai közösség az emberek összességéből alakul ki, következésképpen a határok aszerint változnak, ahogyan az azt alkotó emberek is változnak.

Ezek az állítások azért fontosak, mert azt sugallják, hogy a demokratikus gyakorlatoknak a *különbség* a fogalmi középpontja. Ami annak az állításnak a megismétlése, hogy ami a politikait és a demokráciát közösen megalapozza, az a létezők, az emberek pluralitása. A politikai közösség mint polis mindenekelőtt a különbségek befogadója.

Összefoglalva az előzőeket: a kiinduló tézis az a meglátás, hogy a politika elemi módon konfliktusos, és a konfliktus nem kiiktatható belőle. A politikai világ dinamikáját ez a jelleg adja. Amikor kijelentjük, hogy közösség *van*, azaz létezik, egzisztál, előkészítjük azt a kérdést is, hogy miképpen létezik. Politikai értelemben különbségeknek köszönhetően és konfliktusos formában; egyszerűen szólva, létmódja a pluralitás.

Ezek viszont további kifejtést igénylő kérdések. Az én itt követett eljárásom az, hogy a konfliktus értelmezését két fontos szerző körül fókuszálom, azt előfeltételezve, hogy egyrészt különböző problémákat képesek magukhoz vonzani, másrészt hogy képesek egymás kölcsönös megvilágítására. Egyikőjük a huszadik század első felében élt jogfilozófus, Carl Schmitt, másikuk az időszámításunk előtti hatodik és ötödik század fordulóján alkotó preszókratikus filozófus, Hérakleitosz. Schmitt kapcsán nemcsak a konfliktusok politikai szerepét, hanem a depolitizálás szándékosságát is elemzem, vagyis a megbékélést is politikai tettként értelmezem. Hérakleitosz azért lesz fontos, mert az ellentéteknek döntő jelentőséget juttat minden egyensúlyi rendszer fennmaradásában. Ám arra is rámutat, hogy előfeltételezni kell az Egy valamiféle létezését a Sokaság létezése érdekében, de ez az Egy soha nem egységes, soha nem homogén, és soha sem pusztán egyféle különbséget vagy egyféle azonosságot fogad be; miközben, akit befogad, azt mind kivétel nélkül egyenlőnek ismeri el, önmaga viszonyában. Mindez az egalitárius politikai közösség keretében végiggondolt rivalizáció elemétét készíti elő. E problémákat járom körül a következőkben.

⁵⁰ Platónat parafrázálva, „Ugye tudod, hogy emberi jellem is szükségképp annyi fajta van, ahányféle alkotmány? Vagy szerinted ezek tölgyfából és sziklából támadtak és nem a polgárok szokásaiból?” (*Állam* 544d–e), és egy pár évtizeddel korábbi szofista forrást felidézve, lásd *Anonymus Iamblich* 7.12.

III. fejezet

A politikai fogalma

A schmitti konfliktuselmélet

Schmitt szerint valamely cselekvést akkor lehet politikainak tartani, ha az embereket barátok és ellenségek szerint csoportosítja. Bár az emberi világban mindig többféle különbség van, de a politikaivá válás a megkülönböztetés intenzitásától függ, ami a barát/ellenség-megkülönböztetésben éri el a tetőfokát.⁵¹ Héراكleitosz meglehetősen hasonlóan gondolkodik, amikor azt állítja, hogy „mindennek atyja a háború”, és mindent a harc mutat meg és rendez el a világban.⁵² Rendkívül jelentős azonban az az állítása, hogy ez nem szétzúzza a világot, hanem épp ellenkezőleg, a létmódját adja. E különleges küzdelem hordozza azt a dinamikát, amelyben a világ egyszerre ugyanaz és mindig változó. A konfliktus kapcsolja össze a pólusokat, melyek egymással szemben állnak, akár csak egy tragédiában. Ehhez hasonlóan, Schmitt írása arról tanúskodik, hogy szerzője számot vetett a háború eltörölhetetlen realitásával, de azt is gondolta, hogy míg a háború – mint az emberi konfliktusok legszélsőségebb formája – az emberi-közösségi élet része, legalábbis lehetőség szinten mindenképpen, nem a célja is egyben. E korlátozás viszont távolról sem az egyetemes béke melletti kiállás, mivel a háborút lehetővé tevő konfliktusok megsemmisülése egyben a politikai világ megsemmisülését is magával hozná.⁵³

A schmitti politikai-fogalom kétségtelenül képes arra, hogy megalapozzon egy politikai konfliktuselméletet. A formula azonban nem problémamentes, amennyiben a belső politikai életre alkalmazzuk. Ellenben rá lehet kérdezni

⁵¹ „Minden vallási, erkölcsi, gazdasági, etnikai vagy más ellentét politikai ellentétté változik, ha elég erős ahhoz, hogy az embereket barátok és ellenségek szerint hatékonyan csoportosítsa.” Carl SCHMITT: „A politikai fogalma”, in Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok* (fordította, szerkesztette és az utószót írta Cs. Kiss Lajos), Osiris – Pallas – Attraktor, Budapest, 2002, 25.

⁵² Héراكleitosz 53. töredék. Döntően Kahn angol nyelvű fordításaira és értelmezéseire támaszkodom (Charles H. KAHN: *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 [1979]).

⁵³ Lásd SCHMITT: „A politikai fogalma”, 23–24.

vele a politika identitására, mindenekelőtt akkor, ha a háborút annak határáként értjük meg. Jelen olvasat ennek nehézségeivel küzd; először is a Schmitt-féle politikai-fogalom alkalmazhatóságának határaival. Ennek során olvasatomban Schmitt értelmezői pozícióját egy olyan feszültség határozza meg, mely a fogalomalkotási igény jelentette klasszifikációs előírások, valamint a jelenségvilág lényegi klasszifikálhatatlansága között alakul ki. E probléma egyidős a nyugati filozófiával, és maga Schmitt lehet az, aki rámutathat a jelenségvilág feltartóztathatatlan áramlása és a jelentésadás által megkövetelt rögzítési igény benső és mélyreható politikumára.

Schmitt minden bizonnyal látta azt, hogy a politikai és a háború viszonyát is a klasszifikálhatatlanság jellemzi. A sajátos politikai jelleg és a megértéséhez segítségül hívott háborúfogalom olyan viszonyba kerül egymással, melynek eredménye az a kérdés, hogy mit jelent egyik és mit a másik. A politika és háború egyértelműségüket veszített kategóriákként jelennek meg, a különbségek elmosódnak, a közöttük húzható határok képlékenyekké válnak. A fogalmi megkülönböztetést segítő válasz, melyet Schmitt ad, azonban nem a politikai téren belül értelmezi a politikait, hanem a politikai közösségek között. Ha a háború bekerül az államon belüli viszonylatokba, akkor az eredmény katasztrofális, mert a háború alapját képező ellenségeskedés „egy másik lét létszerű tagadása.”⁵⁴ Mindamelllett, hogy a háború az emberi élet eltörölhetetlen realitása, az emberi élet oltalmazása mellett csak akkor vívható meg, ha kizárólag egy fix határokkal rendelkező államközi térben zajlik.⁵⁵ Az elméletalkotási következmény az, hogy a konfliktus radikális elmélete nem alkalmazható a belső politikai térben, valamint háború és a politika viszonyába be kell vezetni az élet oltalmának a kritériumát.

Ezen a ponton következetes az a döntés, mely szerint nem létezhet másfajta pluralitás, mint az államok közötti.⁵⁶ Schmitt, amennyiben a belső politikai életben értelmezzük, elsősorban a konfliktus tiszta formájának megragadásához szolgáltat intellektuális eszközöket. A kérdés ebben az esetben a következő: hogyan értelmezhető a konfliktus a politikai közösségen *belül*, mi a következménye ennek, és mi az értelmezés határa. Összekapcsolható-e a *konfliktus* és a *pluralitás*, avagy elképzelhető-e, hogy a demokrácia és a politika lehetőségfeltételei közösek?

Érdeemes felidézni, hogy Schmittet elsősorban az foglalkoztatja, hogy miképpen határozható meg a jellegzetes politikai minőség egy olyan világban, ahol nem egyértelmű, hogy mi politikai és mi nem. Maga a politikai fogalma ennek az állapotnak az elméleti reflexiója. Míg szerinte a gazdaság és a jog külön tárgyterület, és megvan a maga határkijelölő bináris logikája, addig

⁵⁴ SCHMITT: *i. m.*, 23.

⁵⁵ Vö. SCHMITT: *i. m.*, 8–9.

⁵⁶ Lásd SCHMITT: *i. m.*, 36.

a politikai nem hoz létre önálló tárgyterületet.⁵⁷ A „specifikus politikai megkülönböztetés,” ami a politikait sajátosan jellemzi, „a barát és az ellenség megkülönböztetése,”⁵⁸ és a politikai jelenségek megértésében ez a döntő, azaz a politikai, nem a politika. Értelmezői ezen a ponton kiemelik, hogy ez *fogalmi* meghatározás, vagyis nem egy tárgyterület kimerítése, vagy valamilyen politikai lényeg meghatározása.⁵⁹ A politikai-formula nem kimerít, hanem Szabó Mártont idézve, *megérint*.⁶⁰ Nem lényegről van szó, hanem annak kritériumáról, hogy mi az, ami politikai. Ez egyrészt a barátok és ellenségek elkülönítésének, másrészt az elkülönítés intenzitásának a függvénye.

Ez nem problémamentes megközelítés, mivel a szubsztancia és a kritérium nem szükségszerűen áll távol egymástól, s ennek éppen a politika kapcsán lehet jelentősége. A politikai-formulában a pólusok viszonya valójában aszimmetrikus, az ellenségnek van nagyobb magyarázóereje. Továbbá maga a megkülönböztetés tartalmaz szélső intenzitást, éppolyan oppozíciós szerkezetű, mint a héraikleitoszi világmodell elemei közti viszony: maximálisan ellentétes. Noha állítható az, hogy ez nem a politikai élet lényege, hanem csak a politikát különösen jellemző minőség, valamint hogy nem a barát és az ellenség a politikai-kritérium értelme, hanem a megkülönböztetés (határvonás) aktusa maga, a politikai jelleg mégis ilyen módon van megfogalmazva. E megfogalmazhatóságnak tapasztalati alapjai vannak; a politikai világot azért jellemezheti karakteresen e megkülönböztetés, mert különösen intenzív megjelenési formája olyan jelenségeknek, amelyeket a politikai életben tapasztalunk meg. Ráadásul ez a kortárs Magyarországra különösen igaz.⁶¹ A politika eme tapasztalata és a nyelv, amivel megkísértjük, kölcsönösen formálja egymást. Nemcsak a politika tapasztalata hat arra, ahogyan a politikai jellegű jelenségekre rá tudunk mutatni. Tapasztalat és nyelv más értelemben is elválaszthatatlanok egymástól, akkor, amikor e nyelv segítségével pillantunk a politikára, és abban elsősorban a politikai-formula mintázatát látjuk, vagy magát a határvonás-aktust, amikor hajszálpontosan kijelölik azt, hogy kik a szövetségesek és kik az ellenségek.

A politikai határainak megállapítása lényegében klasszifikáció, egy meghatározhatatlan hely meghatározására tett kísérlet. Mint ilyen, egyszerre akarja

⁵⁷ *Uo.*; lásd még Kari PALONEN: „Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate”, *European Political Science*, No. 6., 2007, 71.

⁵⁸ SCHMITT: *i. m.*, 19.

⁵⁹ A kritérium-meghatározásra SZABÓ Márton: „Politika versus politikai. Carl Schmitt »das Politische« fogalma”, in Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*, L’Harmattan, Budapest, 2003, 71–85, a fogalmi nominalizmusra (a politika „mint olyan”) Schmittnél, CS. KISS Lajos: „Egy keresztény Epimétheusz”, in Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, fordította, szerkesztette és az utószót írta: Cs. Kiss Lajos, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 255.

⁶⁰ SZABÓ: „Politika versus politikai”, 78.

⁶¹ Lásd még BALÁZS Zoltán: „Political theory in Hungary after the regime change”, *International Political Anthropology*, Vol. 7. No. 1., 15.

feloldani a létezés és az arra utaló nyelv viszonyának ellentmondásait, és elismerni a létező világ komplexitását; fogalmi rendre vágyani egy kaotikus világban. Különös, hogy éppen ennek lehetetlensége mutatja fel a politikai természetét; azt sugallva, hogy e lehetetlenség a politikai. Számunkra ez itt most azért fontos, mert a politika mint megkülönböztetés és a politikai határainak mozgása érvényes és fontos állítás, ami radikális módon viszi bele a politika értelmezésébe az időt és a mozgást, ahogyan az az „átpolitizálás” fogalmában különösen jól látható. Másrésztől azonban olyan megkülönböztetést jelent, amely minden más megkülönböztetés fölé került, és nem törli el a formula radikalizmusát, amely lényegében az összekapcsolódást és a szétválást felváltja a keletkezéssel és a pusztulással. Vagyis nem mondja meg, hogy mi az alkalmazhatóságának a határhelyzete, ami, érvelésem szerint, a politikai közösség, vagyis utóbbin belül nem alkalmazható; nem a normál politikát írjuk le vele, hanem a politika határhelyzetét, ami elmozdult a szétesés felé.

A politikai schmitti értelmű klasszifikációja is „felosztást” jelent, és azt, hogy meg kell adni azt a kritériumot, amely alapján az egyes területek elkülöníthetők. Mivel a politikai jelenségek világára különösen jellemző a *panta rhei*, a klasszifikáció azzal jár, hogy a megállapított határok szükségszerűen bizonytalanok. A politika terület-értelemben klasszifikálhatatlan, határai változóak. Sőt, a politikai mozgása, melyet az „átpolitizálás” vagy a „politikáivá tétel” fogalmi ragadnak meg, megerősítik ezt. Két különböző dinamikájú mozgást fednek le. Egyrészt, valamely középpontból kiindulva körkörösén kiterjeszteni a politikai hatókörét, másrésztől teljesen új diszkurzív területeket bevonni a politikai látókörébe.⁶² Utóbbi az igazán expanzív, mert nem pusztán csak a már létező határokat mozdítja el. A politikai mozgásában rejlő intenzitás nemcsak az expanzív irányra igaz, hanem a megfordítottra is. A depolitizálás is politikai tett, ráadásul annak „különösen intenzív formája.”⁶³ Ami a politikáivá tételben, mindenekelőtt pedig a politikai jellegtől való szándékos megfosztásban jelen van, az az emberi világban elképzelhető legintenzívebb különbségek mozgásba hozása, vagy az azok feletti kontroll; a politikai közösségeket teremtő szétválások és összekapcsolódások dinamikájában rejlő hatalom és e hatalom kontrollja, ugyanazon erőforrásokon keresztül.⁶⁴

A politikai közösségeket formáló összekapcsolódás és a szétválás dinamikus mozgásának megragadására alkalmazott politikai végső soron a megkülönböztetés abszolút vagy tiszta fogalma. Ez olyan értelemadási eljárás, melyben a

⁶² Kari PALONEN: „Introduction. From policy and polity to politicking and politicization”, in *Reading the Political. Exploring the Margins of Politics*, eds. Kari PALONEN, Tuja PARVIKKO, The Finnish Political Science Association, Helsinki, 1993, 6–16.

⁶³ *I. m.*, 12.

⁶⁴ Lásd: „A barát és az ellenség megkülönböztetésének az az értelme, hogy megjelölje az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás intenzitásának *legvégső* fokát.” SCHMITT: „A politikai fogalma”, 19, kiemelés tőlem, *HSz*.

megkülönböztetést elvisszük a legvégső pontig, majd ennek a pontnak definíciós képességet tulajdonítunk. Az a tett fog politikainak számítani, ami megkülönböztet. De mivel az emberi élet bármely területén képesek vagyunk megkülönböztetésre, sőt, az osztályok helyes felismerésének feltétele a megkülönböztetés képessége, s ebben semmi specifikus nincsen, ezért az, és csak az számít politikainak, ami a megkülönböztetés megsokszorozott, megerősített vagy intenzív formáját alkalmazza. Nem egyszerűen csak megkülönböztetésről van szó, vagy határok komplex és változó rendszeréről. A politikai maga a megkülönböztetés, tehát *ez* a tulajdonképpeni klasszifikációs eljárás, ami azért is elgondolkodtató, mert azt jelenti ki, hogy a világ dolgai közül a politikaiak képződnek azon a szinten, amelyeknek az összes többi emberi tevékenység alávethető, tehát azt sugallja, hogy a rész–egész vagy a partikuláris–univerzális viszonyokban ez az egész és az univerzális, azaz a döntő viszony.

Elsősorban terület-értelemben értve a politikai határait és a politikait, ezek úgy vannak összeillesztve, hogy a politikai erőforrása a politikai határa lesz. A politikai határa az, ami nem-politikai, de a politikai mégis ebből meríti az erejét, például a kulturális rivalizációból, majd eltörli az eredeti osztály sajátos aspektusait. Hasonlóan a hatalomhoz, forrása bármi és minden, és értelmetlen úgy megérteni, hogy a határai állandóak. Határtalan, mert mindig arra törekszik, hogy növekedjék. A politikai – mint megkülönböztetés – már önmagában véve hatalom, amely az életből táplálkozik. A politikai – mint fogalom – olyan eszköz, ami értelmező erejét a politikai tér és közösség határhelyzeteiből meríti.

A politikai kétféle fogalma

A politika eme radikális konfliktuselméleti megfogalmazása felveti a kérdést, mely a politikai közösségek természetére irányul. A specifikus politikai megkülönböztetés, mely egzisztenciális lehetőség, valójában nem a politikai helyzet jellemző sajátossága, hanem a *háborúé*. A háborúnak is vannak szabályai, a nemzetközi politikai tér is különféle módon lehet strukturált, sőt a háború alárendelhető a politikai tekhnének vagy szophiának. A politikai fogalma azért zavarba ejtő, mert a harc valóságos léthelyzetére utal. Ugyanakkor világos, hogy a háború és a politika fogalmilag *nem* ugyanaz, és Schmitt azt sugallja (közel állva éppen Hérakleitoszhoz), hogy a politika (a világ) megértéséhez a háborús helyzetből kell levezetni a fogalmi elemzés eszközeit. Ennek az elmentmondásnak a tisztázása során mondhatjuk, hogy a politikai fogalma tulajdonképpen a politika *határa* felől definiál, vagyis nem valamilyen lényegre akar rámutatni, hanem arra a pontra, ahonnan összeomlik az egész rendszer, ha azt a maga tiszta, radikális formájában alkalmazzuk arra a világra, amelynek nem a kimerítésére szolgál, hanem csak körül akarja határolni azt.

Általában is igaz lehet, de egy agonisztikus demokraciáfelfogás számára feltétlenül az, hogy e definíció csak akkor érvényes, ha a legszélső eset valóság-

gossága zárójelbe kerül. Ellenkező esetben az emberi élet konfliktusaiból táplálkozó „politikai” egyenlő lesz a (polgár)háborúval, és a politikai nem lesz értelmezhető a belső politikai életben. Schmitt a maga barát/ellenség-megkülönböztetése kapcsán beszél is a polgárháborúról mint reális lehetőségéről,⁶⁵ és egy helyütt idézi Duverger egyik 1951-es munkáját, amelyben utóbbi azt írta, hogy a modern politikai pártok fejlődését tulajdonképpen *sztaziológiának* kellene nevezni, az ógörög *sztaszisz* (viszály, polgárháború) kifejezés alapján. Ugyanakkor Duverger azt is hozzátette, hogy a pártok napjaikban már nem fenyegetik a demokráciát.⁶⁶ Schmitt ehhez azt a megjegyzést fűzi hozzá, hogy ebben az esetben Duverger-nek fel kellett volna vetnie „a barát/ellenség-megkülönböztetés különféle fajtáinak a vizsgálatá[t].”⁶⁷ Vagyis Schmitt világosan látja, a politikai világban (mármint a politikai közösségen belül) a barát/ellenség-megkülönböztetések *egész skáláját* kell feltételeznünk, és nem elégedhetünk meg azzal, hogy az ellenségeskedés „létszerűségére” és „valós lehetőségére” utalunk – ezek ugyanis *valóban* a *sztaszisz*, a polgárháború jellemzői. Lényegében tehát azt mondja, hogy az egymással ellentétes pólusok viszonyaként leírt politikait úgy kell megértenünk, hogy a pólusok között egy olyan skála van, amelyen többféle érték vehető fel. Ez viszont már komoly különbség az előzőekhez képest. Arisztotelész megvádolhatná Schmittet azzal, hogy két toposz között ingadozik, és az elmozdulásokat elmulasztja bejelenteni. Bármilyen ellentmondásos is legyen akár a tiszta schmitti, akár a schmittiánus gondolkodás, egy lehetséges lépéssel mégis érvényesebbé tehető. A barát/ellenség-megkülönböztetést egyszerűen a politika határhelyzete, azaz *létszerűen* nem lehet a politikai közösségi gyakorlatok része, máskülönben nem beszélhetünk politikai közösségről. Más szavakkal szólva, a politikai-formula nem a politikai közösséget határolja körül, hanem annak a határait mutat rá. Nem a „tulajdonképpeni közös politikai világ” formulája, hanem mindené, ami ennek az ellentéte. Még egyszerűbben szólva, a politikai nem politikum a szó közösségi-diszkurzív értelmében véve, hanem a határhelyzet maga.

Mindez provokatív állítás, különösen annak kontextusában, hogy Mouffe például Schmittre alapozva próbál egy politikai agón-elméletet létrehozni, ha nem is a háborúval, de az antagonizmussal mégiscsak szembeállítva azt. To-

⁶⁵ *I. m.*, 22.

⁶⁶ Mindez egy, a 20. században végbemenő eszmetörténeti eltolódásra is utal. A pártokat fokozatosan úgy értették meg, mint a politikai közösség egyetemessége és az egyének individuális szintje közötti *partikuláris* közvetítőket, amelyek mindig pusztán csak *részek* és sohasem lehetnek képesek azonossá válni az univerzális (demosz, politikai közösség, állam stb.) totalitásával. (A demokrácia és a pártok közötti kapcsolat elfogadottsága nem olyan magától értetődő, mint amilyenek manapság, a 21. század elején tűnik; vö. James BRYCE: *Az Amerikai Egyesült Államok demokráciája* (fordította Braun Róbert), Dick Manó, Budapest, é. n. [1922].

⁶⁷ SCHMITT: „A politikai fogalma”, 86.

vábbá azért is, mert a schmitti formula valóságosan a határvonások politikai szerepére mutat rá. Ahogyan arra is, hogy egy sor konfliktus nemhogy nem kiengesztelhető, hanem annak megtétele a valós politikai alternatívák felszámolásához vezetne. S ebben az értelemben a politikai-formulában rejlő megkülönböztetések jelentőségének elismerése (mind az empirikus kutatásokban, mind az elméletalkotásban) lényegi kapcsolatban áll a döntési vagy választási lehetőség értelmében vett politikai alternativitással, vagy egyszerűbben szólva egy politikai közösség tényleges pluralitásával.

De ennek az állításnak mégis lehet értelmet adni, és nem a Mouffe és egyébként sokak által kritizált konszenzus-elméletek oldaláról. Mouffe például elutasítja Arendt politikai filozófiáját, noha ebben vannak olyan rétegek, melyek összhangba hozhatóak egy politikai agonizmus-elmélet követelményével. A politikai közösségként értett politikai mellett keresek érveket, hogy aztán később ezzel bővebben foglalkozhassak, és a közösségben éppen nem a háborúval szembeállított békét látom, de nem is a háborút. A politikai közösség nem üres folt, fogalma pedig nem értelmetlen.

A politikai egység iránti igénye miatt logikus, hogy Schmitt kizárta a saját politikai-fogalma alapján értelmezhető pluralitást a politikából. Ám ha a politikai közösség nem vakfolt, fogalma pedig nem értelmetlen, különösen a politikai agónnal való kapcsolata miatt nem, akkor a pluralitás kizárása elfogadhatatlan. Nem lehetséges úgy gondolnunk egy demokratikus közösség életére, hogy abban pontosan a politikai minőség értelmezhetetlen, az alternativitás pedig probléma. E ponton előbb vagy utóbb nagy valószínűséggel szembesülünk a problémával, hogy a politikai radikális konfliktusfogalma nem a pluralitást tekinti előfeltételének, hanem a polgárháborút. Ez az inverze azoknak az igényeknek, melyek a demokratikus agónt kívánják értelmezni. Egyértelmű, hogy minden politikai megosztottság, a legkisebb politikai intenzitású konfliktus is válhat polgárháború alapjává, a lehetőségskála különböző pontjain állva, tehát az adott helyzetben nem szükségszerűen reális lehetőségként. A probléma viszont az, hogy e politikai-fogalom nem a politikai közösség léte felől van értelmezve, tehát nem a politikai közösségben és politikai közösség által nyer értelmet.

Az sem mindegy, mi ennek a közösségnek a meghatározása. Elméletalkotási szempontból fontos, hogy még Arisztotelész is elfogadta, hogy a politikai közösség az emberek különmemű törekvéseinek az összegyűlési helye, tehát azt nem az egyneműség, hanem a sokféleség hozza létre, ezt még akár az individuumok sokdimenziós mivoltaként is értve.⁶⁸ Arendt megismételte a politi-

⁶⁸ Arisztotelész elfogadja azt az ókori demokratikus közhelyet is, hogy a sokaság ítélőképessége jobb, mint az egyes emberé: „egyik ezt, másik azt veszi észre bennük [a zeneművekben], mind együttvéve aztán megítélik az egészet,” *Politika* 1281b, lásd Mogens Herman HANSEN: „Direct democracy, ancient and modern”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, FARNHAM – Burlington, 2008, 37–54.

kát megalapozó pluralitás gondolatát: számára a polisz nemcsak a sokféleség gyülekezési helye (agora és agón), illetve annak állandósulása, hanem a *perspektívák megosztásának* a tere is. Az igazság ezért nem transzcendens, hanem az emberi világ viszonylatain belül jön létre. A másik létezésének az elfogadása abból az erőből táplálkozik, hogy ugyanazokat a dolgokat is sokféleképpen lehet látni, és hogy a sokféleség emberi értelemben megérthető és elfogadható. Ezt írja:

„[A] görög polisz (...) [ö]n magát a homéroszi agora, a szabad férfiak gyülekezési és véleménynyilvánítási tere köré építette, s ezzel a tulajdonképpeni »politikait« – nevezetesen azt, ami csak a polisz sajátja, s amit ezért a görögök minden barbártól és nem-szabad férfitől elvitattak – az egymáshoz-, egymással- és a valamiről beszélés köré helyezte, s ezt az egész szférát az isteni *peithó*, az egyenlők közötti, kényszer és erőszak nélkül működő meggyőző- és rábeszélő-erő terepének tekintette.”⁶⁹

A pluralitásnak helyt adó politikai tér a polisz, a politikai közösség, amiben lehetséges a különbözőzés és a perspektívák megoszthatósága, így a kommunikáció és a vita is. És *politikai* az, ami ezt a poliszt ekként jellemzi, erre a fajta politikai közösségre mutat rá. Kizárólagosan *ezt* jellemzi, ami a politikai minőségnek – leginkább metaforikus és valóságos térnek – Schmittétől eltérő értelmezése. Ami politikai, az ez a közösség.

De az érdemnek kétségkívül létezik a másik, korábban elemzett oldala is, ami érvényessé teheti a háborúból derivált megosztottság-koncepciót, ez pedig a politika tapasztalati alapja, ami ugyan nem minden politikai kultúrában mutatkozik meg ennyire evidensen, de mindenesetre jelen van. Egy megosztott politikai közösségben rendkívül plauzibilis leírását nyújtja a politika valóságának, és megragadja az átpolitizáltság hétköznapi tapasztalatát, melyben a létező politikai táborok között nincs semleges pozíció vagy középút. A politikai fogalommal nem kimerítjük a politikát, és nem is beillesztjük a háború világába, hanem elsősorban arra a politikaira mutatunk rá, ami csoportokba rendez. Nem a politika valóságteremtő vagy együttélési aspektusára, hanem a csoportvontakozására, ami egyben azt is sugallja, hogy az emberi-politikai világ változásai e feltételrendszerből erednek. Ha nem is totális mértékben, de ez is érvényes állítás.

⁶⁹ ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 114.

Polgárháború és szándék

A belső politikai tér felbomlásának a formája a polgárháború. A demokrácia létrejöhetségének a feltétele és a pusztulásának is a feltétele, ha konfliktus nélkül sem politika, sem demokrácia nincs, amely nemcsak az alternativitást, hanem a polgárháborút is megalapozza.

A háború nemcsak fogalom, hanem mindig reális lehetőség, ami a különbségek totalizálásából táplálkozik. Következésképpen a belső politikai életben a háborús fogalmak – mint a küzdelem vagy a harc – pacifikált fogalmak kell, hogy legyenek. A háború fogalmi csak másodrangúként használhatóak az elemzésben, ám felhasználhatóak, ugyanakkor azt sugallják, hogy a szavak és a cselekvések nem pusztán csak szétválnak, hanem egyenesen szemben állnak egymással. Ennek fontos következményei vannak a nyelviség, így a politikai világ megértésében is. Érdemes megnézni, hogy egy ilyen elemzés milyen gondolkodási keretek között lehet érvényes; ott, ahol nemcsak a cselekvés primátusa van kijelentve, hanem a cselekvés is annak elképzelhető maximuma felől definiált. A cselekvések, illetve a szavak valójában eltérő terekben nyerik el valóságosság-értékük maximumát. A háborús fogalmak primátusának fenntartása, illetve – akár ennek híján is – a cselekvés képességének az abszolutizálása az egyik lehetséges kifutása a szétválasztásnak. Ha a cselekvés-érték maximumát a háborúhoz kötjük hozzá, akkor arra a következtetésre juthatunk, hogy a háború a cselekvés, a demokrácia a szavak világa. Ennek a lehetséges következménye az az állítás, mely szerint a politikai demokrácia a pusztá beszéd világa, amelyből következtésképpen hiányzik a cselekvés képessége.

A pusztá és parttalan beszéd, valamint a hatalom értelmében vett valóságosság-érték totalitását felmutató cselekvés szembeállítására már Periklésznek is volt válasza. Azt mondta, hogy nem a vita akadályozza meg a cselekvést, hanem az, ha előzetesen nem tisztázzák, mit is kell tenni.⁷⁰ Az érv nemcsak a cselekvés radikális fogalmát kívánja hatástalanítani, hanem abból a premisszából következik, hogy a politikai cselekvés *kollektív* cselekvés. Akármilyen is legyen a természete, a benne részt vevő emberek nem hőszok, hanem *hétköznapi* emberek. A polisz világához tartoznak, nem a háború kivételességéhez és hősiességéhez, még akkor is, ha éppen a háborúról beszélnek és ugyanakkor döntenek. Gondoljunk bele: a szabad beszédnek nem lehet a feltétele a hősiesség, különben fenntarthatatlanok lennének a demokratikus gyakorlatok, ráadásul a szabad beszéd éppen ez az egyik legjelentősebb demokratikus gyakorlat.

A demokrácia világa a hétköznapi embereké, ezért a cselekvéseket is hozzájuk mérten érdemes értelmezni. Ennek az elméleti következménye az, hogy ha a demokrácia természete a kérdés, akkor olyan fogalmakat kell felhasználni az értelmezéséhez, melyek közel állnak a demokrácia valóságához. Ha a de-

⁷⁰ *Thuküdidész*, II.40.

mokratikus politikát az integrált sokféleség és a pluralitás problémája felől szeretnénk megragadni, akkor elsődlegesen nem a háború létállapotához és a kapcsolódó fogalmakhoz kell fordulni. Sokkalta inkább ahhoz, ami e háborúhoz és harchoz ugyanúgy szükséges, mint a demokráciához (vagy ami a demokrácia lehetőség- és lehetetlenségi feltétele is egyben); tehát ami közös egyikkel is, és másikkal is, mégis megmarad a kettő megkülönböztethetőségének a lehetősége. Ennek a feltételnek a különbség, illetve a lehetőség fogalmi jobban megfelelnek, különösen pedig a *konfliktus*.

Bár mindez akár triviálisnak is minősíthető, mégis különös súlyt ad neki az, hogy a polgárháború *valóban* lehetséges kifutása bármely konfliktusnak, legalábbis abban az értelemben, ha előzetesen különbséget teszünk valós lehetőség és elvi lehetőség között. A polgárháború tehát elvi lehetőség minden egyes demokratikus politikai közösség számára. Ezért jogos lehet felvetni, hogy milyen választ adható a konfliktusok intenzitásának mérséklésére. Más megfogalmazásban ez a dilemma azzal foglalkozik, hogy a politikai közösség határa milyen *transzformáció* segítségével lehet a közösség része. Ezen a ponton, a radikális határhelyzet transzformációjának útelágazásánál mutatkozik meg az, hogy a *politikai cselekvés* fogalma hogyan alkalmazható a politikai közösségek megértésében.

A pacifikáló politikaképek szempontjából paradoxon, a politikai mivoltot a konfliktusra és a sokféleségre visszavezető elképzelések szempontjából viszont következetes az állítás, hogy a politikai konfliktusok szélsőséges formái nem mérsékelhetők politikán kívüli eszközökkel.⁷¹ A *depolitizáció* politikai folyamat, Schmitt szerint a depolitizáció „igent mond a háborúra, sőt a háború értelmére.” De miként lehetséges ez, és mi szükséges hozzá?

Depolitizációról kétféle értelemben lehet beszélni. A depolitizáció általánosan értve valamely dolog, ügy, tárgyterület, esemény, gyakorlat politikaiává válásának az ellentéte, azaz a politikai minőség elvesztése. Ez történhet spontán módon, ami úgy néz ki, hogy a gyakoribb eset. Bizonyos dolgok, amelyek hosszú ideig átpolitizáltak voltak, és a politikai viták keresztjében álltak, máról holnapra egyszerűen elveszítik a jelentőségüket. Úgy is lehet fogalmazni, hogy a politikai problémákat többnyire nem megoldják, hanem inkább *túllépnek* rajtuk.⁷² Mondhatni, az *idő* túllép rajtuk. Vagy pontosabb úgy fogalmazni, hogy a politikai kilép az időből és az elfeledés lesz az állapota.

⁷¹ Schmitt ezt írja: „Ha a háború megakadályozására irányuló akarat olyan erős, hogy már magától a háborútól sem riad vissza, akkor ez az akarat ugyebár politikai motívummá vált, azaz még ha csak legvégső eshetőségként is, igent mond a háborúra, sőt a háború értelmére.” SCHMITT: „A politikai fogalma”, 25.

⁷² Schlett István hívta fel a figyelmemet arra a kissé lakonikus tényre, hogy számtalan esetben a dolgok egyszerűen spontán depolitizálódva „oldódnak meg.” Sokkalta ritkább eset az, hogy jönnek emberek és depolitizálni akarnak. Vö. PALONEN felfogásával, „Introduction”, 1993.

Ennek kifejtéséhez érdemes röviden megemlíteni depolitizáció és idő viszonyát. A politika cselekvés és a politikai cselekvések felett az Idő ítél, ahogyan Szolón megfogalmazta: majd az Idő maga lesz az, ami megmutatja, hogy a cselekvő tevékenysége érdemes volt-e a fennmaradásra vagy sem.⁷³ Kronosznak ez az uralma az esetleges emberi cselekedetek idejéhez, az örök változáshoz képest a transzcendens időt jelenti, ami kívül helyeztetett a világon. A depolitizáció esetében a politikai minőség átalakulása egyben a politikai kontingens idejéből való kilépést is jelenti. Az időből való kilépés és a feledés állapotába való belépés mellett tehető még egy további megkülönböztetés: a politikainak a transzcendens időbe emelkedése, melynek (legalább annyira egy átgondolt) emlékezés az állapota. Ennek a jellegzetes helyzete a polgárháborút, az eredendő törést követő megbékélés.⁷⁴

Ez a fajta másik depolitizáció a 'pusztán csak történőnek' az ellentéte, mivel emberi *szándék* irányul rá. Olyasmit akar kivonni a harcból, ami a harc lényege, ezért mindig rendkívül erőteljes és érzékletes. Kari Palonent idézve, nem egyszerűen politikai, hanem a politikainak különösen intenzív formája.⁷⁵ A depolitizáció mint szándékos aktussorozat az erőket felhalmozó és működtető konfliktusrendet akarja megtörni, és a harc megtörése, amennyiben nem a pusztán magától múló természetes időre van bízva, hanem a szándékokban és cselekvésekben megjelenő emberi jelenletre, akkor rendkívüli erőt igényel.

A depolitizáció olyan cselekvés, amely azt célozza, hogy a politikai tevékenység veszítsen intenzitásából. Következésképpen a depolitizáció egy olyan cselekvésfogalmat előfeltételez, amelynek a lényegi tartalma a *szándék*. E ponton viszont érdemes utalni Hannah Arendtre, aki úgy értette meg a cselekvést, hogy az mindenekelőtt valaminek a megkezdése. A cselekvés elhelyez a világban, akárcsak a nyelv, de a cselekvés, az eredeti értelemben véve nem más, mint az ember léte a világban. A cselekvés az ember fel- vagy előbukkanása az emberi létezés értelmében. Az ember léte olyan teremtés eredménye, ami a semmi előzetességéből lép át a létezésbe, ez az embernek a pusztá léte általi (világ)kezdése.⁷⁶

A világban való benne-létnek a formája, amit cselekvésként értünk meg, valamely új kezdetet jelent. Olyan létrehozást, mely valami nem-létezőből vagy nem-jelenlévőből indul. Úgy születünk a világra, hogy előbb *nem* voltunk:

⁷³ In ARISZTOTELÉSZ: *Athéni állam* 12.4., ill. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok* (fordította Cziszter Kálmán, Steiger Kornél, a görög szövegeket gondozta Karsai Gábor), Atlantisz, Budapest, 1998, 187–188.

⁷⁴ A depolitizáció-idő kérdéshez felhasznált szövegek: Pierre VIDAL-NAQUET: *The Black Hunter* (transl. Andrew Szegedy-Maszák), Johns Hopkins University Press, Baltimore – London, 1986, 39–60; Nicole LORAUX: *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, Zone Books, New York, 2002, 15–44.

⁷⁵ PALONEN: „Introduction”, 1993.

⁷⁶ Lásd ARENDT: *Human Condition*, 1998.

létünk egyfajta csoda, egy ilyen értelemben vett megkezdés vagy kezdet.⁷⁷ A cselekvés e fogalma a depolitizációnak azt a rétegét tárja fel, hogy az olyan dologba való belefogás, amely nem adódik magától, nem automatizmus, és olyan eltökéltséget igényel, mint a semmiből való világrahozatal, a kilépés a világba.

Az arendti cselekvésfogalom a politikai cselekvések, s különösen az „intenzíven politikai” cselekvések erőteljességére lehet képes rámutatni, és mindenképpen fontos politikai cselekvésfogalom.⁷⁸ De a cselekvést máshonnan is meg lehet közelíteni. Cselekedni ugyanis azt is jelenti, hogy uralni a rendelkezésre álló előfeltételeket, vagyis a cselekvést megelőzően a cselekvéshez szükséges reális lehetőséggel kell rendelkezni. Arisztotelész egy helyütt a *Rétorikában* azt írja, hogy ami megtörtént, az lehetséges volt.⁷⁹ A ’megtörtént’ az a tett, ami – arendti módra – átlépett a létezőbe, ám ezt nem a semmiből tette meg, hanem a létező egy sajátos régiójából, a lehetségesből. A lehetségesről tudjuk, hogy strukturált, és emberi beszéd szól róla. Lehetséges az, amit a létezőből fogalmazunk meg úgy, hogy az már nem lesz azonos azzal az előzménnyel, amire vonatkoztatva megfogalmaztuk: fel van ruházva az emberi világ többletével, újra van értelmezve benne, már nem puszta dolog. Ez a lehetséges azonban még nem szükségszerűen azonos azzal a lehetőséggel, amelyik meg is valósítható. Például egy válságos helyzetben számos lehetőséget megfogalmaznak a politikai szereplők, de ezek közül csak néhány reális lehetőség, és azok közül is csak egy valósul meg. A létező strukturáltsága adja végül is a döntés politikai értelmezőszerepét, mert a döntés mindig alternatívák között megy végbe, és mindig lezárja a vitát. Az eldönthetetlenség, amennyiben állapotként vagy egyfajta mezőként értve meg, olyan meghatározatlanság, amely nem rendel el előre, hogy a megfogalmazott lehetőségek közül mi reális, mi nem az, mit kell megvalósítani, mit nem.⁸⁰ A cselekvés az, ami megtörtént és ezzel lezárult, ebből következően mindenképpen jelen volt a lehetséges meze-

⁷⁷ Kahn ír többek közt arról, hogy Heidegger (következésképp pedig Arendt) görögsgélfelfogásában a cselekvés *ex nihilo* jön létre, ami a középkori istenkép filozófiai értelmezésének a következménye, de a semmiből való létrejövés merőben idegen a klasszikus világgélfogástól (vö. Charles H. KAHN: *Essays on Being*, Oxford University Press, New York, 2009, 256–257.). Némiképp másként, előzetesség és cselekvés/döntés kettéválasztása formájában ez utóbbit fogadom el a következőkben; azzal a megszorítással, hogy fogalomképzési szempontból viszont a semmiből való teremtés koncepciója hasznosan lehet képes rámutatni minden döntés radikalitására.

⁷⁸ Bence György is talán ezt a vonást érzékelte a legerősebben Arendtből (BENCE György: „A politikum sajátossága”, in Bence György: *Politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*, L’Harmattan, Budapest, 2007, 13–25).

⁷⁹ A lehetséges és a lehetetlen kapcsán lásd ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika* 1359a, 1392a–1393a; *Az égbolt* I.10–12., kül. 280b9–11, 280b15–20, 281b3–16.

⁸⁰ Vö. még Norval elemzését a Derrida-féle politikai-értelmező fogalomról, az eldönthetetlenségről: NORVAL: „Hegemony after deconstruction”, 2004.

jében; és ha megtörtént és jelen is volt, akkor nem pusztán egyedülként volt jelen.

A politikai cselekvés, amennyiben valóban cselekvés, akkor előzetesen már mindig lehetőségformában is létezik, és ha így van, akkor plurális lehetőségmezőben létező. Ennek az a jelentősége, hogy a politikai cselekvés mindig megköveteli azt, hogy előzetesen létezzen a választás és a döntés, valamint az ezekkel elválaszthatatlanul összefonódott az értelmezés szabadsága. Ez a szabadság nem a lehető legjobb kiválasztására irányul, hanem ideális esetben is pusztán csak a reálisan lehetséges legjobb kiválasztására. De ahhoz, hogy ez megvalósulhasson, a világnak plurálisnak kell lennie, vagyis olyan struktúrával kell rendelkeznie, amelyben már létezik, vagy amelyből kibontható a lehetőség. Nem egyszerűen csak a retorikai az, ami *másként is lehetséges*, hanem a politikai is. A világnak előzetesen alternatív szerkezetűnek kell lennie, és ez azt jelenti, hogy a megvalósítható dolgok száma legalább kettő.⁸¹

De nem létezik világ cselekvő nélkül, ezért az alternatívák sem pusztán csak egzisztálnak. Ha csak egyszerű létezők volnának, akkor az emberi feladat az volna, hogy rájuk kellene *lenni*. De ha nem pusztán létezők, akkor fel kell őket *találni*, meg kell őket teremteni. De nem a semmiből, hanem az emberi lehetőségvilágból, hiszen minden alternatíva csak az emberi világból bontható ki. Az emberinek is plurálisnak kell lennie, ha igaz az, hogy a politika sem sziklák és tölgyfák szülötte.⁸² A dolgok világa azért lehet a reális lehetőségek szintjén plurális, mert az emberi világ is az. Prótagorasz tétele szerint „minden dolognak mértéke az ember, a létezőknek, amiként léteznek és a nemlétezőknek, amiként nem léteznek,”⁸³ A létezők mértéke az ember, ami logikai parafrázisaként fogható fel annak a héraikleitoszi gondolatnak, miszerint a háború mindenek atyja.⁸⁴ De Prótagorasz szerint, hasonlóan a száz évvel később alkotó Arisztotelészhez, az ember létezési helye a polisz, ami az egyetlen hely, ahol értelmes emberi élet lehetséges. A létező és nem létező dolgok aszerint léteznek vagy nem léteznek, hogy az emberek miféleképpen valósítják meg azokat szavakkal vagy tettekkel. A lehetőségek mértéke az ember, a világteremtés helye pedig a politikai közösség.

⁸¹ Ezért lehet a retorikának filozófiai szerepe a politikai létezés értelmezésében, hiszen a retorikának még a minimális tárgydefiníciója is úgy hangzik, hogy olyan dolgokkal foglalkozik, amelyek másként is lehetségesek. Prótagorasz meghatározással élve, velük kapcsolatban legalább két (ellentétes) állítást lehet tenni (lásd *Prótagorasz* DK 80 B 6, in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 20, illetve *DIOGENÉSZ LAERTIOSZ* IX.51). *A disszoi logoi* elve mindig pluralitásra utal; logosz és agón kapcsolatához lásd BÁRÁNY István: „Útószó”, in Platon: *Prótagorasz*, Atlantisz, Budapest, 2007, 107–108, 119, 123.

⁸² „Ugye tudod, hogy emberi jellem is szükségképp annyi fajta van, ahányféle alkotmány? Vagy szerinted ezek tölgyfából és sziklából támadtak és nem a polgárok szokásaiból?” PLATÓN, *Állam* 544d–e.

⁸³ DK 80 B1, magyar fordításban pontosan: in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 18.

⁸⁴ Lásd ARENDT: *Human Condition*, 158, 23. lábjegyzet.

Mi e cselekvésfogalom lényege és értelme? A cselekvés, ha politikai, mindig lehetőséget követel meg létrejöhetsége feltételeként, és egy nem-homogén, plurális világra mutat rá. A cselekvés ugyanakkor valami olyannak az elkezdése is, amellyel a lehetőség a világba emelkedik, tehát megjelenik benne. Mindezek a „szándék” fogalmában összegezhetőek, mert a szándék azt jelenti, hogy meg akarunk valósítani valamit, és ez a valami valahol előzetesen vagy van, vagy megteremtettük, vagy éppen teremtjük, de mindig valóságos. A szándék akarati tartalma, vagy az, amit Arendt a radikális kezdet lépéseként értelmez, a politikai cselekvésnek azt a tartalmát húzza alá, hogy a cselekvés szakítást jelent az előzményekkel, vagy megsokszorozott erejű váratlan előrelépést jelent a háttérben meghúzódó lehetőségvilágból.

A depolitizáció politikai természete

A politika határai politikaiak; a megbékélés depolitizáció, a depolitizáció szándék, és olyan lehetőség, amely jellegzetesen emberi. Az emberek közötti világban bukkan fel, és közös perspektívaként kell megmutatkoznia; a reálisan lehetséges az emberi szándékok kereszteződésében áll. Az ötödik században dúló második athéni polgárháborút hozom fel példának a szándéknak a depolitizációban betöltött szerepére, Arisztotelész és Platón szövegeire támaszkodva.⁸⁵ Amikor i. e. 404–403-ban, az Athén katasztrofális vereségével végződő és Spártával vívott több évtizedes háború véget ért, a demokráciát elsöpörte az oligarchia uralma, és kezdetét vette Athén történetének legvéresebb, leszámolásokkal teli időszaka, mintegy nyolc hónap. Eltekintve a részletektől, az oligarchia uralmát végül sikerült megdönteni, majd megkezdődtek a tárgyalások a kettészakadt poliszban tíz-tizenöt spártai közvetítő segítségével, tehát nem kis részt spártai nyomásra, vagy legalábbis a spártai hatalom segítségével. Több egyezmény és eskü született; miközben próbálták területileg is leválasztani az oligarchákat, és egy sajátos megegyezéssel pacifikálni a közösséget.

Az Athéni állam szövege felidézi azt a szöveget, amelyet sokan az első ismert amnesztiatörvénynek tartanak. Amit a kiegyezők megkövetelnek a – még valójában nem létező – politikai közösségtől, hogy ne akarja vélhetően jogos sérelmeit, méghozzá ezeket a húsbavágó és fájdalmas sérelmeket felhánytor-

⁸⁵ Az Athéni állam és a Menexenosz néhány (egymással összefüggő) szöveghelyére alapozva. A hivatkozott szövegrészeket illetően a magyar kiadás nem igazít el jól, legalábbis politika-elméleti szempontból nem. A történeti helyzetet illetően viszont némiképp orientál Debra NAILS: *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing, Indianapolis – Cambridge, 2002, 219–222; NÉMETH György: „Küzdelem a hatalomért”, in Németh György: *A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok*, Atlantisz, Budapest, 1996, 137–149; NÉMETH György: „A zsarnokok utópiája”, in *i. m.* 173–212. Az előbbi hiányt igyekeztem Nicole Loraux könyvével pótolni (LORAUX: *The Divided City*, 2002).

gatni. Ennek keretében lényegében a *számadásról*, de egyben, azt követően a kölcsönös *hallgatásról* döntenek: „Az elmúltak miatt senkinek sem szabad vádaskodnia senki ellen.”⁸⁶

Arisztotelész leírja, hogy azt, aki megszegte a törvényt, sőt esküjét, annak érdekében, hogy elejét vegyék a vádaskodás megindulásának, a szokásos bírói eljárás nélkül ítélték el, egyszerűen kivégeztették, mert „most mutatják meg, hogy meg akarják-e őrizni a demokráciát és meg akarják-e tartani esküjüket”, hiszen a kivégzéssel példát statuálnak és elrettentenek. „Így is történt, mert a kivégzés után senki sem hányt fel a múltat.”⁸⁷

Megtehették, hiszen voltak erőforrásaik hozzá. Az erőszak létezett, de kontrollált formában – még akkor is, ha nem jogszerűen – és kollektív céllal, a béke megteremtése erőforrásaként. Bár elsőre nem ellentmondásmentes, hogy egy *erőszakos* eszközt *politikai* eszközként értelmezzünk, az eszköz a célja felől definiálva mégis megalapozza ezt az értelmezést és fogalomhasználatot. Ráadásul eszközt, ami mindig ember-alkotta, mindig valamely cél érdekében hoznak létre. Jelen esetben ez az eszköz általánosabb (az erőszak mindig rendelkezésre álló emberi lehetőség), végeredményben használata által válik általános lehetőségből emberi eszközzé; de ebben az esetben is célja határozza meg. A célt pedig végül emberek tűzik ki. Az athéni szituációban az erőszak, pontosabban annak a lehetősége a viszály politikaivá normalizálásának eszközeként létezett, vagyis, érvelésem szerint, már politikai eszközként.

A hallgatás elrendelését és ennek az elrendelésnek a közös elfogadását, valamint – ha szükséges – erőszakos kikényszerítését politikai cselekedetnek tartjuk. Ezt a jelleget emeli ki az a tény, amire Loraux is utal: a demokraták által előírt eskü a demokratákra nehezedett súlyosabban. A végletes megosztottság jelentette „politikaitól” való megszabadulás az újra uralomra jutó demokrata többség önmérsékletén, a politikai elfeledésének igenlésén múlt.⁸⁸ Ezt Platón is hangsúlyozza: az athéni polisz demokratái „nagy önmérséklettel vetettek véget” az ellenségeikkel vívott háborúnak, miután visszakerültek a hatalomba.⁸⁹

Úgy vélem, egyértelmű, hogy ebben az esetben *szándékolt* döntésről van szó, nemcsak a közös emberi dolgok pusztá megtörténéseinek hagyásáról. A hallgatás előírása nem törli el a múlt tetteit, és nem valósítja meg a feledést sem, csak lemondást jelent a politikairól és egy másfajta politikának a megnyílása. Mindez továbbmutat a beszéd és a vita jelentősége felé. Az „elmúltak miatti vádaskodás” a jövőre nézve írja elő a hallgatást, és azt célozza, hogy a politikai másikat magánellenségként kezelő és vért kívánó bosszúhoz ne vezessen többé út; a tettekre való emlékezést és az emlékeztető beszédet a hallgatás

⁸⁶ ARISZTOTELÉSZ: *Athéni állam* 39.5.

⁸⁷ ARISZTOTELÉSZ: *Athéni állam* 40.2.

⁸⁸ Lásd LORAUX: *The Divided City*, 2002.

⁸⁹ PLATÓN: *Menexenosz*, 243e–244a.

váltsa fel. A múlt tett és lezárult, a jelen beszéd és lehetőség; fel kell tenni a kérdést, hogy szükség van-e, mert cél-e a múltat nyitva hagyni – vagy felnyitni – a jelenben a jövő számára és folytatni a tetteket.

Az eskü vállalt lemondás erről, ama céllal, hogy a történetek szándékos hallgatással ne váljanak a magán- és politikai viták részévé. Polgárháború lévén érdemes látni azt is, hogy nemcsak azt korlátozva, hogy a politikai közösségen belül ne legyenek közösségi értelemben vett ellenségek (*enemy*), hanem ne legyenek magánellenségek (*foe*) sem,⁹⁰ a vér és a magánbosszú ne legyen semmilyen praxis alapja.

A polgárháborúval szemben a polgárháború lehetősége áll. De a depolitizáció erőforrása mégsem a pusztá erőszak, még akkor sem, ha erre mint végső lehetőségre mégis szükség van. A tapasztalat és a fogalmi meghatározás is azt sugallja, hogy mindig beszéd és vita, s olyan folyamat, amelyben folyamatosan formálják a megbékélés kereteit. Ez mutatódik fel a *dialógus* fogalmában: már önmagában megosztottságot jelent, két felet, akik azért beszélhetnek egyáltalán, mert ketten vannak, és mert intenciójuk irányul az egymással beszélésre. „Dialógust folytatni” nem egyetértést jelent, hanem egy folyamatot: ez a politikai közösség még csak a teremtődés állapotban van, vagyis éppen az hiányzik belőle, ami „közös”. Mindez fényt vet arra, hogy mi a politikai közösség minimumfeltétele, és arra is, hogy a „közöst” onnan érdemes megérteni, hogy az diszkurzív módon, dialógusban formálódó keretrendszer, mely szükségszerűen a határain túlra tolta az erőszakot.

Az amnesztiatörvény tartalma még erőteljesebben mutat rá arra, hogy noha a megbékélés lehetséges, de ehhez szándék kell; és ha a megbékélés cselekvés, akkor a megbékélés folyamat is. Hangsúlyozni szükséges azt, hogy ez a politikailag érintettek, a cselekvők szándéka, vagyis a politikai viszony intenzitása szorosan összefügg a cselekvők szándékaival magával. Ráadásul egy dolog valószínűleg mindig szükséges lesz ehhez az intenzitás-csökkentéshez, depolitizációhoz, vagy megbékéléshez: az emberek közötti konfliktusok intenzitását magát kell *politikai problémává* tenni. A konfliktus intenzitását kell problematizálni, és ez abban az esetben, ha az átpolitizálódás és a depolitizálódás dinamikáját diszkurzív-kommunikatív mezőbe helyezve értettük meg (és ha ekként helyesen értettük meg), akkor azt jelenti, hogy végeredményben magát az intenzitásproblémát, az intenzitást kell átpolitizálni. De vajon hogyan? És milyen következményekkel? A megbékélés maga is vita tárgya, emberek beszélnek róla, közel sem egyértelmű végeredménnyel.

A depolitizáció folyamatát másképpen is meg lehet érteni. Az időből kiléptetve és transzcendálva, aminek az eredménye az, hogy a politikai ellent-

⁹⁰ A fogalmak jelentőségéhez lásd George SCHWAB: „Enemy vagy foe: A modern politika konfliktusa” (fordította Szabó Márton), in *Az ellenség neve*, szerk. SZABÓ Márton, Jószyeg, Budapest, 1998, 39–55.

mondásos világából végeredményben nem marad más, mint a 'megbékélés' tiszta, tulajdonképpeni fogalma, bár ez az eljárás tulajdon politikai feltételeinek komplexitását próbálja meg törölni. Ennek egy általános rétege már az athéni esküben, egy sokkal erősebb szerkezetű verziója Platónnál is megtalálható. Mindkét szöveg balvégzetről beszél, a platóni viszont a korábban említett testvérharc – és közös leszármazás – vérségi logikája által erősíti meg az eredeti esküben szereplő politikai egyenlőséget.⁹¹ Az athéni polgárháború oka egyszerűen a „balvégzet”, nem pedig az emberi „gonoszság és gyűlölet.”⁹² E felmentés a *felmentés* maga; nem politikai természetű, hiszen a polgárháború okául megjelölt „balvégzet” uralhatatlan, olyan, mint jobbik párja, a „vakszerencse”. Nem tartománya az emberi cselekvéseknek, és e felmentő diskurzusban az emberi cselekvések és motívumok képtelenek arra, hogy a polgárháború magyarázatává váljanak.

Az egymás ellenségeiként létező felek nemcsak a polgárháborús harcban tartoznak össze két poliszt alkotva; hanem a megbékéléssel mint emberek egyenlővé válnak; az iszonómiaának ez az elve eltörli a politikai szívében meghúzódó törést.⁹³ Platón azonban e politikai egyenlőségnek másfajta fundamentumot ad, amikor azt mondja, hogy az egymással egykor harcoló felek a harcot megelőzően már előzetesen összetartoztak; testvérek egy közös őstől. Szövegében a résztvevők végül kölcsönösen kiengesztelik egymást: „mert mi, akik származásunkat tekintve azonosak vagyunk velük, megbocsátunk egymásnak mind azért, amit tettünk, mind azért, amit elszenvedtünk.”⁹⁴ Ezzel mind a „mi”, mind az „ők” viszonyában szimmetrikusan megköveteli a megbocsátást, és egyenrangúvá teszi a két felet. Megoldása ki akar lépni a politikai cselekvések esetlegességéből és szándékosságából, és ez minden ellentmondásossága mellett is hasznos, mert képes átvezetni a konkrét politikai feladat *közös* megfogalmazásához: a megbékéléshez, megbocsátáshoz, a felmentéshez.

„A sebek begyógyításának ideje eljött” – mondta Nelson Mandela elnöki beiktatási beszédében; Platón pedig az ellenségek és önmagunk kiengeszteléséről, és a közös megbocsátásról egyaránt beszél. Meg kell bocsátani a másoknak a tetteiért, és a másoknak meg kell bocsátania a mi tetteinkért is; ki kell engesztelni azokat, „akik e belháborúban egymás kezétől estek el, (...) miután mi kiengesztelődtünk.”⁹⁵ E szavak figyelmeztetőek; egyrésztől azt sugallják, hogy kiengeszteléshez és megbocsátáshoz szükség van egy politikán túli szempont világba emelésére. El kell fogadnunk, hogy létezik az a nem-politikai és emberi idő, amely nem áll az uralmunk alatt, hanem ural minket; le kell mondani a cselek-

⁹¹ PLATÓN: *Menexenosz* 238e–239a, vö. 242d.

⁹² PLATÓN: *Menexenosz* 244a–b.

⁹³ Lásd LORAUX: *The Divided City*, 2002.

⁹⁴ PLATÓN: *Menexenosz* 244b.

⁹⁵ PLATÓN: *Menexenosz* 244a.

vésről, mert az eddig a politikai világban csak harchoz és vádaskodáshoz vezetett, és ha pusztán csak ebben az időben akarjuk megalapozni a politikai közösséget, akkor az újból széteséssel és pusztulással fenyeget. Mindemellett figyelmeztető azért is, mert azt sugallja, hogy a megbékélés nem a másikkal, hanem mindig önmagunkkal kezdődik; és annyiban több, mint az előző lehetséges tanulság, hogy nem lehet sem a másokra várni, sem az időre, és így értve, cselekedni kell a megbékélésért – akkor is, ha ez kiengesztelés, megbocsátás vagy törvény, eskü, erőszak, vagyis mindent összevéve intencionális depolitizáció.

A következőképpen lehetne összefoglalni azt, ami a politikai világot mozgató konfliktusról mondható az előzőek alapján, és figyelembe veszi az intenzitás növekedésének és a mérséklésnek a szempontját is. Az emberi világ természete az, hogy benne különbségek léteznek, és e különbségekből eltérő, és egymással potenciálisan konfrontálódó csoportosulások jönnek létre. Egy konfrontálódás-lehetőség mindig a konfrontációk intenzitásának skáláján valósítja meg magát. De érvényes az is, hogy miként egy szembenállás, az emberek csoportosítása emberi cselekedet (a barát és az ellenség megkülönböztetése, az önmegaság megkülönböztetése, vagy éppen a világot felosztó elvek bevezetése és az ezáltal megkülönböztetés), illetve az emberek közötti konfrontatív viszonyok intenzitása emberi cselekedetek eredménye, ezzel mérséklésük is csak az lehet. Az emberi elgondolható a politikai mint a totális megsemmisítés lehetőségét a horizontra emelő gyakorlat felől. De talán Arendt ragadta meg a legjobban azt, hogy a háború magyarázóereje sosem totális, léte pedig csak a politikai közösséghez képesti lehet:

„Ez az egész tulajdonképpen emberi szféra, amely a szorosabb értelemben vett politikumot képezi, erőszakkal elpusztítható ugyan, de nem erőszakból született, s nem az a rendeltetés rejlik benne, hogy erőszakos pusztítás vessen véget neki.”⁹⁶

A kényszer és az erőszak nem politikaiak, mert „[e]zek a politikum fenomenájához tartozó peremfenomének, s ezért éppen hogy nem maga a politikum.”⁹⁷

A politikai viszonyfogalom, ahogyan az a mindenkori tartalom is, amit a politikai körbehatárol, viszonyokból áll. Egy politizálási gyakorlat kitűzheti maga elé azt a konkrét célt, hogy elérje eme viszonyok saját uralma alá vonódását. A különösen intenzív konfliktusok mérséklése mindig igényelni fogja a politika emberek-közötti viszonyainak uralását. A politikai közösség létében és értelmezésében a konfliktus legszélső valóságos eshetősége, amely a politikait egzisztenciálisan definiálja, *határmozzanat*.

⁹⁶ ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 2002, 110.

⁹⁷ ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 2002, 72.

IV. fejezet

A politikai és a demokrácia közös feltételei

Küzdelem és rend

A szélsőségesen megosztott politikai közösségekre jellemző, hogy egy eredendő konfliktus vég nélkül ismétli magát az egész politikai és nem-politikai univerzumban, és a határpont, ameddig mindez lehetőségként elvezet, a valóságos formát öltött, politikai közösséget eltörlő polgárháború. Olyan horderejű változást jelent, ami lényegileg alakítja át a politikai világot: a politikai egzisztencia legmélyére hatol. A polgárháború radikális és nem egyszerűen mennyiségi változás, azaz nem pusztán annak eseménye, hogy az egyik belső mozzanat felülkerekedik a másikon. Nem minőségváltozás ugyanazon renden belül, hanem a rend felszámolódása. A változás, melyet a polgárháború magával hoz, a lét totalitását érinti, és a keletkezés és a pusztulás dimenziójában mozog, vagyis szubsztantív.⁹⁸

Bár a politikai állapot alapvetően konfliktusos, de a konfliktusok intenzitása mindig kérdés kell, hogy legyen. A konfliktusok egyensúlyban tartása politikai tett. De a „konfliktusok egyensúlya” formula sem magától adódó. Valójában nemcsak a konfliktusok egyensúlyáról, hanem arról a keretről is szó van, amelyben azok helyet foglalnak. Konfliktus és politikai közösség összeegyeztethetősége más megfogalmazásban az, hogy miként lehetséges egy-léte annak, ami sokaság, és ezen belül különbözőség is, és megfordítva, hogyan lehetséges a különbségek fennmaradása anélkül, hogy az megsemmisítené az egymivoltot. Hogyan lehet, illetve lehet-e úgy gondolkodni a politikai közösségről, hogy az ne csak megengedje, hanem lehetővé tegye, támogassa, és folyton újraalkossa a különbségek létét és egyben fenn is tartsa magát.

Jelen fejezet tétje a politikai közösség, mint egység és a konfliktus egymásba fonódásának értelmezése, tehát a demokratikus agón kérdése a konfliktus

⁹⁸ Figyelembe véve Arisztotelész gondolkodását a változásról (*metabolé*), lásd Lautner Péter jegyzetét, ARISZTOTELÉSZ: „Az égbolt” (fordította Lautner Péter), in Arisztotelész: *Az égbolt. A világrend*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009, p. 7, 1. lábjegyzet. Követtem továbbá Heideggert abban, hogy úgy látta, Arisztotelész számára a *metabolé* a változás maga, totális és radikális (Martin HEIDEGGER: „A *phüszisz* lényegéről és fogalmáról” (fordította Vajda Károly), in Martin Heidegger: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 234–235).

befogadását illetően. Ez a konfliktusos politikai és a demokratikus keretek közös értelmezését jelenti, melyet most más interpretációs eszközökkel közelít meg, elsősorban a preszókratikusokra alapozva. Ennek első lépése a hérakleitoszi politikai feltárására irányul; úgy vélem, itt a fő mozzanat a politikait ki-provokáló állapot, az idő kairotikus kibillenése, valamint a rend helyreállításának tette harccal. Az értelmezés következő lépése egy harmóniafogalom, ami minden egység kerete, valamint az egyenlőségé, amelyet e kereten belül lehet értelmezni. Harmadik lépése az egymással harcoló ellentétek egyenrangúsága, mint harmónia és a kozmikus küzdelem leigázhatatlansága, az ellentétes erők közti örök feszültség.

A preszókratikus értelmezés három szempontból lehet itt fontos. Egyrészt-ről, kevésbé meghatározóan, de azért, mert egy politikai tapasztalat tükröződését jelenti egy olyan korban, ami még öndefiníciója szerint sem demokratikus, de az emberit világalkotó komponensként ismeri el, és jellegzetesen egalitárius. Másrészt-ről, erősebben, mert ez a demokrácia politikai diskurzusának megnyílása, a küszöbátlépés pillanata, így hozzátartozik a történeti demokráciatapasztalatok történetéhez. Ha gondozni kívánjuk a modernitásban újra felfedezett és innen megöröklött demokráciafogalmat, előbb-utóbb gondolkodnunk kell annak közvetlen eszmei előtörténetéről is. Harmadrészt, e filozófia kulcsproblémái közé tartoznak olyan kérdések, mint az egység és a pluralitás, valamint a konfliktus és az identitás. A konfliktus magyarázóereje különösen szembezőkő Hérakleitosznál. Végül pedig, akármilyen alapon döntünk is, a vállalkozás el fog rugaszkodni az eredeti kontextustól és autonóm utat jár majd be.

A nyugati filozófia történetében a preszókratikusok voltak az elsők, akik az ellentétek világban játszott szerepére kérdéseket tettek fel, ahogyan az identikusságra is. Nem véletlenül, hiszen természetfilozófiai válaszaikhoz tulajdon politikai tapasztalataik szolgáltatták a háttérrel. Noha amikor a kozmoszról írtak, akkor a kozmoszról írtak és nem másról, fogalmaik és az azokkal felidézett koncepciók olyan erősen kötődnek az i. e. 6. századi politikai tapasztalathoz, hogy filológiai és eszmetörténeti értelemben is elhelyezhetőek az egalitárius gondolkodás keretében, előlegezve a demokratikus politikai gondolkodást.⁹⁹ Következésképpen a preszókratikus természetfilozófiai gondolkodás egy része olyan prepolitikai álláspontok sokaságaként is felfogható, amely képes arra, hogy keretet nyújtson a demokratikus politikai közösségek értelmezéséhez. Így ez értelmezhető annak a diskurzusnak a megnyílásaként is, amely a demokratikus politikai gondolkodáshoz vezet el. Elsősorban mégis egy olyan interpretációt terjeszttek elő a következőkben, mely egység és sokaság, konfliktus és közösség értelmezéséhez próbál meg keretül szolgálni.

⁹⁹ Lásd Gregory VLASTOS: „Equality and justice in early Greek cosmologies”, *Classical Philology*, Vol. 42. No. 3., 1947, 156–178, Gregory VLASTOS: „Isonomia”, *American Journal of Philology*, Vol. 74. No. 4., 1953, 337–366.

Ahhoz, hogy ezt a politikafilozófiai célnak megfelelő átértelmezést megtegyem, szükséges először szólni néhány szót magáról a preszókratikus filozófiáról, szigorúan persze ebben a kontextusban. Elsőként a kozmosz fogalmáról és az erre irányuló kérdés szerkezetéről, mert koncepciója metaforikusan átvihető és megismételhető a (politikai) közösség kapcsán. A kozmosz a rendről szól, az elrendezettségről, és ez az elrendezettség mindig valamilyen értelmet takar. A rend természetes rend, a létező szövete. Bizonyos értelemben ez az igazság maga, vagyis az, hogy a dolgok a maguk megfelelő módján vannak elrendezve. Politikai értelemben a rend a polisz létezésére utal, arra az előzetes és általánosan létező struktúrára, ami a politikai közösség. Mint ilyen, mindig is létezett; a befogadás elgondolhatóságának egyetemes és formailag üres kerete.

A kozmoszra feltett kérdésnek meghatározott formája van, és e kérdés így hangzik: *mi a világ, amiként van*. A kozmoszra feltett kérdés a *létezőre*, mint olyanra feltett kérdés.¹⁰⁰ A kozmosz fogalmilag valami teremtettet jelent; a káosszal szemben feldíszítettség, többlet, elrendezés.¹⁰¹ A politikai kozmoszról napjainkban is elmondhatjuk, hogy otthonosságát annak az ígéretnek köszönhetően nyeri el, hogy a formátlansággal szemben a rendezettség világa.¹⁰² E politikai kozmosz a pusztulás, a háború, a barbárság és az állati jelentette káosz ellenfogalma. Sőt, megérthetjük úgy is, mint ami határt szab a politika-előttés vad vidékein életre jövő hatalomnak.

De fontos látni, hogy miközben a kozmoszra utaló megállapítások mindig valamilyen rendet feltételeznek, az nem szükségszerűen jelent változatlanságot. Héراكleitosz számára a kozmosz állandó változásként rendezett: a világ természete az örök létesülésben levés.¹⁰³ A rend feltétele a harc, és a kozmosz

¹⁰⁰ Lásd még Heidegger több helyütt, a példám: Martin HEIDEGGER: „Az alap lényegéről” (fordította Ábrahám Zoltán), in Martin Heidegger: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 140. (a kozmosz kérdése: *a létező egésze, amiként van*); a tudományos gondolkodás szemszögéből, Edward HUSSEY: „Ionian inquiries: On understanding of the Presocratic beginnings of science”, in *The Greek World*, ed. Anton POWELL, Routledge, London – New York, 2003, 544.

¹⁰¹ Lásd pl. Indra Kagis MCEWEN: *Socrates' Ancestor. An Essay on Architectural Beginnings*, The MIT Press, Cambridge, MA – London, UK, 1993, 46.

¹⁰² SZABÓ Márton: „Vázlat a politika diszkurzív értelmezéséről”, in Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*, L'Harmattan, Budapest, 2003, 154–155.

¹⁰³ Vö. kül. Héراكleitosz 84., 124. töredék. Héراكleitosz kapcsán is hangsúlyoznám, hogy olvasatom csak az egyik lehetséges. Héراكleitosz filozófiája jellegzetesen talányos, mindenekelőtt azért, mert még szorosan kötődik az orális hagyományhoz, és egyfajta orákulumi szerep miatt is (lásd G. S. KIRK, J. E. RAVEN: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, London – New York, 1971 [1957], 185), amely azonban filozófiai pozíció. Héراكleitosz költőisége valójában interpretációs erőforrás (vö. még Thomas M. ROBINSON: „Methodology in the reading of Heraclitus”, in Thomas M. Robinson: *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, 21–31).

rendjének nincs sem isteni, sem emberi eredete, illetve eredete nem eldönthető vagy indifferens.¹⁰⁴ A rend nem jelenti az elemek homogenitását, hanem, itt például, egymással egyenértékű különbségekből áll, végeredményben a változásból magából.¹⁰⁵ A világot a különbségek (ellentétek) alkotják, dinamikáját a különbségek mozgásából nyeri. A világ identikusságát a folytonos változás adja.

A létező további kérdése a keletkezés/pusztulás és az összekeveredés/szétválás viszonyát érinti. Ami keletkezett, az természete szerint pusztuló, tehát időben létezik. Anaxagorasz szerint a kettő, a keletkezés az összekeveredéssel, valamint a pusztulás a szétválással, felcserélhető.¹⁰⁶ A barát/ellenség schmitti megkülönböztetése megfogalmazható e terminusokkal is, vagyis a politikai leírható az egyesülés és szétválás fogalmaival, sőt, maga a megkülönböztetés ennek a politikai átfogalmazása. Filozófiai értelemben azonban az egyesülés és a szétválás a változást írja le, ahol minden szétválás és egyesülés új identitást hoz létre ugyanazon renden belül és azt alkotva. Abban az esetben viszont, ha a létező a rend egésze, változásának megfogalmazható egy következő kritériuma is, mivel a létező pusztulása és valami újnak a keletkezése szubsztantív változást feltételez. E szubsztantív változás a Schmitt-féle intenzitás-kritériumhoz hasonló, egy olyan szélsőérték, amely a politikai határára mutat rá.

Úgy vélem viszont, hogy a legfontosabb preszókratikusok kapcsán felmerülő kérdés, melynek kapcsán a politikai közösség értelmezhető, Anaximandroszhoz és Hérakleitoszhoz köthető. Bár mindketten rendezettséget feltételeznek a kozmoszban, de az igazságos rend helyreállítását illetően ellentétes állásponton vannak. Mindez a politikai értelmezése miatt fontos. Először is azzal, hogy azt tekinti kiindulópontnak, hogy a világban igazságtalanság van, egy olyan állapotot ír le, ami a politikait előlegezi. Másrészt e politikait előlegező állapot útelágazáshoz vezet, ami rámutat az igazságtalanság pusztító felépítés-szerepére, vagyis arra, hogy az még nem meríti ki a politikait. Az egyik út szerint az igazságosság helyreállítása *automatizmus*, a másik szerint nem, aminek a következménye az, hogy csak *küzdelen* által állhat helyre, vagyis a mi modern fogalmaink szerint politikai módon; ez a politikai – lépcsőzetes – definíciója.

¹⁰⁴ Lásd Hérakleitosz 30. töredék.

¹⁰⁵ „Ugyanazok: az élő és a halott, az ébren lévő és az álmodó, a fiatal és az öreg. Mivel ezek felcserélődnek amazokkal, amazok pedig ezekkel” (88. töredék) és „Az út lefelé és felfelé ugyanaz [az út]” (60. töredék). Az elsőt inkább a narratív identitás felől érthetjük meg, a másikat viszont inkább tarthatjuk perspektivikus identitásnak. Elemeinek azonossága mindig igényel valamely további kvalifikációt, egy mérték bevezetését, amin keresztül aspektusai elkülönöződnek. Ez az álláspont további nehézségeket vet fel, de jelen értelmezéshez elegendő elfogadni azt az állítást, hogy (1) a világ állandó létesülésben levő, (2) az ellentétek egyensúlya konstitutív a politikai közösséghez (kozmoszhoz) hasonló egység számára.

¹⁰⁶ Lásd KIRK, RAVEN, SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, 511.

Anaximandrosz arról beszél, hogy a dolgok keletkeznek és elpusztulnak: ez a kozmosz rendje. Ebben az egész mozgásban, ami a világra való belépésből származik, van valami eredendően igazságtalan, amely kiköveteli azt, hogy a rend orvosolja:

„Ahonnan a dolgok keletkezésüket veszik, oda is kell, hogy elmúljanak, a szükségszerűség szerint; jóvátételt kell ugyanis fizetniük, és meg kell ítéltetniük az igazságtalanságuk miatt, az idő rendje szerint.”¹⁰⁷

A kozmosz rend, ez a rend igazságos, azonban a létezők világra jövele kiköveteli önnönmagából pusztulásukat is. Ez maga a normalitás, ezt adja az idő rendje. Viszont ez zavarba ejtő módon arra utal, hogy minden, ami világra jön és ezzel kilép a létezésbe, e kilépéssel egy eredendő büntetést is elkövet. Az anaximandroszi modell azt sugallja, hogy az igazságosság érvényesülését éppen az akadályozza meg, hogy a létezők egyáltalán megjelentek a világban.¹⁰⁸ Ugyanakkor van egy másik, jelentős vonása is: akármennyire ellentmondásos az igazságosságot, a rendet és a pusztulást összekapcsolni, az igazságos rend megvalósulása mégis automatikus, azaz nem követel meg semmilyen aktivitást; a mozgás iránya bele van írva az idő által.

Ezt a politikai közösség kapcsán is lehet értelmezni, noha a negativitás pozitívba fordításával, vagyis a létezők létezéséről s nem pusztulásáról gondolkodunk. A közösségről elmondható, hogy már eleve létező, azaz kilépett a létezés világába, akár igazságos ez anaximandroszi mértékkel mérve, akár nem, akár a megsemmisülése felé tart, akár nem. Az igazságos rend anaximandroszi modellje alapján a világot olyan különbségek alkotják, amelyek – megbolygatva azt – beléptek a világba. Amennyiben megbolygatták ezt a rendet, úgy annak helyre kell állnia. Ha politikai alatt a létezők igazságát, nem pedig a pusztulók igazságát értjük (tehát negatívból pozitívba fordítjuk a kozmológiai modellt), akkor az egalitárius kozmosz rendjének logikája arra mutat rá, hogy bár a közösségben különbségek vannak, de e közösség rendjét az biztosítja, hogy bizonyos jók természetes módon egyenlően vannak elosztva az emberek között, még hozzá a politikai közösségnek köszönhetően. A jó a közösség létéből származik, ez biztosítja az elosztását, és erre azért képes, mert a rendről magáról van szó. Ez a rend igazságos, az igazságosság a rend elemeinek egyenlő

¹⁰⁷ A Heidegger által idézett Nietzsche-fordítás, in Martin HEIDEGGER: „A világkép kora” (fordította Pálfalusi Zsolt), in Martin Heidegger: *Rejtektak*, Osiris, Budapest, 2006, 279. A Kirk–Raven–Schofield-kötetben szereplő magyar fordítás: „amikből keletkeznek a dolgok, azokba történik a pusztulásuk is »szükségszerűen; mert büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az Idő elrendelése szerint.«” (i. m., 1998, 183)

¹⁰⁸ Az eszmetörténetileg pontos olvasathoz lásd Gregory Vlastost, aki Anaximandroszban rendkívül erős egalitárius vonásokat lát (VLASTOS: „Equality and justice in early Greek cosmologies”, kül. p. 173, 158. lábjegyzet).

eloszlásában áll, és a világ mind rendként, mind igazságossággként meghaladhatatlan. E modell tehát ellentétben van azzal az elképzeléssel, hogy az igazságosság nem automatikusan, hanem harc eredményeként áll helyre, bár eldöntöten és meghatározó módon egalitárius. Anaximandrosz pontosan ez utóbbi vonás miatt lehet érvényes; a demokratikus politikai rend egalitarizmusa azonban feloldhatatlan feszültségben van ugyanezen közösség politikai karakterével, a politikai egyenlőtlenségével.¹⁰⁹

Ha Anaximandrosz kozmoszmodellje olvasható a fentebbi módon, akkor az, összevetve Hérakleitoszsal, végletesen statikus. Nem mellékes az sem, hogy csak egyetlen relációt ismer a létezés vonatkozásában, a pusztulást, igaz, ezzel a temporalitás radikális megfogalmazására képes. Bár a pusztulás egyetemességét felfüggesztettem annak érdekében, hogy arra figyelhessek, mi hozza létre a rendet, még hozzá az egalitárius rendet, mégis érvényes lehet annyiban, hogy minden politikai közösség megsemmisülhet, még ha nem is ez a létmódja. A probléma viszont az, hogy Anaximandrosz felfogása nem vet fényt arra, hogy mi történik e kozmoszon belül, ott, a létezésnek azon a szintjén, ahol az elemek a világra törekedtek és léteznek. A konfliktus, ami ellentétes erők küzdelmét jelenti, rést üt a létezők egyenlő rendjén, és ezzel vajon meg is semmisíti a kozmoszt? Hérakleitosz valóban felveti ezt a kérdést, és azt a választ adja, hogy nem. Hérakleitosz-olvasatom nem a létező határmozzanataiból indul ki, hanem a létező létezéséből, vagyis abból, hogy abban a pillanatban, amikor az elérte és átlépte határait, vagyis *nemlétezővé* vált, tehát a keletkezés pillanata előtt és a pusztulás pillanatától, már nem a kozmosz létstruktúrájához tartozik. Ennek következménye az, hogy a konfliktusokat nem úgy értelmezem, hogy azok a világ megsemmisüléséhez, majd újrálétrejöttéhez vezetnek. Ezek a mozgások már bensők, a kérdés legfeljebb az, hogy milyen jellegűek azok. Mindemmellett muszáj megismételni, hogy a pusztulás a politikai közösség esetében reális eshetőség, és éppen azért zárom ki, mert nem az előttes és a követő állapot, hanem a *létező léte* az érdekes (vagyis a valamikénti létezése), tehát a politikai közösség maga. A benső dinamikájának a törlődése egy kétes értékű schmittianus gondolkodáshoz vezethet, ezért a fentebbi feltételek figyelembe vételével vélem azt, hogy a hérakleitoszi kozmoszfelfogás többet nyújt annál, de legalábbis tisztává teszi, hogy a kizáró ellentétek (mint amit a politikai-formulában láthatunk) valójában a politikai kozmosz belső kérdései. A tulajdonképpeni különbség és a politikai konfliktus egy konkrét kereten vagy renden belül lép működésbe, és ez a keret értelmezhetőségének a helye is.

¹⁰⁹ Lásd még LORAUX: *The Divided City*, 2002.

Harmónia és egyenlőség

A két preszókratikus esetben nem pusztán csak két világmodellről van szó, hanem két különmű probléma megfogalmazásáról is. Az egyik világmodell azon alapul, hogy a világ igazságosan rendezett, és harmóniájának alapja az, hogy minden elem egyenlő módon részesedik az egész jelentette igazságosságból. A másik világmodell azonban arra kérdez rá, hogy mit jelent másnak lenni, küzdeni és felülkerekedni, ám továbbra is egy igazságos világban részesedni. Nemcsak a Sokat összetartó Egy, vagy a sokaság és az azt összegyűjtő keret viszonyáról van szó, hanem az egyenlőség és a különbözőség kapcsolatáról is.

E modellekben a világ rendje eredendően harmonikus, noha a harmónia alapulhat egyenlőtlen elemek közti arányokon és egyenlő arányokon is, azaz a harmónia nem szükségszerűen egalitárius.¹¹⁰ Paradoxnak tetsző módon a harmónia olyan törést hordoz a szívében, hogy attól már eleve politikai;¹¹¹ s ez a politikai ügy határozható meg, mint ellentétek konfliktusa vagy harca. Vagyis a harmónia az erőegyenlőtlenségből kialakuló egyensúlyi viszonyok jelölője, és nem pusztán, vagy nem automatikusan az egalitárius viszonyok rendezője.

Eszmetörténeti értelemben harmónia- és egyenlőségfogalom között tehát különbség van.¹¹² A harmónia a politikai és a demokrácia viszonyrendszerében sokkalta inkább a *politikai* karakter megmutatója, mint a demokráciáé, miközben előlegezi azt. De éppen e vonás miatt a klasszikus politikatapasztalat reflexiói és e filozófiai modellek különösen fontosak lehetnek. A politikai törését és az azt elsimítani próbáló egyenlőség feszültsége ugyanazon harmóniafogalom belül is értelmezhető. A létező különbségek ellenére előbb a harmónia *egalitárius* aspektusára helyezem a hangsúlyt, majd magára az egyenlőségre, mint autonóm fogalmi útvonalra. Végül a hérakleitoszi harmónia kapcsán az erőegyensúly feltételszerepével foglalkozom.

Tudjuk, hogy a harmónia kifejezést a görögök már a homéroszi időkben is használták az egymással ellenségeskedők közötti „egyetértés” és „meg egyezés” értelmében, de volt a „Megbékélés” megszemélyesítője, vagy pedig ahogyan Kahn fogalmaz, „a Küzdelem és a Konfliktus ellenpárjaként annak a megoszlásnak és egyetértésnek az elve, amely a potenciálisan ellenséges hatalmakból harmonikus egységet hoz létre.”¹¹³ A harmónia domesztikálja az ellenségeskedést, amibe fogalom- és elméletalkotási szempontból még bőven belefér az, hogy az ellenségeskedőket összekapcsolja a harcban, ámbár ezzel

¹¹⁰ Ez az oka annak, hogy Alkmaion számára az egészség és az egyensúly iszonómia, lásd VLASTOS: „Isonomia”, 1953.

¹¹¹ Vö. LORAU, *i. m.*

¹¹² Vlastos rámutat, hogy az *iszonomia*-fogalom Alkmaionnál egészen más, mint a püthagóreus harmónia, mert az *iszonomia* alapja az egyenlő arány (mint az 1:1), VLASTOS: „Isonomia”, 345.

¹¹³ KAHN: *The Art and Thought of Heraclitus*, 196.

már előlegezi a „közös térnek” a további minőségi, politikai kvalifikációját. Ennek során több metamorfózison keresztül, de képes arra is, hogy egy utolsó lépésben magát a poliszt nyújtsa eszközként a cél (valamilyen erőegyensúly) megvalósításához.

Etimológiai szempontból a *harmónia* szó gyökének a jelentése „összepasszolás” vagy „összekapcsolódás”, és mint például I. K. McEwen kifejti, vizuálisan összefüggésbe hozható az ácsmunkával és hajóépítéssel, s ezt felbukkanásának első forrásai is igazolják.¹¹⁴ A harmónián keresztül felvillanó hajómetafora végeredményben a harmóniafogalom említett kettősségét is megismétli. A politika megértésében a hajós és hajózás-metafora meglepően szívós és sokarcú. Az állam hajóját irányító kormányos képe legalább olyan régi, mint maga a görög lírai költészet,¹¹⁵ és ez kétséget kizáróan nem-demokrata, arisztokratikus-monarchikus jelentéstartalmakat mozgósít.¹¹⁶ Az emberek egymás közötti viszonyát a kormányos akaratának alávetett hajó metaforájával írja le, ám ezen elterjedt kép mellett érdemes megnézni a *hajót* magát mint metaforát, ami az egalitárius képzeletet mozgósítja. E metafora jelen esetben inkább invenció, és szó szerint vizuálisan van megalapozva, nem a nyelven belüli ábrázolás által. Az emberek közötti politikai viszonyra olyan képet nyújt, amely az embereket az egymáshoz képesti egyenlőség rendjébe helyezi el. A harmónia a hajóépítésnél „csaplyukkal és csappal való összeillesztést” jelent a homéroszi eposzok nyelvezetében; és abban a szövegrészben bukkan fel, amikor Odüsszeusz Kalüpszó nimfa szigetéről indulva útnak hajót ácsol, amihez a fákat legyalulja, majd „*egymáshoz is illesztette*, kifúrta a fákat, s összeerősítette eresztékkal, cövekkel.”¹¹⁷ A hajótest deszkáinak ez az *összeillesztése* az, amelyet a homéroszi szerző a *harmónia* kifejezéssel jelöl. Ami vizuálisan adott, az megismételhető a nyelv által. A hajóácsolás logikája nyomán a harmónia alapját két különálló és egymástól különböző, *de* összetartozó dolog képezi,¹¹⁸ ami ugyanazon – eredeti – dolog ismétlődését biztosítja. Az összekapcsolódás dinamikus ismétlődése hozza létre azt a rendkívül erős hajótestet, amely nélkül egyetlen egy hajó sem lehet az, ami. Az ebből összeálló egész a harmónia.

Két fontos mozzanatot érdemes meglátni ebben: egyrészt, hogy a harmónia *összekapcsolódás*, így a harmónia rendszer, amely egy komplex dolgon alapozódik meg. Másrészt a harmónia elemei ismétlődőek és azonos szerkezetűek, továbbá azért készülnek, hogy összekapcsolódhassanak és létrehozassák azt az egészet, ami éppen az összekapcsolódásnak köszönhetően lesz rend-

¹¹⁴ MCEWEN: *Socrates' Ancestor*, 1993.

¹¹⁵ KAHN: *i. m.*, 272.

¹¹⁶ Erre hívja fel a figyelmet Paul WOODRUFF: *The First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2005, 152–153.

¹¹⁷ MCEWEN: *i. m.*, 48–51., HOMÉROSZ: *Odüsszeia* V.244–248.

¹¹⁸ Ezt a hajótestet héjszerűen kiépítő deszka-furat-ereszték-cövek harmonikus dinamikája (egyensúlya) képileg is jól szemlélteti, lásd MCEWEN: *i. m.*, 50.

szer. Ez olyan hajó-metaphora, amely nem a kormányos kormányzását emeli fókuszpontba, hanem a hajó *struktúráját*. Ha a hajó oldalpallói hézagosak és hiányoznak, akkor nem csak rossz a hajó, hanem valójában *nincs* is hajó. Mivel is lehetne útra kelni, mit is lehetne kormányozni? A hajó léte megelőzi a kormányost. Az egalitárius politikai viszonyok elsődlegesen nemcsak az uralmi viszonyokhoz képest, hanem ahhoz a döntési szituációhoz képest is, ami egy vagy több embernek adódik a kormányzás során, illetve ahhoz a közösségi döntési szituációhoz képest is, amikor egy alkalmi többség felülkerekedik egy kisebbségen. Mindezt azért, mert ez az egalitárius viszonyrendszer a bármilyen más politikai tevékenységet megelőző politikai közösség.

Nem a jó kormányos természete lesz a döntő kérdés a közösség létét illetően, hanem az egymáshoz kapcsolódó pallók sokasága. Ebben az esetben tehát a harmónia egyenlő elrendeződés, egyenlő jelenlét és egyenlő jelentőség. Az *elemek* konstituálják az egészet, nem pedig valamely kormányzó léte. Minden egyéb, így az egésznek a kormányzása is csak onnantól fogva nyer jelentést, továbbá addig marad fenn, amíg ez az egész maga létezik és képes a fennmaradásra. Ez nem pusztán csak a politikai közösség mint olyan meghatározása, hanem annak további kvalifikációja: az egalitárius – vagy demokratikus – politikai közösség.

A harmónia ezen a ponton úgy mutatkozik meg, mintha egy demokratikus vagy demokratizálódó poliszról lenne szó. A harmónia volna tehát a kérdés kerete, és a hajó értékelhető lenne úgy is, mint egy demokratikus politikai közösség metaforája. A demokratikus politikai közösségek formálódásában az egyenlőség, az egyenlő részesedés kulcsfontosságú. Ezt az egyenlőségkonceptiót azonban eszmetörténeti szempontból nem a harmónia, hanem az egalitárius *isonomia* fedi le, az adott körön belül élvezett egyenlőség maximumfogalma, a polgárok radikális egyenlőségének átfogó gondolata. Ezért a demokrácia előfogalma is.¹¹⁹ De nemcsak ez az egyenlőség-fogalom állt az ókori polisz polgárainak rendelkezésére, hanem még egy fél tucat,¹²⁰ ami figyelemre méltó különbséget mutat a jelennel, és a jelen politikai gondolkodás valós lehetőségeivel. Egyben azt is sugallja, hogy az egalitárius igény és tapasztalat nemcsak időben előzi meg a demokratikus gondolkodást, hanem a feltétele annak.

Érdemes felidézni az egyenlőségfogalom sokrétűségét. Ide tartozik az *isonomia* maga, de a legalább olyan hangsúlyos *iszégoria*, vagyis a szabad felszólalás és az ügyekhez való hozzászólás szabadsága, amelyhez hozzáértődik az ügyek-

¹¹⁹ Lásd VLASTOS: „Isonomia”, 337–339, és kül. 347; lásd Christian MEIER: „Bevezetés: Ókori alapok”, in *A demokrácia* (fordította Telegdi Csetri Áron, Balogh Brigitta), szerk. Otto BRUNNER, Werner KONZE, Reinhart KOSELLECK, Józsoveg, Budapest, 1999,

¹²⁰ Paul CARTLEDGE: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2009, 8–9.

ben, a politikában való részvétel szabadsága, maximális értelemben mind a kiterjedtségét, mind az intenzitását illetően. További egyenlőségfogalom az *iszokratia* és a szolóni eredetű *iszomoiria* is, melyek *iszo-* előtagja mind az egyenlőségre utal.¹²¹ De létezett még egy relatív és egy abszolút egyenlőségfogalom is. A hasonlók egyenlősége Spártában, ami arisztokratikus egyenlőségeszmény és alapja az egymáshoz való hasonlóság, és a katonai életformából származik.¹²² E relatív egyenlőséggel szemben értelmezhető egy másik, abszolút és demokratikus egyenlőségfogalom, melyből levezethető volt az *iszégoria*, míg a pusztán katonai életformán alapuló hasonlók közti egyenlőségből nem.¹²³

A mi számunkra mindez azért fontos, mert harmónia mint a létezés kerete és egyenlőség mint az emberek közti viszony, mely az előbbit konstituálja, mindenekelőtt az *emberi* komponens jelentőségére mutat rá. Arra, hogy a politikai élet, s a politika szempontjából – legyen az ellentétek harcaként vagy együttélésként meghatározva – az *emberek sokasága* a konstitutív. Politikai élet csak akkor lehetséges, ameddig az *emberi* jelen van a világban. Tudunk érvelni amellett, hogy az egyenlőségfogalmak eme robbanása jele és katalizálója annak a folyamatnak, melynek során az emberek sokasága mint politikailag releváns tényező megjelenik a politika színterén. A sokaság jelenlévővé válik a teremtet világ színterein, megmutatja magát a hajóépítés, a zene és a kozmosz harmóniafogalma mögött, de egy különleges helyen is, a szakralitás terében: a templomok oszlopaiként. Ez egy figyelemre méltó kapcsolat, metaforikája pedig elgondolkodtató (jórészt prefilozofikus formájú, és a prótagoraszi kérdésre, hogy „mítoszt mondjak, vagy logoszt?”, lényegében csak úgy lehet válaszolni, hogy mítoszt).

Az oszlopok metaforikájában az emberi tényező mint jelenlévő sokaság, valamint a hatalmi tér kapcsolódik össze. A kis-ázsiai templomépítészetben az oszlopok a templom *belsejéből* kikerülnek a templom *köré*, például a szamoszi Héraiont többször is átépítik, és kívülről mind több és több oszlopot csatolnak hozzá. Rövid idő alatt az oszlopsorok megduplázódnak; és tudjuk, hogy az oszlopok a képzeletben az emberekre utalnak.¹²⁴ A templom az istenek lakhelye, a szakralitás és a hatalom, vagy a hagyomány és a kultuszok védett tere. Az emberek ezt a teret állják körül; az ember, pontosabban az emberek sokasága

¹²¹ Lásd Josiah OBER: „The original meaning of democracy: Capacity to do things, not majority rule”, *Constellations*, Vol. 15. No. 1., 2008, 3–9; VLASTOS: „Isonomia”, 1953.

¹²² *Homoiotész vs iszotész*; mindemellett a spártai *rhétrában* (jóslat formájú „alkotmányban”) együtt fordul elő először együtt a *kratosz* és a *démosz* (*damosz*). Lásd RAAFLAUB, WALLACE: „»People’s Power« and egalitarian trends in archaic Greece”, 2007.

¹²³ Kurt A. RAAFLAUB: „The breakthrough of démokratia in mid-fifth-century Athens”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, 144.

¹²⁴ A templomépítészet és az emberi kapcsolatot I. K. MCEWEN idézett munkája alapján elemzem (1993). Ő hivatkozik az oszlop mint az ember metaforája kapcsán Vitruviusra.

(a szamoszi templom esetében több, mint száz metaforikus ember) a templomok rendjének középponti helye körül válik láthatóvá. A középpontiság e helyén, a hatalom tulajdonképpeni helyéből végül, mint a polisz szívéből, a politika középponti tere is kiformalódik. E középponti tér az emberek összegyűlésének a helye, amely őket *iszonómként* helyezi a világba és az *iszégoria* lehetőségét nyújtja; azt a körülállt teret hozva létre, ami a beszéd és szabad vita lehetőségét teremti meg. Ahogyan az oszlopok, úgy az emberek is egymástól egyenlő távolságra állnak egymásról, és egyetlen rendet alkotnak: preformálják azt a világot, amelyben az emberek sokaságán alapuló demokratikus városállamok kiformalódnak.¹²⁵ Történeti szempontból a jelenség összefügg azzal, hogy a tapasztalati világ mozgásba lendül: az istenektől kezdve a hajókig minden mozog (előfordul, hogy az isteneket az alapzatukhoz láncolják, hogy ne távozhassanak el), és mozognak a városok is, ahogyan az emberi világ összegésze maga.¹²⁶ De a világ állandó mozgásával nem pusztán csak az bukkan a felszínre, hogy az emberek egyszerűen csak *vannak* ebben a világban, hanem az is, hogy valós *létezők*, jelentük jelentőséggel bír a világ létének egésze szempontjából. Az emberi belép a politikaiba, a sokaság politikai lesz, sőt, valójában több történik: a politikai által jön létre, hogy ez a belépés megtörténik.

Feszültség és rend

Ha ez a rend: az emberek sokasága, és az emberek egyenlő távolsága egymástól, továbbá az a fajta részesedésük, ami egyenlően rendezi el őket, akkor felmerülhet egy további kérdés is; az, hogy mit jelent a különbözőség ebben a rendben. Felidézve a polisz összetettségére vonatkozó arisztotelészi érvet, a politikai közösség rendje végeredményben kompozíció, és ez a *sokféleség* összegyűlése is, nem pusztán csak *sok* emberé. A *sok* ugyanis csak mennyiségi jellemző, a *sokféleség* viszont minőségi, mert minőségi különbségekre utal. A *sokaság* fogalma talán az, ami leginkább képes átfogni a kettőt, ez a különbözők összegyűlése, az agora kavargása.

Az ókorban többen is amellet foglaltak állást, hogy a közösségteremtő (és vágyott) harmónia, miközben a létezés totalitásának dinamikusságán alapul, egyúttal soha nem végződhet abban, hogy az egyes elemek közül végül *egyetlen* kiemelkedik és uralni kezdi az egész mezőt.¹²⁷ Az i. e. 6. század végén élt or-

¹²⁵ Vö. MCEWEN: *i. m.*, 119.

¹²⁶ *Uo.*, 98–104.

¹²⁷ Ez később hellenisztikus toposzá lett, a polisz kompozíciós karakterével együtt, és a püthagóreus irodalomban is jelen van (Bugár M. István 50. jegyzete a pszeudo-arisztotelészi *A világrénd* 5. fejezetéhez: PSZEUDO-ARISZTOTELESZ: „A világrénd” (fordította Bugár M. István), in *Arisztotelész: Az égbolt. A világrénd*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009, 175–208).

vos és természetfilozófus, Alkmaion szerint a test egészsége az ellentétes erők egyensúlyában áll, és az ideális állapotra az iszonómia egyenlőségfogalmát használja: „az erők egyenlősége (*iszonomiája*) tartja fenn az egészséget, de a monarchia köztük betegséget eredményez.”¹²⁸ Az Egész, az egészséges egész (a minden értelemben teljes és természetes) ellentétekből, erőkből és ellenerekből áll, de ezeknek ki kell egyenlíteniük egymást, és semelyik sem kerekedhet felül. Az egymással küzdő elemek iszonómok, azaz – politikai értelemben is – egyenlők. Az egyik elem felülkerekedése monarchia, az egyetlen uralma, és betegséget okoz. Más szavakkal szólva, a világ ellentétekből áll, de ha ezek nem egyenlők, akkor az egész is megromlik, végül pedig megsemmisül.

Hérakleitosz azonban jóval radikálisabban ragadja meg az erők és ellenerekek mozgását a világban, amikor ezt írja: „mindenek atyja a háború, és mindenek királya a háború.”¹²⁹ Bármilyen háború vagy küzdelem előfeltétele az összecsapást megalapozó különbségek létezése. Következésképpen a világ nem lehet homogén; különbségek vannak benne. E különbségek egyenértékűek, mert egyenértékűségük a feltétele annak, hogy az összeütközés megtörténhessen, és nem pusztán egyedi vagy kivételes aktusként, hanem állandóan megtörténőként, ami a létezés egészére érvényes. Ez akkor teljesül, ha az elemek valóságosan találkoznak, vagyis ha valós ellentétet képeznek ugyanazon renden belül. Másrészt ezek az ütközések soha nem lehetnek olyan jellegűek, hogy végérvényesen megsemmisítsék a másikat, mert ekkor nem volna biztosítható a harc folyamatossága. Mindkét feltétel, a *találkozás* és a *küzdelem kiegyenlítődése* azt írja körül, amit a kozmosznak lehet nevezni.

A kiegyenlítődések automatizmusával szemben itt az igazságosság pusztán csak önmaga által *nem* képes kikövetelni tulajdon maga ellentétéből (az igazságtalanságból) önmaga érvényesülését (az igazságosságot) a dolgokon átvonulva (a kozmosz rendjében, elemei viszonyrendszerének megbolygatásával és újrarendezésével), hogy aztán azonossá váljon a kozmosz rendjével. A különbségek összeütközéséből előálló küzdelem az, ami létrehozza a kozmosz struktúráját, a rendet, vagy a létezés keretét. A különbség elsődleges az azonossághoz képest. Az ütközés – a harc, a háború, a viszály – a rend maga.

Ezen a ponton a további magyarázatadáshoz Hérakleitosz egyik legismertebb példázatához fordulok. Ennek a legfontosabb gondolata az, hogy az előző feltételek mellett a világ összetartva marad. Az íjról szóló töredék így szól: „Nem értik, a viszálykodó hogyan van egyetértésben önmagával; ellenfeszülő összeköttetés (harmónia), amilyen az íjé és a lüráé”¹³⁰ A szöveg kulcscategó-

¹²⁸ Alkmaion DK 4. fr. FREEMAN: *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, 1948 és Carl HUFFMAN: „Alcmeon of Croton”, in *Encyclopedia of Philosophy*. 1., ed. Donald M. Borchert, Thomson – Gale, Detroit, 2006², 104–105 alapján.

¹²⁹ Hérakleitosz 53. töredék, részlet.

¹³⁰ Hérakleitosz 51. töredék. KIRK, RAVEN, SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, 1998 magyar kiadásának fordítása.

riái a vizzálykodás és az összeköttetés (összeillés), vagyis a konfliktus és a harmónia. A szöveg olyan dologról beszél, amely meghasonlott, és mégis egyetértés jellemzi, valamint valamiről még (az én interpretációmban egy folyamatról), amely a kettő közötti kapcsolatot biztosítja. Az összeillés, a harmónia az, ami megtörténik ebben a viszonyban, és ez visszatérést, visszahúzódot, visszacsapódást, összességében kiegyenlítődot jelent. Az erő és ellenerő dinamikus képzetét idézi fel, amely viszont csak az által válhat elgondolhatóvá, ha létezik az, *amin* ez az elinduló és visszatérő mozgás végbemehet.¹³¹

Az íj két vége között feszültség van. Az íj önmagában feszültség, ami viszont nem létezhetne a húr nélkül, ahogyan a húr sem az íj íve nélkül. Egy íjat mindenekelőtt a feszülés stabilizálása hoz létre, vagyis egy hajlékony rúd végeinek összekötése és fixálása.¹³² A feszültség itt jön létre, ez is engedi ki, vertikális struktúrájával ellentétes irányú mozgásként. E rend mozgásba lendítéséhez azonban szükséges a cselekvő (akiről a héraikleitoszi modell már nem beszél), és ő az, aki megbolygatja az íjba írt feszültséget; de az íj feszültségét *éppen ezért*, a megbolygatásért, a mozgásba hozásért alkották meg. Az ellentétek összhangba hozása vagy működésbe léptetése tehát egy radikálisan temporális mozzanat. Kahn ezt írja: „Az ellentétes erők »egy[ség]ként beszélnek«, amikor a nyílvesző kiröpül.”¹³³ Az ellentétek egy axis létét feltételezik, egy axis pedig már rendszer. Van valami, ami a különbségeket, a mozgást összekapcsolja, és ezt kell feltételezni általában a létező kapcsán is.

A politikai közösség értelmezése során mindez azért lehet fontos, mert rámutat arra, hogy egyetlen különbség sem létezik pusztán önmagában, és az, ami a különbségeket összeköti, egyben a rendet is megteremti. E rend nem örökkön ugyanaz (magát a feszültségmező létét leszámítva), mert változhat, ráadásul önmagában sem nem helyes, sem nem helytelen, csak számot ad az őt konstituáló elemekről. Valójában a konfliktus disztributálja a minőségeket (Héraikleitosznál a háború dönti el, ki lesz király és ki koldus), és e konfliktus által jönnek létre a térben azok a konkrét helyek, ahol az elemek elrendeződhetnek. A konfliktus ezzel a kozmosz formáját is megadja, ideértve az ebből a látószögből vett hozzátartozó határokat is. E politikai kozmosz leírható úgy,

¹³¹ A kritikai irodalom szerint ezek némiképp bizonytalan példák (vö. KAHN: *The Art and Thought of Heraclitus*, 195–196). A püthagóreus felfogásban, de Platónnál és Arisztotelésznél is a zene-metaphora a meghatározó, különösen a helyes politikai rend értelmezésében, és ez nem véletlen. Kahn is ezt tartja hangsúlyosabbnak (vö. még Charles H. KAHN: *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing, Indianapolis – Cambridge, 2001, 37). – A *harmonie* jelentéstartalmában mindkét héraikleitoszi metaphora jelen van: összekapcsolás és hangolás; Apollón a közös pont (lásd KAHN: *i. m.*, p. 37; 27. lábjegyzet).

¹³² Lásd még KIRK, RAVEN, SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, 287–288.

¹³³ KAHN: *The Art and Thought of Heraclitus*, 198–199.

hogy nem egy elem, hanem kettő vagy több konfrontációjából áll.¹³⁴ A küzdelem döntő jelentőségű, hiszen abban nemcsak az dől el, hogy kinek mi jár, hanem egyben a konfrontáció pontjainak a módosítására is alkalmas. Képes felülírni azokat a közös arkhimédészi pontokat, ahol a politikai világalkotók különbségei megmutatkoznak.¹³⁵

A következmény az, hogy a rendezettség nem egyszerűen egzisztál, hanem folyamatosan mozog és változik. Az elemek harca kényes egyensúly, amelyet minden bizonnyal nehéz fenntartani. Metaforikusan, ha egy csónak egyik végébe hatalmas súlyt helyeznek, a másikba pedig keveset, a csónak felborul, így senki nem fog hajózni. Az egyensúly, illetve az, ami az egyenlő részesedés biztosítója, nem az idő, a sors, az elrendelés, hanem az elemek közötti küzdelem. A harcnak viszont mindig lehetősége egy olyan győzelem, ami egyszerűen csak megsemmisít. E kondíciók között csak akkor értelmezhető az egyensúly vagy harmónia, ha a cselekvők előzetesen – vagy a folyamat közben – elfogadták, hogy van egyfajta rend, ami meghatározza a küzdelem jellegét. Hasonló a helyzet az agón és demokrácia viszonyában. A politikai másik ellenfél (*adversary*), nem ellenség (*enemy*), annak ellenére sem, hogy a felek nem rendelkeznek közös alappal, a köztük lévő különbségek pedig nem számolhatók fel; a másikat legitim módon elismerték mint ellenfelet, írja több helyütt Mouffe.¹³⁶

Noha Hérakleitosz szerint az igazságot a harc osztja szét a világban, ez a nézőpont erkölcsi szempontból megkérdőjelezhető, hiszen nem tesz különbséget harc és harc között: nincs jobb vagy rosszabb, nincs erkölcsileg alávaló és

¹³⁴ Nagyon illusztratív, ezért érdemes idézni SZABÓ Lőrincet („Kortársak”, *Nyugat*, 1932, 3. szám): „Irigység s szeretet küzdött sirva bennünk; / s gyötörtük egymást szomorú / testvérharcban, (amely sokszor ma is olyan már, / mint egy szinpadai háború); / irigység s szeretet küzködött sirva bennünk / s kapocs volt még az is, hogy ellenség lehettünk. (...) // Még husz év, tiz, talán harminc, esetleg ötven; / s tetszik, nem tetszik, látni kell: / ellenségünkkel is közösebb sors köt össze, / mint azután majd bárkivel. / Még husz év, tiz, talán harminc, esetleg ötven; / – Béke, mért vagy csak a halottaké a földben!”

¹³⁵ Minden, ami újra akarja írni a rendet, aktív cselekvés. A paradigma Szolón, aki a nemlétező „harmadik pozíció” helyét igyekezik stabilizálni, lásd ARISZTOTELÉSZ: *Az athéni állam* 12.5, 12.1, 12.4-et. A *nomosz* jelentheti azt, hogy „szétosztás” és azt, hogy „törvény” (VLASTOS: „Isonomia”, 347–348). Amennyiben szétosztásról van szó, akkor azt jelenti, hogy átrendezni, új helyre tenni: határköveket és/vagy politikai részvételt biztosító státuszokat a poliszon belül. Mindezzel a mérce *dinamikusságára* próbálok rámutatni; arra, hogy a határként-állás köztessége szétosztást és újrarendezést jelent vagy alapoz meg (lásd Hans-Joachim GEHRKE: „The figure of Solon in *Athénaión Politeia*”, in *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, eds. Josine H. BLOK, André P. M. H. LARDINOIS, Brill, Leiden – Boston, 2006, 278–279). Vagyis a mérce nemlétező középonti pozíciója már eleve és mindig *politikai cselekvés*.

¹³⁶ MOUFFE: *On the Political*, 2005; „A politika és a politikai”, 2011.

elfogadható.¹³⁷ Héراكleitosz, ahogyan Kahn kiemeli, a viszálykodás és a háború fogalmai alá rendeli az igazságosságot; a sors az, hogy a – véres értelemben vett, nem annyira ésszel, hanem erővel vívott – Háború mindenütt ott van, vagyis aki egyszer gyilkol, azt másszor meggyilkolják. Ez a sors nem egyszer, nem másszor, hanem *mindig* létezik. Nem *kairosz*, a halálos megsebzés pontja és időpillanata, amely vagy adódik, vagy sem. A háború a létezés állandó vonása. A világ rendje a különbözőzés és a konfliktus, bár egyetlen konfliktus sem képes arra, hogy kiléptessen a kozmikus rendből: „a természet nem lépheti át saját mércéit.” A konfliktus morális megkülönböztetései azonban nincsen helye a héراكleitoszi modellben.¹³⁸

Az egalitárius modellalapok válasza egyszerű, és etikailag is biztosabb talajon áll, ezért is lehetnek fontosak. Egyenlő eloszlást írnak elő, ami általában a létezésre és a létben való megmutatkozásra irányul. Politikai terminusokkal élve a politikai életben való megjelenés, részvétel, beleszólás, döntés és bennmaradás egyetemes és egyenlő lehetőségét alapozzák meg. Ennek a demokráciának a jellemzője az, hogy az igazságosság kritériumát a létezésben való egyenlő részesedés jelenti. A politikai közösség nem az erő nagyságán vagy a számszerű többségen, hanem az igazságosságon alapul, az igazságosság pedig a legemlékezőbb értelemben vett részesülés a létezés totalitásából.

Héراكleitosz meglehetősen pesszimista azt illetően, hogy ez az állapot magától létrejöhet, és nem is gondolja, hogy változatlan volna. Ahogyan ő szemléli a világot, az szakadatlan küzdelem, ami a politikai közösség életére szintén jellemző. A kérdés a világ létezése a küzdelem folyamatos állapotában, mindenekelőtt azoknak az erőknél a fennmaradása, amelyek biztosítják a küzdelmet megalapozó különbségek folyamatos újratermelődését. Hogyan lehet képes a fennmaradásra a rend, ha a rendre voksolunk, és hogyan képes a fennmaradásra az emberi különeműség, ha az emberi különeműségre, és hogyan képesek egymást kölcsönösen lehetővé tenni: hogyan képes a különeműségek rendje a létezésre?

A politikai létezés feltétele a konfliktus és az azt megalapozó különbség, a konfliktusok kiiktatódásának pedig valós tétje van, és ez a világ maga. Az a harc, ami felszámolja a másikat, a világot számolja fel, az a feszültség azonban, ami egyik és másik fél között húzódik, a versengés által magát a politikai

¹³⁷ Ezt írja: „Rá kell ismerni, hogy ami mindenben közös, az a háború; a viszálykodás (*Erisz*) az igazságosság (*Diké*) maga, és hogy minden dolog oka és sorsa a harc.” Az utolsó tagmondatot KIRK, RAVEN: *The Presocratic Philosophers*, 195, és KAHN: *The Art and Thought of Heraclitus*, 67 eltérően érti és fordítja; átiratom alapja a Kirk–Raven-féle angol változat.

¹³⁸ KAHN: *i. m.*, 206.

világ dinamikáját hozza létre.¹³⁹ Kirk és Raven írja: „Hérakleitosz rámutat, hogy ha a harc – azaz az ellentétes szubsztanciák egymásra gyakorolt hatása és ellenhatása – megszűnnék, akkor az ellentétek összes küzdelmének győztese állandó uralomra tette szert, és a világ mint olyan megsemmisülne.”¹⁴⁰ Ha nem léteznek különbségek, amelyek egymással ütköznek, akkor nem létezik világ sem. Az ellentétek egymást ellensúlyozzák, mozgásban vannak, és nem lépnek ki a kozmikus rendből,¹⁴¹ ám ennek az a feltétele, hogy ne szűnjön meg sem egyik, sem másik. Ha ez rend felborul, akkor a kettő közötti viszony – a harmónia – nem lesz már a kozmosz alapja. Nem lesz kozmosz sem: lesz valami, ami mindent elborít és ural, de az nem a különbség, hanem a totális azonosság lesz. A különbözőség és a küzdelem nem a perspektívák összebékítéséről szól, de nem is arról, hogy azok pusztítóan konfrontálódnának egymással.

A politikai közösségek értelmezése szempontjából ez utóbbiak jelentősége az, hogy a létezés dinamikáját akkor lehetséges kirajzolni, s akkor lehetséges helyet kapni benne, ha a különbségek nem csak léteznek, hanem el is vannak ismerve. A küzdelem maga elismert, a felek közötti viszony normálállapota a feszültség. Ha egyetlenegy elem felülkerekedik mindegyiken, akkor e politikai közösség feltételei felszámolódnak. Másként szólva harmónia soha nem lehetséges úgy, ha egyetlen mozzanatot állítunk a középpontba, és hagyjuk, hogy mindent eluraljon. Ahhoz, hogy egy elem vagy egy tulajdonság *mint különböző* létezhesen, szükséges a másik mint különböző vagy eltérő jelenléte. Ez azt jelenti, hogy az emberek azért lehetnek alkalmasak a politikai közösség megalakítására, mert nem egyformák. De mert egyenlőségük nem automatikusan áll elő, ezért a közöttük lévő egyenlőséget is teremteniük kell.

Hérakleitosz alapján, ami egyenlően eloszlik a világban, az nem a létezéshez való egyenlő jog, hanem a harcban való részvétel egyenlő joga. Ebből következik, hogy az emberek nem azért lehetnek egyenlők, mert egyenlő jogosultságuk van a létezésben való megjelenésre, hanem azért, mert egyenlő joguk van a harcra annak érdekében, hogy beküzdhesék magukat a létezésbe. Az emberek közötti különbségek előlegezik azoknak az ellenerőknek a létrejövését, amelyek alkalmasak rá, hogy megakadályozzák egyetlen ember vagy mozzanat felülkerekedését. Ezzel biztosítják a világ létezését és folyamatos változásban tartják.

¹³⁹ Lásd még Nietzsche-t (a homéroszi agón, illetve Hérakleitosz értelmezése): Friedrich NIETZSCHE: „A filozófia a görögök tragikus korszakában” (fordította Molnár Anna), in Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, szerk. TATÁR György, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998, 51–148; Friedrich NIETZSCHE: „A homéroszi versengés” (fordította Molnár Anna), in *uo.*, 37–49.

¹⁴⁰ KIRK, RAVEN, SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, 290.

¹⁴¹ „[E]gyikük sem képes többre, mint bármelyik más.” PSZEUDO-ARISZTOTELÉSZ: *A világrénd* 396b–397a.

Ez a rendkívül dinamikus karakter lényegében a klasszikus természet, a *phüszisz* sajátossága, és meglehetősen közel áll az immár teljesen politikai értelemben vett hatalom egyfajta jellegzetes felfogásához, mely szerint az természete szerint parttalan és növekvő. A küzdelem vagy harc teljesen egyértelműen kettős arcú: ami a világot létrehozta, képes arra, hogy fel is bomlassza azt. Ezért szükséges feltételezni azt, hogy létezik egy olyan rend, ami határt szab vagy mértéket ad a létezők harcához. Ez az emberi világ kapcsán már régóta a politikai közösség (*polis*) körülhatároltsága. A politikai közösségben különbséget kell tenni a harc nemei között, és aközött, hogy mi az igazságos és az igazságtalan – és az igazságos és az igazságtalan közötti különbség nem attól függ, hogy ki az erősebb, hogy ki győzött a küzdelemben, vagyis az igazság(osság) nincs alávetve a hatalom természetes rendjének. Az igazság(osság) nem a *phüszisz*, hanem a *nomosz* (szó szerint: rend, törvény, szokás), a közösségi világ tartományába illeszkedik. Azt az igényt, ami ezt a speciális közösséget konstituálja, és amit az jellemez, hogy az emberek részesevé a politikai létből egyenlő, végeredményben nem írhatja felül az, hogy eredendően nem egyenlők, következésképpen harcra számíthatnak. Nem-azonosságuk az alapja a politikai társulásnak magának, és nem-azonosságuk hozza létre benne a politikai dinamikáját, egyenlőségük pedig azt a jelenlétet biztosítja, ami feltétlenül szükséges a létben való megmutatkozáshoz, egy olyan megmutatkozáshoz, ami nem felülírja a rendet és nem megsemmisíti törekvéseivel és harcaival a kozmoszt, a politikai közösséget, hanem létrehozta azt. Következésképpen az egalitárius előfeltevések továbbra is érvényesek. A két modell közötti viszony nem ellentét, hanem feszültség: a válaszok soha nem lehetnek végérvényesek, de mégis minduntalan válaszokat kell adni.

MÁSODIK RÉSZ
A POLITIKAI KÖZÖSSÉG HATÁRAI

V. fejezet

A hatalom fogalmai

Határdefiníciók és politikai közösség

Egy dolog identitásának a meghatározásához, vagyis annak megragadásához, hogy mi a dolog maga, rendelkezésre áll a határdefiníció módszere.¹⁴² E logika kiindulópontja, hogy a határ mindig elválaszt egy adott területet egy másiktól, ideértve azt a területet is, aminek a meghatározására kíváncsiak vagyunk, és amire a tulajdonképpeni kérdés irányul, és amit a másiktól való különbözősén keresztül definiálunk. A határ nemcsak elválaszt, hanem össze is köt; ahogyan nem valódi ellentét az sem, amelynek a pólusai nem egyazon tengelyen fekszenek. Következésképpen két terület elválaszthatóságához szükséges a kettő közötti kapcsolat, a különbözőséget lehetővé tevő közös pont, illetve átfogó értelemben az a tér, ahol a különbségek összekapcsolódhatnak, mint amilyen lehetőséget a politika vagy a tragédia tere nyújt. Egymástól különböző elemek viszonya lehet semleges, de nem-semleges is, azaz lehetnek összetartozó ellentétek, aminek a legradikálisabb formája a kizáró ellentét, például a schmitti formula, melynek metaforikus leírása a bot annak két végével.

A határvonás és megkülönböztetés logikája azonban nem szükségszerűen ölti kizáró ellentét formáját. A politika értelmezésénél viszont mégis ez a meghatározó, mivel a politikai fogalmak ellenfogalmak, vagyis a nyelv politikai logikája kiköveteli azt, hogy a dolgok „fejszével legyenek elválasztva egymás

¹⁴² A határdefiníció általános metódus, noha az egyes kortárs politikaelméletek az ellentéteket különbözőképpen fogják fel. Példa Schmitt (kizáró ellentétek); az essexi diszkurzívok Laclauval az élen (a határvonás és megkülönböztetés a politika általános logikája); Szabó Márton már idézett munkáiban (a schmitti politikai formula lényege a megkülönböztetés maga). Platón kapcsán is felbukkan az elhatárolás-logika (*horizein* mint elhatárolás, megkülönböztetés; *horosz* mint határkő), lásd STEIGER Kornél: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2010, 226. A pólusok összeköttetésének tézise a preszókratikus gondolkodóknál fordul elő gyakran, a kizáró ellentétek kapcsolatára Hérakleitosznál, lásd KIRK, RAVEN: *The Presocratic Philosophers*, 38.; Prótágorasz is érvel olyan módon a róla elnevezett dialógusban, hogy ha megállapítható, hogy valami különbözik valami mástól, abból nem következik szükségszerűen az is, hogy ellentétben áll vele. A fragmentumok és a platóni dialógusok alapján érdekes módon ez a gondolkodásmód inkább Prodikoszra lehetett jellemző.

tól”,¹⁴³ és a politikai filozófia fogalmai is javarészt a politikai nyelvből származnak. Ezek a nagyon erős megkülönböztetések néha indokoltak, néha nem, vagyis a politika meghatározása kizáró ellentét formájában legitim, de nem univerzális érvényű definíciós mód. A határdefiníciós gondolkodásnak éppen ezért lehet egy második mozzanata is, ami a kizáró definíció radikális következményeit semlegesíti. Tény, hogy ebben az esetben nem úgy gondolkodunk a politikáról, hogy az határvonások és megkülönböztetések komplex rendszerre, egy világ, amelyben csak megkülönböztetés van, és a kizáró határvonás csak egy aleset. Ehelyett két fázisra osztom a definíciót, és ez kétségkívül a politikai közösség analitikus definíciója, nem pedig a politika empirikus leírása. E gondolkodási folyamatot úgy írnám le, hogy előbb megjelöljük azt, amitől *megkülönböztetjük* a dolgot, majd rátérünk azokra a szempontokra, amelyek alapján a *dologról* beszélhetünk a dolog tulajdonságaiból kiindulva. Tehát egy dolog identitását meghatározhatjuk annak alapján, amitől az különbözik, és úgy is, hogy autonóm, a dologra szubsztantíve irányuló szempontokat igyekszünk felvetni.

A határkijelölő definícióval itt a *politikai közösség* fogalmát kívánom megragadni. Ez az egész rész a politikai közösséget ebből az *átmeneti* látószögéből figyeli meg, azaz még nem, illetve alkalmanként kérdez rá szubsztantív módon a politikai közösségre. A határdefiníálás során követem azt a mintázatot, amely a klasszikus polisz mástól való megkülönböztetéseit is jellemezte. Ebben a kontextusban beszélek a hatalomról, mert úgy vélem, az egyik döntő megkülönböztetés e definícióban az, hogy a polisz az, ami képes határt szabni a hatalom parttalanságának, vagy más megközelítésben, keretet, ezzel formát ad neki. Ebben a definíciós mozzanatban a hatalom azért fontos, mert fogalmilag összeköti a határ két oldalát: a politikán kívülit a politikaival. E metódus, szemben a politizálódás és depolitizálódás temporális szerkezetével, valójában térbeli metaforikát működtet. Olyan térképet nyújt, amelyben elválasztódik egymástól a politikai a nem-politikaitól, és ahol a nem-politikai leginkább a *phüszisszel* írható le, szituációja pedig a korábban peremfenoménnek mutatkozott háború – de a politikait itt már inkább a hatalom jellemzi, nem a *phüszisz*, szituációja pedig az együtt-politizálás, a politikai közösségen belüli politikai cselekvő lét.

E koncepció kidolgozása együtt jár különböző fogalmak egybecsúztatásával. A „hatalom fogalmai” valóban többes számban értendők, és aligha hihető, hogy találnánk a klasszikus demokrácia idejéből olyan hatalomfogalmat, amely ennyire egységes volna. Mégis úgy vélem, hasznos lehet a hatalmon keresztül értelmezni a politikai közösséget, pontosan azért, mert a megkülönböztetést lehetővé tevő összekapcsolást lehet megragadni vele. Ez tehát nem a hatalom elmelete, hanem a poliszé.

¹⁴³ A kizáró ellentétek egyetemességének tagadására (fejsze-metafora), *Anaxagórasz*, fr. 8., in KIRK, RAVEN: *uo*.

A politikai közösség fogalma felé lépegetve az első kérdés az, hogy az mitől különbözik. Általános tapasztalat az, hogy a *háború* és a *béke* szembenállása meghatározó jelentőségű a politikában, ami azt sugallja, hogy a politikai közösség meghatározásakor a háború lehetősége a döntő szempont, valamint hogy a politikai közösségre a *béke* a leginkább jellemző, ami tehát kizárta a háború lehetőségét. Noha a politikai közösséget valóban megkülönbözteti az, hogy nem a háború teréhez tartozik, de legalább ennyire jellemzi az is, hogy milyen típusú hatalom jelenhet meg a terében: parttalan vagy korlátozott.

A parttalan hatalom a háborús viszonylatokon keresztül mutatódik fel a legerősebben, a korlátozott hatalom a politikai közösségben. Ez a megfogalmazás lehetővé teszi azt, hogy együttesen értelmezhető legyen a politikai közösség és a hatalom. Fontos azonban egy előzetes korlátozással élni. A háború kizárása nem jelenti azt, hogy a polisz és a béke közé egyenlőségjelet tennénk. Másként szólva a polisz/poliszközi tér, valamint a béke/háború opozíciói nem fedik le szimmetrikusan egymást. A béke feltételszerepet tölt be a polisz létezését illetően, mivel fennállása azt jelenti, hogy a polisz nem oszlik meg egy polgárháborús konfliktusban, vagy nem áll olyan konfliktusban, amely a politika normálállapotává a határhelyzetiséget változtatta. De a politikai közösség nem írható le a békével szubsztantívan és univerzálisan, például a totális konszenzus értelmében, vagyis olyan módon, hogy az minden különbség lehetőségét eltörölte. A béke szempontjának totalizálása oda vezetne, hogy a politikai elfedődne, és eltűnne a változás lehetősége a politikai életből.

Következésképpen tovább kell differenciálni a hasonlók között. Az én következtetésem az, hogy nem a béke, hanem az *élet* az a fogalom, amivel a puszta túléléshez képest a politikai közösség jelentése elnyerheti a benne lehetőségként lévő többletet. Az élet a polisz otthonosságára, belakottságára utal, és továbbmutat egy olyan lehetőség felé, amely az embert *tevékeny* lényként ragadja meg, s ez az aktivitás mind a politikai életre, mind az általában vett életre vonatkozik. Ebben az értelmezésben az emberi kapcsolatok közös világot teremtő ereje válik különösen hangsúlyossá. Mindehhez még egy további, a politikai közösségre vonatkozó minőséget lehet megjelölni. Az emberi világ nem statikus világ, és nem is minimálközösség, amely a puszta túlélésre van berendezkedve és az élet feltételeinek egyszerű biztosítására. De nem is a valami mássá való átalakulás, az identikusság elvesztése értelmében változik. A közös világ dinamikusságának van egy olyan értelme, amely szerint az önmagára irányul, vagyis önaffirmatív, önmaga folyamatos újramegerősítésére törekszik. Ez az emberi megőrzése, a politikai fenntartására irányuló törekvés. Az ókori politikai tapasztalat reflexiói azt a lehetőséget nyújtják, hogy a politikai világot az ember-közötti viszonyok különösen intenzív és produktív világaként értelmezhesük.

Nomosz és *phüszisz*

Az ókori politikai gondolkodásban jelen volt egy megkülönböztetés, mely különösen a politikai viszonyok szofista értelmezésére volt jellemző. A megkülönböztetés egyik oldalán a *nomosz* állt, ami jogot, törvényt, rendet és konvenciót jelent, a másik oldalán pedig a *phüszisz*, aminek elsődleges jelentése természet általában véve, vagyis a világ léte mint olyan, később pedig az emberi természetre is vonatkoztatták. Az ellentétet már a klasszikus ókorban is sokféleképpen interpretálták, és ahogyan Dodds megjegyzi, attól függően, hogy milyen értelmet adunk e fogalmaknak, nagyon eltérő következtetésekhez fogunk jutni.¹⁴⁴ Én e szövegben a *nomosz* mellett fogok érvelni, vagyis ezt tekintem paradigmának, és e látószögön belül különböztetem meg a kettőt, a következőképpen.¹⁴⁵

A *nomosz* egy közösség öröklött és fennálló konvencióit jelenti, és attól függően értelmezhető kétféleképpen, hogy a *nomosz* vagy a *phüszisz* felől igazoljuk vagy cáfoljuk. Egyrészt a *nomosz* felől igazolva lehet normatív keret, ami a politikai életre utal és az emberi együttélést teszi lehetővé. Másrészt a *phüszisz* felől cáfolva lehet az emberi autonómiát korlátozó tényező, vagy más szavakkal szólva jelenthet „önkényes uralmat is, melyet saját érdekükben alakítanak ki bizonyos osztályok”, írja Dodds, minden bizonnyal az Antigoné Kreónjára is gondolva.¹⁴⁶ Már Arisztotelész is úgy olvasta, hogy Kreón a *nomosznak*, Antigoné pedig egy egyetemesen érvényes *phüszisznek*, az emberi természet követelményeinek megfelelően cselekszik. Vagyis Arisztotelész itt a *phüszisz* felől cáfolta a *nomoszt*. Csak hogy a szophoklészi rendszer más tagoltságú, és Antigonét nem a *phüszisz*, hanem az isteni *nomosz* igazolja.¹⁴⁷ A *phüszisz* ugyanis nemcsak az autonómia, hanem az erősebb akaratának igazságosságként való igazolására is alkalmas. Szophoklésznél valójában nem *nomosz* és *phüszisz*, hanem kétféle *nomosz* áll szemben, az isteni és az emberi, vagyis a polis *nomosza* és az isteni *nomosz*, és ahogyan a tragédia sugallja, a kettő összeegyeztetése nehéz, tragikus és jellegzetesen emberi feladat, méghozzá a *nomosz* politikai világában.

Egy nomikus látószögből, mint Prótagoraszé, a *nomosz* igazolható és leginkább életformát vagy életmódot jelent, méghozzá azt, amit a közösség elfogad,

¹⁴⁴ E. R. DODDS: *A görögség és az irracionalitás* (fordította Hajdu Péter), Gond-Palatinus, Budapest, 2002, 147.

¹⁴⁵ Egy ahhoz hasonló eljárással, mint amelyre Arisztotelész utal a toposzok szofista használatát illetően (Kerferd, 2003, p. 142.). Tehát *nomoszt* és *phüsziszt* két toposznak tekintem, és egymással ellentétes érveket hozok, miközben – ahogyan ki is jelentettem – a *nomoszt* kívánom igazolni.

¹⁴⁶ DODDS: *uo.*

¹⁴⁷ KERFERD: *A szofista mozgalom*, 141.

vagyis a polisz keretében értelmezett életet.¹⁴⁸ Itt megismételhető az előző *nomosz/phüszisz*-különbségtétel, mert a polisz lehet befogadó és kizáró is. Egyrésztől, noha határvonások formájában másokat kizár, ahogyan minden politikai közösség is teszi, különösen, ha azok az értékeit vagy létét fenyegetik, valójában befogad bizonyos életformákat, ami a *nomoszt* az élet kereteként jeleníti meg és igazolja. Másrésztől a polisz *nomosza* ellenkezhet az individuális autonómiával, és lehet az a nyomasztó teher, ami nem engedi érvényesülni az egyedi törekvéseket, vagy más szavakkal szólva az emberi természetből fakadó természetes igényeket. Ezen a ponton a *phüszisz*nek különösen nagy magyarázóértéke van, és immáron az emberi természetre vonatkoztatva, emancipatórikus fogalom. Ilyen jelentést hordoz az antiphóni megfogalmazás, hogy „természettől fogva valamennyien egyenlők vagyunk, barbárok és görögök egyaránt.”¹⁴⁹ Vagy Hippiászé, aki azt mondja, hogy „úgy vélem, ha törvény szerint nem is, de a természet szava szerint valamennyien egymás rokonai, hozzátartozói és polgártársai vagyunk. Hiszen a hasonló természettől fogva rokona a hasonlóknak, csak hogy a törvény, az emberek zsarnoka, sok esetben erőszakot követ el a természeten.”¹⁵⁰ A *phüszisz* az emberi-közösségi együttélés konvencionális jellegére mutat rá. Egyrészt arra, hogy a *nomosz* önmagában nem elégséges és ezért bizonytalan, másrészt, hogy gyakran ellentétes az emberek természetes (nek tartott) törekvéseivel, vagyis erkölcsi értelemben esetleges.

Ugyanakkor a *phüszisz* a *nomosz* oldaláról cáfolható is. Az előzőeknél jóval ellentmondásosabb fogalom, mivel az ember természetes törekvése nemcsak egy érvénytelen renddel szembeni érvényes lázadást, hanem az érdek és az önzés felülkerekedését is jelentheti. Ugyanakkor a nomikus látószögben nem a *phüsziszt*, csak egy másik *nomoszt* lehet szembehelyezni vele, és Antiphónt azzal lehet cáfolni, hogy ha természettől fogva egyenlők is vagyunk, akkor sem a természetben, hanem politikai közösségekben élünk (poliszokban), Hippiaszt pedig azzal, hogy nem általában véve a *nomosz*, hanem mindig csak egy adott *nomosz* zsarnokságáról van szó. A Hérodotoszi és a szofista relativizmus, mint például Prodikoszé, aki azt mondja, hogy „a dolgok aszerint jók vagy rosszak, ahogyan a használóik látják”, lényegében a *nomoszt* igazolja a *phüszisz* ellenében.¹⁵¹

A *phüsziszt* igazolja a természetes törekvések léte és az érvénytelen renddel szembeni lázadás, ahogyan az emberek természettől való egyenlőségének gondolata is, és az a feltevés, hogy a *nomosz* nem áll meg a *phüszisz* támogatása nélkül. Cáfolja viszont, hogy a természetes törekvések, mint az érdek és önzés,

¹⁴⁸ Hasonló keretben tárgyalja Kerferd is, *i. m.*, 156. skk. Kétségkívül nemcsak Prótagorasra igaz.

¹⁴⁹ DK 87 B 44, in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 63.

¹⁵⁰ *Prótagorasz* 337c, idézi KERFERD: *i. m.*, 143., az Atlantisz-kiadás fordítása alapján.

¹⁵¹ DK 84 B88, FREEMAN: *i. m.* 1948 alapján.

egyben az erősebb akarataként értett jogszerűséget is igazolhatják, mint a méloszi dialógusban. Thuküdidész, Thraszümakhosz és Kalliklész a *phüszisz* sötét oldalát mutatják be, a természetes törekvésből a mértéket átlépő *phüsziszt* és annak következményeit. Egyszerűen szólva a *phüszisz* világában az erő dönt.

A *nomosz* látószögéhez visszatérve, a *nomosz* egészen egyszerűen az a keret, ami lehetővé teszi az emberi életet, mind minimális védelmi szinten, mind többlet-értelemben, vagyis tartalmasan, pontosan a poliszra és a politikai életre vonatkoztatva. Ebben az értelemben, mint Hérodotosznál, a *nomosz* egy közösség rendje és normája, egyben az lehatároltság és keret, amelyben az él. E *nomosz* nemcsak elkülöníti az egyes közösségeket, miközben elfogadja legitim különbségeiket a *nomoszok* nagy rendjében, hanem meg is véd a hódító hatalom expanzív mozgásával szemben. A közösség *nomosza* segítségével ellenáll a hódító zsarnokok szeszélyének, és, legalább időlegesen, de feltartóztatja annak expanzióját. A *nomosz* normatív-előíró tartalmú, ezért ha a polisz nyújtotta élet keretei elégtelenek, akkor azzal szemben nem a *phüsziszt*, hanem csak egy másik *nomoszt* lehet állítani. Vitatható az is, hogy a *phüszisz* a természetes egyenlőség világa volna, a polisz pedig az egyenlőtlenségé. Pontosan fordítva: a *phüszisz* világa az eredendő egyenlőtlenség, az erőseké és a gyengéké. Egyenlővé az emberek pusztán csak a *nomosznak* köszönhetően válhatnak, bár nem szükségszerű, hogy ez megtörténjen. A polisz – legalábbis a demokratikus – elvei szerint ez az egalitárius struktúra. Más szavakkal szólva, az egyenlőség csak a poliszon belül alakulhat ki. E belépéssel azt is sugalljuk, hogy a *phüszisz* kérdése bekerült a *nomosz* világába. De ez egyben lehatárolás is; a kontroll a *nomoszhoz* tartozik, a parttalanság a *phüsziszhez*.

Ezt az általános leírást a következőkkel specifikálnám. A *phüszisz* meglehetősen közel áll a *hatalom* fogalmához. A *phüszisz* úgy írja le a világot, hogy az növekedés vagy állandó változás; alapja az erősebb és a gyengébb viszonyának a dinamikája.¹⁵² Az erősebb arra törekszik, hogy kitöltse a maga terét, és hogy még erősebb legyen. A természet az emberi természetre vetíthető, az emberi természet következményei viszont a hatalom mozgását írják le, ahogyan az Thuküdidésznél példászerűen látható. Rendelkezésünkre áll tehát ez a fajta hatalomfogalom, mely értelmezéseim kiindulópontja lesz. Ennek a hatalomnak a *természete* olyan, hogy folyton növekszik; szüksége van az erőforrásaira ahhoz, hogy egyáltalán fennmaradhasson, ezért a növekedése korlátlan.

¹⁵² *Phüszisz* és növekedés: Kerferdnél olvasható, hogy Arisztotelész megjegyzi, ha hosszan ejtjük, akkor a „növekedni” jelentésű szót kapjuk (KERFERD: *i. m.*, 2003). A *phüszisz* fogalmát kifejezetten a „növekedésre” vezeti vissza (koncepcionálisan is), William Arthur HEIDEL: „*Peri physéós: A study of the conception of nature among the pre-Socratics*”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 45. No. 4., 1910, 96. skk. A természetfogalom dinamikus, növekvő (határt eloldó). A mozgáshoz – növekvéshez – mint minden dolgok lényegéhez, lásd Paul RICOEUR: *Az élő metafora* (fordította Földes Györgyi), Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 448–452.

Ettől a ponttól fogva azonban *nomosz* és *phüszisz* már kizáró ellentét formáját ölti, ezért definíciós képessége különösen erős. A humán tér elkülönítését jelenti: a *nomosz* az egyenlők terét jelenti, a *phüszisz* az egyenlőtlenekét, ahol az egyenlők tere a politikai közösség tere, az egyenlőtleneké a *poliszok közötti* tér. Ez különösen fontos. Utóbbiban legitim az, hogy az igazság egyenlő az erősebb felülkerekedésével, ám ez egyben rendkívül erőteljes határt jelöl ki azok számára, akik a poliszban élnek és abban gondolkodnak. Ami lehetséges és legitim a polisz határán túl, az elképzelhetetlen a politikai közösségben. Ha azonban mégis a polisz erőterébe kerül, akkor egy újabb kérdés merül fel vele kapcsolatban. Hogyan lehetséges mértéket szabni a politikaiba helyzetetett dinamikus mozgásnak, az ellentéteiben tomboló természetnek?

Fenyegető karaktere ellenére azonban a hatalom telosza nem a pusztítás. Az alapját képező mozgás valójában elfogadható a poliszban; világformáló erő van benne; a hatalom teremthet és pusztíthat, de mindenekelőtt pedig *átalakít*. A kihívásokkal szembesülve a politikai közösségek állandóan átalakulnak, és a hatalom a szakadatlan mozgásként megtapasztalt politikai világ értelmezéséhez nyújt eszközt. A káoszról létre kell hozni a politika rendjét, a létrehozás pedig aktív cselekvés. A hatalom az az erő, ami formát ad a dolgoknak, ahogyan el is pusztíthatja azokat.

A *poliszok közötti tér* viszont nincs alávetve a *nomosz* szabályainak, ott maga a természet érvényesül, a hatalom tiszta logikája. Ha a politika e köztes terét a háborús értelemben vett természet írja le a legjobban, akkor az egyértelműen szemben áll azokkal a logikákkal, amelyek a politikai közösséget működtetik.¹⁵³ A háború megérthető úgy, mint a politikai közösség határa, bár ez az állítás nem jelenti azt, hogy a politikai közösség nem háborúzik, vagy nem vitatkozik a háborúról, és hogy a háború ne volna alkalmas eszköz a közösségi identitás megerősítésére. Eppen ellenkezőleg. A példák azt mutatják, hogy a háborúval vagy annak lehetőségével folyamatosan szembenéző közösségek belpolitikai életében a politikai vezetők külpolitikai teljesítményének rend-

¹⁵³ Egy Platón *Gorgiaszát* elemző tanulmány szerint Gorgiasz (és Pólosz) még a polisz kerekein belül gondolkodik. Minden rétorikus-hatalmi törekvésüket kordában tartja az a gondolat, hogy az emberek mind poliszban élnek, ahol érvényesülnek a normák és a mércék (Arlene W. SAXONHOUSE: „Freedom, tyranny, and the political man: Plato’s *Republic* and *Gorgias*, a study in contrasts”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, 353–366). Ám olyan szereplők, mint Kalliklész (illetve az *Államban* Thraszümakhosz), már ahhoz a tartományhoz tartoznak, ahol a hatalom parttalanságát nem korlátozza a másik ember vagy a polisz mértéke (i. m. 358–359). A poliszon kívül a hatalom tiszta, parttalan hatalom, amely akadály nélkül törhet előre. A platóni gondolatmenetben világosan tükröződik a retorika hatalmától való félelem, tehát nem csak a hatalomtól való félelem. (Platón a retorikába is korlátozást vezetne be, s ez inkább a *Phaidrosz* témája: létezik „jó” retorika, ami az emberek jobbá tételére irányul, de erre a korabeli politikusok nem képesek.)

kívül fontos szerepe van. A háborúról való beszéd feltétlenül a belpolitikai élet része.¹⁵⁴

A háború gyűjtőfogalma azonban kettébontható a politikai közösségek között vívott és a politikai közösségen belül vívott háborúra, vagyis a hagyományos értelemben értett háborúról és a polgárháborúról van szó. E konvencionális megkülönböztetésnek az alapja egy szembeállítás: háború hagyományos értelemben poliszok (államok) közötti térben lehetséges, míg a polgárháborúkat mindig egy adott poliszban, államban vagy hasonlóan körülhatárolt politikai térben vívják meg. Bár triviális kijelentésnek számít az, hogy a polgárháborúban egy közösség szétszakad, mégis fontos tényre mutat rá, arra, hogy előzetesen már létezett egy olyan politikai tér, amelyben a szereplők valamely szempontból inkább összetartoztak, mint sem, s ami utóbb a háborús cselekménnyel átalakult, méghozzá szubsztantív értelemben. Ezzel szemben az államok között vívott háború olyan entitások között zajlik, amelyek – a releváns időperspektívában – már eleve kész politikai entitások, vagyis egy- vagy egész-mivoltuk nem változik meg magával a háborúba történő belebocsátkozással.

A kétféle háború eltérő hatással van a politikai közösségekre, és ez kétféle hatalomra mutat rá. Míg az államok közötti térben a háború legitím és lehetséges, továbbá a hatalom a maga parttalan természetében (az igazi természetében) mutatkozhat meg, addig ugyanez nem mondható el a belső térben zajló intenzív küzdelmekről. A köztes-térben a háború természetes, a belsőben viszont nem az, vagyis a belső politikai tér más elvnek van alávetve, nem a természetnek, pontosabban nem a háború és parttalan növekedés értelemben vett természetnek. A belső tér eme elvére a klasszikus politikai gondolkodás a *nomosz* fogalmát tartogatta. A politikai közösség feltétele az élet, és ezért a hatalomnak még akkor is korlátozottnak kell lennie, ha az természete szerint parttalan.

Összegezve, a háború képes arra, hogy fogalmi eszközként rámutasson valami másra is, mint ő maga, és ez a politikai közösség. De felvethető, hogy mégiscsak a háborús helyzetben mutatkozik meg a közös politikai egzisztencia a maga legerőteljesebb formájában, hiszen ebben a szituációban egy egész közösség *léte* vagy *nemléte* válik kérdésessé. Ez határhelyzeti kérdés, és ezért valóban az, ami; kivételes, nem normálállapot, s mint ilyen megvilágító, sőt (identitás)teremtő, különösen az utólagosan konstruált emlékezetben és az ünnepek által. Ugyanakkor definíció szerint sem a normálállapothoz tartozik. Nem a politikai *élet tartalmára*, hanem az *élet végére* feltett kérdés, benne a lét határa mutatkozik meg. A kivételes helyzetben megmutatózó lét/nemlét-di-

¹⁵⁴ Athén esetében a külpolitikai teljesítmény része a katonai teljesítmény, és a kapcsolat szorosságát a nyelvhasználat is jelzi. A modern értelemben vett „politikus” fogalma nem létezik, csak fogalmi körülírása: a „szónok és hadvezér”, lásd HANSEN: „Direct democracy, ancient and modern”, 2008.

lemma olyan szerkezetű, hogy eleve nem lehet képes leírni a politikai létezés tartalmát. Az emberi egzisztencia nem az élet határában, hanem csak az *élet*-ben mutatkozhat meg, ez azonban már a politikai közösség benső, sajátos politikai kérdése felé vezet.

A hatalom mint *phüszisz* és mint *nomosz*

Phüszisz és hatalom között kapcsolat létesíthető, sőt, a határtalanság miatt ezt lehetne tartani a hatalom tulajdonképpeni fogalmának. Ha ez a helyzet, akkor a *nomosz/phüszisz*-megkülönböztetés mintájára a hatalom fogalma is megkettőzhető, és értelmezhető a *nomosz* alapján ugyanúgy. Meglehet, önkényesen, de azonosítani lehet (legalább) két olyan 20. századi hatalomkonceptiót, amely értelmezhető a *nomosz/phüszisz* séma szerint.¹⁵⁵

A modern felfogás szerint a hatalom osztható, amire példa az, mikor a hatalmi ágak elválasztásáról beszélünk, vagy arról, hogy azoknak ki kell egyensúlyozniuk vagy sakkban kell tartaniuk egymást. Ezzel párhuzamosan képesek vagyunk azt is elgondolni, hogy a hatalom koncentráliódik, mert az elválasztás vagy a területi lehatárolás nem érvényesül. A hatalmat ebben az esetben *dologként* fogjuk fel, a térbeli elemek mintájára. Minden térbeli elemnek van egy egyetemes közös tulajdonsága: osztható, még hozzá elviekben végtelenül. A klasszikus hatalomfelfogás azonban, úgy vélem, nem dolgot lát a hatalomban, éppen ezért nem is tartja oszthatónak. A hatalomban valami olyasmit látnak, amihez a mi energia- vagy erőfogalmunk áll a legközelebb. A hatalom nem dolog, de a dolgokon keresztül válik láthatóvá. Például amikor egy test nekiütközik egy másik testnek, akkor az elmozdul; az egyik test hat a másikra, és a másik mozgásának az oka. De amit átad a másiknak, az nem egy dolog; nincs kiterjedése és a térben nem is osztható. A hatalom tehát nem dolog, nem osztható, ugyanakkor dolgokon keresztül létezik, viszonyban vagy kapcsolatban történik meg, mozog és mozgat, átalakul és átalakít. A hatalom természeté a változás és a változtatás, erőforrásai vannak, és használja azokat, dinamikája pedig nem a felosztás, hanem az összegyűjtés vagy akkumuláció felé

¹⁵⁵ A hatalomfogalomhoz három, plusz egy fogalmat veszek figyelembe: *arkhé*, *dünamisz*, *kratosz* és *phüszisz*. A legérdekesebb itt a *dünamisz*, a mozgás és a változás vagy változtatás képzelete miatt; például a beszéd, ha hatalom vagy ereje van, dinamikus (lásd Josiah OBER: *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton, 1989, 162, 171). A *kratosz*-ban az erő (mint nyers vagy puszta erő) felhangja érződik, de a demokrácia fogalma miatt különösen fontos, és ott inkább uralmi-hatalmi képességet jelent (lásd Ober: „The original meaning of democracy”, 2008).

hajtja annak érdekében, hogy erőforrásai továbbra is fennmaradjanak és ne apadjanak el.¹⁵⁶

A hatalom *phüszisz*-típusú fogalma jellegzetesen parttalan. Ilyennek látta Thuküdidész és Hobbes is, de ide sorolható az a hatalomfelfogás is, ami Heidegger írásaiból bontható ki. A hatalom alapelve az, hogy *növekszik*, előrefelé mozdul, mindig meghaladja tulajdon aktualitását. Héراكleitosz a logosz kapcsán írja a következőket: „Ki értőn akar szólni, abban tegye erőssé magát, amit minden ember közösen oszt; amiképp a *polisz* is lehorgonyzott a maga nomoszába, sőt annál még erősebben is. Mert minden emberi törvényt egyetlen isteni táplál. Mindent ural, mindent megad, ennél többje marad még.”¹⁵⁷ Itt az isteni törvényről van szó, de a megfogalmazás pontosan mutat rá arra a karakterre, hogy a logoszhoz, a közöshöz, a poliszhoz és a *nomosz*hoz képest létezik valami, ami mindent uralva még maradékkal is rendelkezik, vagyis mindig több, mint önmaga pusztán elégségsége. Heidegger hatalomfelfogása is ide illeszkedik,¹⁵⁸ szerinte az totális és soha nem osztható. A totalitásra irányuló mozgás nem személyes gonoszság eredménye, így nem pszichopatológiai kérdés. A hatalom személytelen, és az a természete, hogy mindig totalitása kitöltését hajszolja, karaktere szerint terjeszkedő, lényege az önmegerősítésre törekvés.

A hatalom lényegi jegye, hogy parttalan, már csak azért is, mert tulajdon feltételeit is maximálisan uralni akarja. Mivel állandó növekedés, magában hordja a lehetőséget, hogy parttalaná válva mindent erőforrásává alakítson és mindent áthasson, mindent bekebelezzen és mindent alá vessen magának. Ha ez így van, mindannyian hatalomban élünk, a hatalom körbefon és áthat. Ez kétféleképpen értékelhető; úgy mint az emberi létezés semleges feltételrendszere, vagy úgy, mint Heidegger szerint, az a folyamat, melynek végkifutása az erőszak és a „metafizika vége.”

¹⁵⁶ A hatalomnak erőforrása van és következménye vagy megvalósulása, megvalósulásának pedig formái és jelei. Az erőforrása lehet soknemű és sokféle; erőforrás például a pénz, a fegyver és az embertömeg, továbbá ezek mozgathatósága. Megvalósulása pedig teremtés vagy ellenkezőleg, pusztítás. A háború lerombol, a poliszon belül teremt, vagy ennek a lehetőségét nyújtja. A klasszikus korban ilyen teremtés volt a Parthenon újjáépítése, ami az erőforrásokat a polisz feldíszítésére használta, nem háborúra, ahogyan azt Periklész szemére is vetették ellenfelei.

¹⁵⁷ Héراكleitosz 114. töredék. A bevett magyar verzió így hangzik: „Akik értelmesen szólnak, azoknak arra kell alapozniuk, ami mindenek számára közös, miképp a poliszt a törvényre kell erősíteniük, sőt még ennél is erősebben kell arra alapozniuk, mert minden emberi törvény egyből, az isteniből táplálkozik; ennek ugyanis annyi ereje van, amennyit csak akar, és mindenre elegendő, sőt még azon felül is marad.” (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD: *A preszókratikus filozófusok*, 314.)

¹⁵⁸ Heidegger hatalomfelfogásához, Miguel De BEISTEGUI: „Questioning politics, or beyond power”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 6. No. 1., 2007, 87–103.

Ez a *phüszisz*-típusú hatalomfelfogás, s bár ez a definíciós képességű megközelítés, nem az egyetlen. Eleve már azzal, hogy a hatalom megkülönböztethető az erőtől és az erőszaktól, elindítható egy leválasztás a *phüszisz*ről. A legnaivabb felfogás szerint a hatalom egyenlő az erővel. Az erő viszonyfogalom, ahol van erősebb és van gyengébb, ami jellemzően a küzdelemben mutatkozik meg. Ez a hatalom alapjaként megérthető ugyan, de az mégis több ennél. Egyrésztől gyakorta tapasztalható, hogy az erősebb hatalma a szociális reprezentációs viszonyokból származik, vagyis abból az erőforrásból táplálkozik, hogy elhiszik vagy elfogadják azt, hogy erősebb. Igaz, ez leginkább a politikai világban belüli reprezentációs viszonyoknak köszönhető, tehát a *nomosz* politikai világához tartozik. Másrésztől az erő olyan egyszerű manifesztumai, mint a fegyverek, vagy, ismét Arendtet idézve, „az erőszak instrumentumai” felhalmozhatóak ugyan, de ez a felhalmozás mégsem egyenlő a hatalommal. A hatalom nem fegyverarzenál, „a hatalmat nem lehet felhalmozni és vészhelyzet esetére megőrizni.”¹⁵⁹

Arendt értelmezhető a hatalom *nomosz*-típusú megközelítése alapján. Szerinte a hatalom az emberek közötti térben az emberek létének köszönhetően jön létre, és csak addig áll fenn, amíg az emberek együttvannak. Ha az eredete az emberi, a sok-ember közötti, akkor soha nem totalitás-egység, hanem részek vagy részesedések összeállása.¹⁶⁰ Ebből arra következtethetünk, hogy ebben az értelemben, tehát eredetét tekintve minél inkább megosztott a hatalom, végül annál erősebb, mivel annál több emberi interakciónak képezheti az alapját.¹⁶¹ Arendt a politikát olyan folyamatosan fennálló emberi szférának tartja, amely emberek közötti viszonyokban formálódik ki, e viszonyok pedig a beszéd és a cselekvés által jönnek létre, és „[a] viszonyok ezen világa általában véve nem erőből, az egyesek erejéből jön létre, hanem a sokak által, akiknek együttes hatására jön létre a hatalom.”¹⁶² Arendt hatalomfelfogását ez a képlet talán nem meríti ki, de mindenképpen rámutat egy rendkívül fontos vonásra: a hatalom lényegében szét van szórva az emberi világban, és a fegyverekkel szemben felhalmozhatatlan. Ez a hatalom tehát nem azonos fegyverek felhalmozásával és a háborúval; a háború eleve peremfenomén, nem a *polisz* jelensége. Levonható az a következtetés, hogy a politikai közösség egészen más hatalomforma érvényesülését követeli meg, nem a *phüszisz*-típusúét.

¹⁵⁹ ARENDT: *Human Condition*, 200.

¹⁶⁰ Lásd ARENDT: *i. m.*, 199–207.

¹⁶¹ Lásd ARENDT: *i. m.*, 201.

¹⁶² ARENDT: *i. m.*, 111.

Hasonlóan gondolkodik egy szofista szöveg, az *Anonymus Iamblichi* is.¹⁶³ A hatalmat korlátozó tényező az *eunomia*, vagyis a poliszon belüli jó állapot, a helyes rend, amit szeretünk, és amelyben az élet jelentette tevékenységek helyet foglalhatnak. A *nomosz* olyannyira erős, hogy „maga az erő is, bármilyen erő legyen, csupán a törvény és jog által állhat fönn.”¹⁶⁴ Vagyis az erősebb hatalma nem elegendő a poliszalkotáshoz és annak fenntartásához.

A *nomosz* hiánya a zsarnokság kialakulásának is az oka. A szöveg elég egyértelműen ezt a fajta individuális egyeduralmat tartja a legfőbb fenyegetésnek. A demokratikus polisz és szabadság megsemmisülésének az oka azonban nem a zsarnok akarata, hanem az emberek, hiszen „[a]célból kell, hogy legyen, ha arra vállalkozik, hogy megrabolja az emberek tömegét.”¹⁶⁵ Nem az erő vagy az erősebb pusztá jelenléte az oka a pusztulásnak, hanem az emberek maguk; a sokaságot egyetlen erősebb nem tudja legyőzni, a sokaság valójában maga győzi le magát. A szabadságuk elvesztésének okai az emberek maguk, akik lemondtak a *nomosz* hordozta igazságosságról, vagyis hagyták elszabadulni a káoszt. Azt is hagyniuk kellett, hogy a hatalom a maga tiszta formájában tombolja ki magát, és hogy formaadóból minden formát felbontó erővé változzon. Majd pedig nem hagyták a maguk számára más lehetőséget, mint hogy oltalmért sóvárogjanak ez ellen a parttalanság ellen, és végül egy zsarnokhoz fordultak segítségért.¹⁶⁶

De a szöveg az emberi-közösségi élet legsúlyosabb gondjainak mégis a megosztó politikai ügyek létét, az ármánykodást, a társas együttlét hiányát, egyszerűen a vizsályt tartja. A formaadó politikai közösség elvesztése az értelmes emberi együttélés formájának az elvesztése is. Egy prótagoraszi kiindulópontú gondolatmenetben olvasható, hogy

„az emberek természetüknél fogva képtelenek a magányos életre, ezért a szükség készíti őket arra, hogy közösséggé egyesüljenek, és egész életmódjukat és ügyes elgondolásaikat evégett eszelték ki. Ám együtt lakni és

¹⁶³ Az *Anonymus Iamblichi* nem külön alkotás, Iamblikhosz szövegei között maradt fenn, és F. Blass azonosította ismeretlen szerzőjű szofista szöveggént a 19. század végén (lásd KERFERD: *A szofista mozgalom*, 72–73.). Egyértelmű prótagoraszi hatások vannak benne, és van egy különös kapcsolata Cicero kötelességekről szóló későbbi művével és Démokritossszal, lásd COLE: „The *Anonymus Iamblichi* and his place in Greek political theory” 1961. Magyarul in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 97-től, de az angol fordítások megoldásai kevésbé félrevezetőek, lásd kül. a *pragmatát*, Patricia CURD (ed.): *A Presocratic Reader: Selected Fragments and Testimonia* (transl. Patricia Curd, Richard D. McKirahan), Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2011², 159., ill. Rosamond Kent SPRAGUE (ed.): *The Older Sophists*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2001. Utóbbiakat felhasználtam a *Disszoí logoi* értelmezésénél is.

¹⁶⁴ *Anonymus Iamblichi* 6.5.

¹⁶⁵ *Anonymus Iamblichi* 7.15.

¹⁶⁶ *Anonymus Iamblichi* 7.12–16.

mégis törvények [és igazságosság] nélkül élni nem lehetséges: ez ugyanis még a magányos életnél is károsabb volna. Ez teszi szükségessé, hogy az embereken a törvény és jog uralkodjék, s ezek soha ne változzanak meg: erejük a természettől való.”¹⁶⁷

Vagyis az emberi lények természetüknél fogva közösségek, és ennek a következménye az, hogy létrehozzák közösségeiket (poliszaikat), ámde a szétszórattással szemben az együttélés még csak pusztán feltétele a minőségi közösségi életnek, a politikai életnek. Szükséges az, hogy létezzen *nomosz*, és e *nomosz* ereje a *phüszisz*ből származik, és éppen olyan erős.

Ha egy *nomosz*-típusú érvelésben Arendt azt mondja, hogy hatalom ott keletkezik, ahol az emberek vannak, akkor az *Anonymus Iamblichi* azt emeli ki ebben a gondolatmenetben, hogy az emberek pusztán összegyűlése nem hoz létre politikai közösséget, hanem éppen inkább arra képes, hogy felbontsa azt. Ha az emberi világ nem rendezett és nincs bevezetve valami, ami biztosítja az integritását, akkor talán jobb is, ha az összegyűlés nem történik meg. Az összegyűlés a közösség szükséges, bár nem elégséges feltétele. A hatalom kialakulásához viszont elegendő az összegyűlés, vagyis az emberek közötti viszonyok kialakulása. Ott, ahol emberek összegyűlnek, nemcsak (politikai) közösség formálódhat ki, hanem harc, az erősebb és a gyengébb közötti küzdelem is. Az emberi viszonyoknak nemcsak a *nomosz* a lehetséges struktúrája, hanem a *phüszisz* is.

Parttalanság és mérték

Mindennek értelmezéséhez Thuküdidész a mintaadó. A politikaelmélet-alkotás számára kiindulópontul szolgál az, ahogyan a hatalom parttalanságát megértette, különösen, mert szövegének néhány, később elemzendő passzusa arra is rávilágít, hogy ez a hatalom nem egyszerűen csak a poliszt, hanem annak lényegét rombolja le, a *beszéd* és a *vita* világát. A rombolás útja a félelmen, a rettegésen és az elnémuláson keresztül vezet. A pusztítás helye és a teremtés helye egybeesik, ez a politikai közösség szubsztantív középpontja.

Thuküdidész az athéniak és szövetségeseik, valamint a spártaiak és szövetségeseik nagy, átfogó háborújáról írta meg a könyvét, egy filozofikus karakterű történeti munkát. Politikaelmélete a *nomosz-phüszisz-vita* leágazása, és

¹⁶⁷ *Anonymus Iamblichi* 6.1. Az *Anonymus Iamblichi* a *nomosz* pártján áll a *nomosz-phüszisz-vita*ban, e gondolat is vita a *phüszisz*-típusú szofistákkal. A szöveg hozzájárulás a hatalom természetéről folytatott szofista vitához (ehhez lásd különösen a fent idézett szakaszt). W. K. C. GUTHRIE: *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, 74; KERFERD, *A szofista mozgalom*, 157–158.

(hatalmi) realizmusnak is nevezhető.¹⁶⁸ E realizmus premisszái a következők. A természet a létező egésze, ám mindig mozgásban van, mindig átalakul. Az emberi természet mindig erősebb, mint a közösség elfogadott, általános rendje. Az emberi természet az önérdeket követi, sőt, a közösségek (amelyek emberekből állnak) ugyanúgy a maguk érdekét követik, mint az egyes emberek. Az érdek követése azt is jelentheti, hogy az erősebbnek meg kell szereznie azt, amit képes megszerezni, és az igazságosságnak annak kell lennie, amit az erősebb akar, merthogy rátermettebb, legalábbis a hatalom szempontjából.¹⁶⁹

Az *emberi természetet* az önérdek mozgatja, és a hatalom megszerzésére és megőrzésére törekszik.¹⁷⁰ Thuküdidész szövegében szereplő híres méloszi dialógusban az emberi természet és a hatalom eme összefüggéséről van szó egyik oldalon, másik oldalon egy *nomoszra* és az azt őrző isteni rendre való hivatkozás. A vitában az athéniak arra szólítják fel a déloszi szövetséghez csatlakozni nem kívánó, ezért megtámadandó mélosziakat, hogy váljanak nem-szuverén adófizetőivé a szövetségnek, különben lemészárolják őket. A mélosziak az egyenlők közti jogszerűsége és igazságosságra hivatkoznak, „mindnyáju[k eme] közös kincs[ére]”.¹⁷¹ Majd miután az athéni követek ezt elvetették, hiszen „jogegyenlőségről csak az erők egyensúlya esetében lehet beszélni,” a mélosziak a „bajban levők[et]” illető *méltányosság* lehetőségét vetik fel.¹⁷² Az athéniak viszont a *természetre* hivatkoznak, és azt állítják, hogy semmi újat nem fedeztek fel. Mindenki így cselekedne a helyükben, és nem a jogosat, hanem a saját maga számára hasznosat választaná:

„Istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak. Ezt a törvényt nem mi találtuk ki, s fennállása óta nem mi alkalmazzuk először, hanem már készen örököltük, s minden időkre érvényes igazságként fogjuk is hátrahagyni.”¹⁷³

Az emberi természet lényege, és a közösségi cselekvések lényege is az, hogy hatalomra törekszenek. Thuküdidész szerint ugyanakkor a hatalmat az

¹⁶⁸ Lásd GUTHRIE: *i. m.*, 84. skk.

¹⁶⁹ A *phüsziszre* és a *nomoszra*, lásd *i. m.* és KERFERD: *i. m.*, 139–162. Az önérdek szerepére Thuküdidész érvelésében, GUTHRIE: *i. m.*, 84–88. Arra, hogy Thuküdidész szerint nem kell másképpen (erkölcsi értelemben) megítélni a közösséget és az egyént, Simon HORNBLOWER: *A Commentary on Thucydides Vol. I. (Books I–III)*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2003, 478. Az erősebb joga-tézisre a *phüszisz*-érvelők (Thraszümakhosz, Kalliklész), lásd GUTHRIE: *i. m.*, IV.4. szakasz és KERFERD: *i. m.*, 146–153.

¹⁷⁰ Vö. még Thuküdidész III.82–83, HORNBLOWER, *i. m.* 478.

¹⁷¹ Thuküdidész V.90.

¹⁷² Thuküdidész V.90–91.

¹⁷³ Thuküdidész V.105, vö. még I.76. A méloszi dialógust a szofista *nomosz–phüszisz*-vita kontextusában tárgyalja, KERFERD: *i. m.*, 155.

emberek nem a hatalomvágyért magáért akarják, megszerzését három dolog ösztönzi: az, hogy az emberek arra törekednek, hogy megbecsüljék őket, de azért is akarhatják a hatalmat, mert félnék valamitől, továbbá azért is, hogy megtarthassák azt, amit már sikerült elérni.¹⁷⁴ A hatalomvágy gyökere nem irracionális. Aki úgy gondolkodik, hogy szerinte a hatalom oka az elvetemültség, az nagy valószínűség szerint a hatalom egyik lehetséges következményét változtatja okká. Valójában a hatalom megérthető úgy, mint annak a típusú önérdeknek a következménye, ami maga is következménye valaminek, az önmagunkért vállalt felelősségnek. Ez a felelősség nemcsak annak az individuális egyénnek a szintjén értelmezhető, aki megpróbálja az önérdekét érvényesíteni. Minden individuális egyén egy magánál jóval tágabb környezetben találja magát, és törekvései érvényesítéséhez szövetségeseket fog keresni azért, mert ez a politikai követelménye. A szövetségek viszont maguk is feltételeznek egy közös érdeket. A hatalomra törekvés a közösségek természetének a része.

A méloszi dialógus thuküdidészi leírása azt is egyértelművé teszi, hogy a tisztán hatalmi viszony aszimmetrikus. Nincsenek mindenben egyformák és egyformán erősek, vagy ha vannak, a hatalmi térben (mint a háború tere és a poliszok közti tér) a tét annak az eldöntése, hogy ki az erősebb. Ebből viszont az is következik, hogy a *szimmetrikus* viszonyok helye nem a külső, hanem a belső politikai tér, a *politikai közösség*. Az egalitárius-demokratikus közösség ismerve az, hogy a különfélék szimmetrikusan rendeződnek el egymáshoz képest. A polgárok (mint egyének) vagy a közösségek akkor hoznak létre politikai közösséget, ha egyenlőknek, *iszonómok*nak tekintik egymást. Ez azonban csak *belül*, a politikai integráción belül lehetséges. Ez a típusú behatárolt politikai tér az igazságosság érvényesülésének előfeltétele is. A két világ elkülönülése megerősíti a határ szerepét: a belső elemek egyenlőségét, a demokratikus *iszonomiát*. A thuküdidészi szövegben az athéniak érvelése szerint jogról csak ott lehet szó, ahol egyenlők folytatnak párbeszédet: „Hiszen éppoly jól tudjátok, mint mi – mondják az athéniak –, hogy emberek között jogegyenlőségről csak az erők egyensúlya esetében lehet beszélni, a hatalmas azonban végrehajtja, amit akar, a gyenge pedig meghajlik előtte.”¹⁷⁵ A politikai közösség az a hely, melyen kívül a világ nem lehet az egyenlők világa, szemben a poliszon belüli demokráciával, ahol minden polgár egyben egyenlő is.

De nemcsak Thuküdidész érvel így. A hatalmi szituációkban megmutatózó eredendően egyenlőtlen emberi helyzetre mutat rá Arisztotelész a *Politika* III. könyvében, amikor amellet érvel, hogy a kiváló emberek köré nem szabad korlátokat állítani. Itt idéz fel egy történetet Antiszthenésztől, az oroszlánok és a nyulak meséjét.¹⁷⁶ Egyszer a nyulak gyűlésén az oroszlánok

¹⁷⁴ Tekintély, félelem, érdek: Thuküdidész I.76.

¹⁷⁵ Thuküdidész V.89.

¹⁷⁶ ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1284a.

szónokoltak, és a nyulak azt kívánták, hogy mindenki egyenlő jogú legyen. Erre az oroszánok azt válaszolták: Hol vannak a fogaitok és a karmaitok? – A végső érv az egyenlőség ellen az erő. A méloszi dialógusban viszont ez a szituáció nem lesz kérdés tárgya, mivel minden szereplő előtt világos, hogy *egyenlőtlenek párbeszéde* zajlik. A későbbi, kortárs elemzők azt szokták érdekesnek tartani, hogy vajon ebben a helyzetben a gyengék tudnak-e mondani bármiféle figyelembe vehető érvet. Mivel győzhetnek meg az erőseket a pusztá kapituláción, az ellenfeleik által kívánt cselekedet végrehajtásán kívül? Az ő végső érvük az, hogy egyrészt bíznak abban, hogy a jövőben majd megjelennek az athéniak ellenfelei az ő szövetségeseikként, vagyis hatalmi politikai reményeket táplálnak, még ha azok kívül is esnek már az ő lehetőségvilágukon. A másik reményük arra vonatkozik, hogy az istenek büntetése nem marad el amiatt, hogy ellenfeleik vétettek a *jog*, az *igazságosság*, a *méltányosság* ellen. Ez az érv világosan mutatja, hogy *istenek* által védelt *emberi értékek* valójában a *politikai közösségek* értékei.

A pusztá erőfölényen alapuló hatalommal szembeállítva ismét kirajzolódik a politikai közösség, de a *nomosz* melletti emberi (és isteni) érveket a méloszi dialógusban az athéniak egyszerűen lesöprik. Kereken kijelentik, kik ők és mit akarnak: „hatalmunk kiterjesztése végett érkezünk ide.” Az isteni-vel támogatott emberi törvények érvénytelenek azokban a terekben, amelyek egyszerűen nem azon az elven jönnek létre, hogy az emberi törvényeknek kellene ott érvényesülniük. Ha így van, akkor ott lehetőség szinten bármi megeshet. Ez a realista politikai filozófia számára meglehetősen sötét útvonalat vázol, a teljes politikai amoralitását. Ha ugyanis a természet ez, és öröktől fogva így van az emberi világban, akkor az igénybejelentés arra, hogy ezt majd érvényesíteni fogják, éppúgy természetes.

A végső következtetés is súlyos: a poliszközötti háborús viszonyokban nem értelmezhető az igazságosság, mert az erősebb úgyis megteszi azt, ami az érdekében áll. A háború és a harc annak a helyzete, amikor minden háborús fél a túlélésért harcol. Egy háborúban mindenki a végveszély és a pusztulás potenciális vagy aktuális lehetőségével néz szembe, és döntései során szükséges figyelembe vennie a legszélsőségesebb esetet. Ez a realizmus a háború határhelyzetéhez kapcsolódik. A hatalom melletti legfontosabb érv is ebből származik: a küzdelem a túlélésért etikailag kikezdzhetetlen álláspontot jelent, ezért az nem tagadható meg senkitől. Thuküdidész szerint végső soron ez a fajta hatalom mozgatja az emberi – politikai – cselekvéseket: a nagy tettek véghezvitele és a közös vállalkozás éppúgy, mint a félelem a pusztulástól. Periklész például azt mondja Thuküdidész szövegében, hogy a hatalom kiterjesztése során a hatalomról nem lehet már lemondani. A hatalom megtartása vagy nem megtartása nem lehet vita tárgya; ha a polisz lemond a hatalmáról, akkor tulajdon létezését sodorja veszélybe:

„És ne gondoljátok, hogy ez a küzdelem csak annak az egyetlen dolognak az eldöntéséért folyik, hogy szolgálj legyünk-e vagy szabadok. Nem! Itt hatalmatok elvesztéséről van szó, s arról, hogy mekkora veszélyt jelent az uralmatokkal magatokra haragított államok gyűlölete. S erről a hatalomról most már nem lehet lemondanotok, (...) [h]iszen hatalmatok immár zsarnoki uralommá vált, s lehet, hogy ennek kialakítása helytelennek látszik, de lemondani róla veszélyes.”¹⁷⁷

Periklész azzal, hogy az athéniak hatalmát a *zsarnoki* hatalomhoz hasonlítja, világossá teszi, hogy a hatalom kiterjesztése erkölcsi kérdés is. Ezt viszont éppen a politika határhelyzetisége igazolhatja, vagyis az, hogy a közösség tulajdon létében fenyegetett. Következésképpen törekvése a háborúra és a mások feletti uralomra természetes, és az önérdék, mármint *közösségi* értelemben, ebben az esetben egyértelműen az önmagunkért vállalt felelősség része. Ha ennek a következménye az egyenlőség olyanfajta megbomlása, ami zsarnoki uralomhoz vezet, akkor az igazságtalanság nem elkerülhető és a zsarnokság sem választás kérdése. Ha az egyenlőtlenek terében a túlélés a tét (ahogyan az a háborúban megesik), akkor senkitől sem várható el az, hogy lemondjon a hatalmáról, és önként átadja azt pusztán csak azért, mert a zsarnokság jogtalan. A *jogosság* és a *hasznosság* különbségéről van szó; vagyis ami jogtalan, azaz kívül esik a polisz *nomos*ján és erkölcsi mérték-korlátján, az még lehet felettebb hasznos. Végveszélyben pedig nincs morális indok az ellen, hogy egy közösség ne a számára hasznosat válassza, vagyis az *önérdekét* nézze.¹⁷⁸

A hatalom parttalansága azonban nem ennyire egyszerű probléma a hatalommal bíróknak sem. A hatalommal élés politikai bölcsességének lehetséges formája annak a hatalma, hogy *nem* megtenni azt, amit egyébként meg lehetne tenni, és ez tulajdonképpen a *méltányosság* fogalma is. A méltányosságot a politikai határhelyzetiség átfogó tragikum indokolhatja, hiszen a szituáció, amelyben szembekerül a jogosság és a hasznosság a fentebbi értelemben, sokszorosan tragikus. Az, mert egy közösség kerül szembe a saját értékeivel, és mert a szituáció lényegileg kapcsolódik össze a pusztulással: valaki meg fog semmisülni. A méltányosság akként a cselekvésként értelmezhető, amikor a hatalmasabb határt szab a hatalmának, ami a hatalom legerősebb fogalmára mutat rá.

Thuküdidész Szövegében Ezt Mondják Az Athéniak Az Ellenfeleiknek: „Azok érdemelnek dicséretet, akik, az emberi természet törvénye szerint másokon uralkodva, igazságosabban bánnak velük, mint ezt hatalmuk szükséges-

¹⁷⁷ Thuküdidész II.63. A hatalom itt *arkhé*, a zsarnokság *türannisz*, de az eredetiben Periklész valójában *hasonlóságról* beszél, a később őt visszhangzó Kleón az, aki *azonosságról*. Lásd HORNBLLOWER: *i. m.*, 337.

¹⁷⁸ Thuküdidész I.75.

sé tenné.”¹⁷⁹ A hatalom definíció szerint annak a képessége, amely túlmutat önmaga konkrét megvalósulásán, és Hérakleitosz 114. töredékét felidézve, nemcsak uralja azt, amit ural, hanem összesűrit, mindent áthat, végül túllép önmagán. A legnagyobb hatalom ezért az lehet, amikor az maga szabja meg a maga számára a határt. Egy másik, jóval korábbi szövegben hasonló gondolatot sejtet Aiszkülosz is Zeusz, az új isten (zsarnoki) uralma kapcsán: saját törvénye számára ő maga a határ – uralma megdöntése végeredményben nem külső okoknak, hanem saját magának lesz köszönhető.¹⁸⁰ Más szavakkal szólva, a hatalom abszolút értelemben véve uralom a tulajdon határai felett, más-különben a hatalom valamilyen módon fel fogja számolni önmagát. Ha nem marad semmi, ami szembeszálljon vele, akkor a pusztulás oka csak önmaga lehet, semmi más.

A hatalom parttalanságának uralása (a hatalom *par excellence* formája) viszont szándékolt politikai cselekvést igényel, és éppen ez töltheti be a *mérték* funkcióját. A hatalmi törekvés ellentörekvést szokott szülni, és ha ez nem is értelmezhető egyenlőségként, *egyensúlyi* törekvésként annál inkább. Abban a világban, ahol a természetes állapot az egyenlőtlenység, így az erők egyenlőtlen-sége és a koalíciók átalakulásai, a hatalom parttalanságának határt szabó mérték maga a *politikai másik* a maga aktualitásában: szövetségeseivel, fegyve-reivel, szándékaival és tetteivel.

Végül érdemes emlékeztetni a hatalom *nomosz*-jellegű értelmezésének néhány következményére. Arra, hogy a hatalom eredete végső soron az emberek maguk, és hogy a hatalom lehet pusztító és teremtő is. A poliszközi térben látható volt, hogy a parttalanság a logikája, jellegzetesen aszimmetrikus viszonyokban jön létre. De, elvileg legalábbis, más a helyzet ott, ahol a közös világ az egymással való egyenlőségen alapul. Ez nem törli el a hatalmat, csak nem a *phüszis*nek rendeli alá, és nem tartja parttalannak sem, ha terjeszkedő természetűnek mégis igen. E hatalomfogalom a teremtő hatalom értelmezését készíti elő, és azt sugallja, hogy annak a határa a többi emberből származik. A hatalom a világ része, és nem az a kérdés, hogy sikerül-e megsemmisíteni, hanem hogy sikerül-e egy politikai közösségen belül konstruktív hatalmat létrehozni és fenntartani.

Összefoglalva a politikai közösségről a következőket lehet elmondani. A politikai közösségen belül az emberi viszonyok elsődlegesen (politikai értelemben) egyenlők közötti viszonyok, és ennek a világnak mások a játékszabályai, mint a politikai közösségek közti vad tereké. Nem a *phüszis*nek vannak alávetve, hanem a *nomosznak*, ami különösen hangsúlyossá teszi a politikai közösség keretjellegét. Arra is rámutat, hogy a hatalom parttalansága nem érvényes a közösségen belül, sőt erkölcsi értelemben e vad, átmeneti, nem-politi-

¹⁷⁹ Thuküdidész 1.76.

¹⁸⁰ Vö. Aiszkülosz 1962, 922–923. sorok.

kai terekben sem. De a politikai közösség éppen ilyen vad tartománnyá változhat, amennyiben a politikai konfliktusok szélsőséges intenzitásúvá válnak, mint egy polgárháborúban. Ennek a klasszikus fogalma a *sztaszisz*, és mint nem kívül, hanem mint bensőben történő, a politikai közösség további értelemrétegeit mutatja meg. Mivel ez is olyan viszony, amiben a hatalom parttalan, terjeszkedő típusa működik, ezért a politikai közösségbe behelyeződve annak legérzékenyebb, legtörékenyebb, egyben legfontosabb pontjára képes rámutatni. Amit a parttalan hatalom és a *sztaszisz* fenyeget, ezzel középpontként kirajzol, az a közös beszéd tere.

VI. fejezet

Polgárháború és politikai közösség

Sztaszisz

A polgárháború a politikai formula által megragadott konfliktus legintenzívebb formája, gyakorlata a politikai közösségre mutat rá, arra, amit megsemmisít. Az itt következő fogalmi elemzésben megfelelője a *sztaszisz*. A *sztaszisz* fogalmi elemzése mást is mutat: azt, hogy ez intenzitásfogalom, vagyis a konfliktusok intenzitásának széles spektrumát öleli fel, például jelent általános értelemben polgárháborút és a retorikában közös vitapontot is. A következőkben *terminus technicus*ként használom, hogy ezt az intenzitás-jelleget megőrizhesse, és utaljon arra, hogy léte a politikai közösségen belül is kérdés.

A *sztaszisz* legintenzívebb fogalmának értelmezésében a *nomosz* és a *phüszisz* közti különbség egyik variációja segíthet. Először is, a klasszikus politikai gondolkodásban különbséget tettek háború (*polemosz*) és polgárháború (*sztaszisz*) között.¹⁸¹ A háborút poliszok vívták egymással, vagyis önmagukban egész, kész entitások, amelyeket ebben a relációban az egység jellemzett. Az egységes polisz (és a polisz egysége) a háború legitim aktora. A polgárháború ezzel szemben az a háborús esemény, amely egyazon poliszon belül történik meg, vagyis a háborúzó polisszal szemben a belül megosztott polisz.¹⁸² Másodszor, a háborúfogalom eme megkettőzése a *nomosz* jelentőségére mutat rá, és egyben a polisz lehatároltságára is. A politikait szorosan hozzákötötték a poliszhoz, és egyben leválasztották a poliszon kívüli vad tartományokról, vagyis a puszta *phüszisz* világáról. E köztes terekben a politikai nem, csak a háború volt értelmezhető. Ahogyan Arendt fogalmaz, a *nomosz* „oázisai” között húzódo tér „sivatag”, ami képtelen politikáivá lenni; a politikai csak a *nomosz* hatókörén belül bír értelemmel.¹⁸³

¹⁸¹ Steven C. SKULTETY: „Delimiting Aristotle’s conception of *stasis* in the *Politics*”, *Phronesis*, Vol. 54., 2009, 356; CARTLEDGE: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 22.

¹⁸² LORAUX: *The Divided City*, 22. skk.

¹⁸³ Lásd ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 135. skk. (A német kiadás, „Was ist Politik?” fordításának magyar címe „A sivatag és az oázisok.”)

A háború legitim, de csak a polisz kapuin kívül; háború és polisz összekapcsolódhat, de csak akkor, ha a polisz megmarad egységesnek. Háború és polgárháború elválik egymástól; a *sztaszisz* az egység határa.¹⁸⁴ A *sztaszisz* értelmezéséhez azonban az is szükséges, hogy előzetesen adott legyen egy önmagával identikus politikai közösség. E kereteken *belül* lehetséges olyan megosztottság, amely polgárháborúvá válik. Ha előzetesen nem létezik az identikus közösség, akkor már eleve egymástól különböző csoportok vagy entitások harcolnak egymással, mint a háború esetében. Továbbá, mint ahogyan Arendt megfogalmazta, a nem-politikai vad tartományai, ahol a háborúnak legitim helye van, élesen szemben állnak a poliszok megművelt területeivel, vagy a politika(i) terével. A konfliktus intenzitásfogalmával kifejezve mindezt: a polisz *nomosza* határt szab annak, hogy polgárháborús konfliktusok alakuljanak ki a poliszban, vagyis olyan állapotok, mint a poliszok közötti térben. Ha mégis megtörténik mindez, akkor annak a politikai fogalma a *sztaszisz*, a polgárháború.

A *sztaszisz* olyan gyűjtőfogalom, ami a polgárháborút, a viszálykodást, ellenségeskedést, egyet nem értést mind magában foglalja.¹⁸⁵ Fogalomtörténete megvilágító azt illetően, hogy mi történik a poliszon belül. A *sztaszisz* szó eredeti jelentése az, hogy hely, állás vagy pozíció, amely egy szemantikai átvitelrel álláspont lett, majd kiterjesztődött a közös nézeteket valló emberek csoportjára, ezt követően az eme csoportok közti viszonyt kezdte jelölni, végül pedig az eme csoportok közti viszony intenzitását, a polgárháborút.¹⁸⁶ Ami a poliszban történik, és a polgárháborút megkülönbözteti a háború helyzetétől, az az adott konkrét helyhez kötődés, nemcsak fizikai, hanem diszkurzív értelemben, vagyis politikai módon, majd e kötődések megsokszorozódása ugyanazon téren belül, végül szétválásuk és ütközésük. Úgy is lehet fogalmazni, hogy a diskurzus helyei nem kitöltik – valójában létrehozzák – a teret, hanem kettéosztják. A konstituálás szituációjában, ahol a *Jó Erisz*, az agón működik, a tér helyekre osztozik; a pusztítás szituációjában, ahol a *Rossz Erisz* működik, a tér két külön térre válik szét.

A viszály a politikai közösség identitásvesztését hozza magával és a polisz mint egység megszűnését. De vajon ezzel automatikusan megszűnik-e maga a polisz is, ha egyszer a polisz alapjaiért dűl a küzdelem? A *sztaszisz* polgárra vonatkoztatott fogalma azt sugallja, hogy a polisz ideáján kívülre lehet kerülni, és létezik olyan helynélküli hely, ahol egy ember egyetlen polisz polgára sem lehet. Fogalomtörténetileg a polisz polgárát *politész*nek nevezték, de a polgárháborúban állót *sztasziotész*nek. A *sztaszisz* azzal a következménnyel jár, hogy

¹⁸⁴ Ez különbözteti meg az egységes poliszt a megosztott polisztól, valamint, mivel háborúba csak egységes polisz bocsátkozhat, leválasztódik a háború fogalmáról is.

¹⁸⁵ SKULTETY: *i. m.*, 356–357.

¹⁸⁶ Mogens Herman HANSEN: „Introduction”, in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. Mogens Herman HANSEN – Thomas Heine NIELSEN, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004, 126–127, illetve lásd még LORAUX: *i. m.*, 24.

a polisz elveszti polgárai lojalitását. A *sztasziotész* fogalma azt mondja ki, hogy ez a lojalitás a *sztaszisz*hoz pártol; a polisz polgára a viszály polgára. Azt sugallja, hogy nem tartoznak a poliszhoz, és valamilyen más, már kiformalódott partikularitással sem identikusak. Valószínűleg azonban egyik sem igaz; a *sztaszisz*hoz való hűség azt jelöli, hogy emberek belebocsátkoznak a küzdelemben csoportjaik oldalán a polisz alapjaiért vívott harcban. A *sztasziotész* bizonyos értelemben egy harmadik nemhez (*triton genosz*) tartozik, és arra utal, hogy a politikai közösség identikusságának biztos alapjai elvesztek, a küzdelem kimenetele bizonytalan, csak az tudható, hogy a megosztottság létezik és a küzdelem elfogadott; a *sztaszisz* a döntést sürgető állapot. Feltehető a kérdés, vajon valóban kialakul két identitás, két polisz, vagy a harc még mindig a Poliszért zajlik? Vajon a polisz megkettőződése, melyben a polisz újraalapozásáért vívják a küzdelmet, egyben el is törli a hatalom helyét, a poliszt magát? Vagy gondolhatjuk, a polisz identikusságának elvesztése még nem egyenlő a polisz eszméjének az elvesztésével? A polgárháború filozófiailag is nehéz helyzet, és az identikusságvesztés valószínűleg ezt az elbizonytalanodást is jelenti.

Arisztotelész szerint a *sztaszisz* a legintenzívebb belső konfliktus, erőszakos, és a fennálló helyzet teljes megváltozását eredményezi. A polgárháború a politikai berendezkedések változásának a legfőbb oka. Éppen ezért a *sztaszisz* lehetséges jelentései közül ő a legszélsőségesebbre alkalmazta a fogalmat. Ezzel elválasztotta két lehetséges variációtól: attól, hogy azt az eliten belüli rivalizációra alkalmazza, vagy a jogi döntéshelyzetet jelölje vele.¹⁸⁷ Röviden, a *sztasziszt* radikális értelmében használta, a politikai *metabolé* okaként jelölve meg azt.

Az arisztotelészi *sztaszisz* röviden rendszerváltozás, melynek két fő oka van. Az egyik az egyenlőség hiánya, vagyis az emberek akkor hajlanak *sztasziszt* szítani, ha úgy érzik, nem bánnak egyenlően velük. A másik ok éppen ennek az ellentéte, a kiemelkedés igénye, hogy megbecsülésre vagy vagyonra akarnak szert tenni. Ezek mögött is számos ok áll, de a legfontosabb az, hogy az emberek akkor döntenek a cselekvés mellett, amikor úgy érzik, hogy az igazságtalanság általános, és az egész politikai berendezkedés rossz.¹⁸⁸ E mozzanattal válik a partikuláris a közösség univerzalitásának a szintjére, és kettős következménnyel jár. Nemcsak intenzitáskérdés lesz, hanem mélységet is nyer: a polisz alapjainak az újraírásáért zajlik a küzdelem. A *sztaszisz* tétje a fundátum.

A *sztasziszt* más szemszögből is meg lehet vizsgálni. Ismeretes Szolónnak egy törvénye, melyet Arisztotelész is idéz azért, hogy legitimálja felfogását az ember politikai természetéről és a politikai részvételről. Szolón, a demokrácia mitikus alapítója egy törvényben elrendelte azt, hogy *sztaszisz* idején minden-

¹⁸⁷ Arisztotelész e szövegrésze nehéz és nem ellentmondásmentes. Az értelmezés, amit követek: SKULTETY: *i. m.*, illetve CARTLEDGE: *i. m.*, 22–23.

¹⁸⁸ SKULTETY: *i. m.*, 350–353.

kinek oda kell állnia valamely oldalhoz, vagyis állást kell foglalnia.¹⁸⁹ Végeredményben azt írta elő, hogy a végletes megosztottság esetén az embereknek nem kivonulniuk kell a politikából, hanem *dönteni*. A politikai aktivitás ebben az esetben arra irányul, hogy a polisz egyetlen testületté alakulva döntsön tulajdon sorsáról; a polisz politikai döntőbíróssá válik tulajdon alapjai ügyében. Noha Szolónt lehet másképpen is értelmezni, mégis megmutat valami alapvetőt a politikából annak határán. A *sztaszisz* a döntést sürgeti, vagy a döntés szituációja maga. A döntés feltétele az, hogy több lehetőség álljon rendelkezésre, de a *sztaszisz* ebből mást is megmutat, azt, hogy a megosztottság szituációja döntési kényszert jelent.

A *sztaszisz* filozófiai értelme az ellentmondások összekapcsolása, és abban a pillanatban, hogy ezek az egymásnak ellentmondók (ellentétek) összekapcsolódtak, megszületett az a prepolitikai helyzet, ami a döntés felé hajt tovább. A *kairosz*, ami inkább punktuális időfogalom, ugyanezt írja le a kivételes oldaláról: a hamleti szituációt, amikor az idő kibillen, és kiköveteli a kérdést, hogy ki lesz, aki helyrebillenti azt. A *sztaszisz* a pont, ahol a meghasonlás történik, a *kairosz* pedig az idő lassú folyását megtörő kivételes pillanat.¹⁹⁰ Az egymással találkozó és konfrontálódók pluralitását mutatják fel; a szolóni előírásban a *sztaszisz* megmutatja ezt az összekapcsolódó szétválást, és egyben kiköveteli a döntést, a kairitikus idő visszazökkenését.

De mást is mondhatunk. A *sztaszisz* maga a paradoxon, mert azt mutatja fel, hogy a törés a politika legbenszejében van, a harc a polisz szívében helyezkedik el. Amikor a gyűlésen döntést hoznak – és ez minden döntésre kiterjeszhető – a Jó Erisz eredménye látható, de minden döntés mögött ott húzódik a Rossz Erisz árnya. Loraux amellet érvel, hogy a klasszikus görögök minduntalan el akarták rejteni a döntés mögött húzódó politikumot – vagyis azt, hogy a Polisz, az Egy valójában Törés és Sok – és mindenekelőtt a politikummal együtt járó potenciát, az erőszakot, amit a döntés többségi jellege hordoz. Ezért a döntés sohasem lehet Győzelem, Niké, mert ott bujkál benne Erisz, a rossz viszály istennője, a gonosz és pusztító. Ezt a politikumot, pontosabban a politikainak ezt a lehetőségét rejtegette az athéni politika, amikor nem engedte, hogy egy döntést nyíltan dicsőségként ünnepeljenek a polgárok; egy győzelmet polgártársaik felett, ami beárnyékolta volna magát a politikai döntést és felidézte volna a viszályt.¹⁹¹

Más szavakkal szólva a politikai agón mindig felidézi saját maga intenzív variációját, a polgárháborút. Az ellenfél diskurzusa mögött a mélyben ott lapang az ellenség árnya, akit majd életre hívnak. A törés minden döntésben

¹⁸⁹ Lásd CARTLEDGE: *i. m.*, 224.

¹⁹⁰ Lásd a barthes-i *punctumot*: Roland BARTHES: *Camera Lucida* (fordította Richard Howard), Vintage, London, 2000, 26–27.

¹⁹¹ LORAUX: *i. m.*, 2002.

megmutatja magát és mindig felidézi a polgárháborúban megosztott poliszt. A politikai győzelem dicsőségként való ünneplése mindig valaki más legyőzésének az ünneplése, és ott lappang benne a közösség szétesésének, a politika megszűnésének a lehetősége.

De a *sztaszisz* nemcsak döntés, hanem éppen a döntés halasztódásának és az ellentmondások feloldhatatlanságának a jelölője. Más szavakkal szólva, a *sztaszisz* depolitizált értelemben feszültség, egymással ellentétes pólusok közti összekötő pont, mely az ellentmondás feloldhatatlanságának a tragikumát is felmutatja.

Ez tükröződik a *sztaszisz*fogalom retorikaelméleti újraértelmezésében (Hermagórasz, Quintilianus és Cicero), ahol egyensúlyi állapotot jelöl, az egymásnak ellentmondó álláspontok összetalálkozásának pontját. Ennek a pontnak a megtalálása jelenti a valódi retorikai tevékenység kezdetét, mert meghatározása adja azt a kérdést, hogy mi az, amin a felek vitatkoznak.¹⁹² A *sztaszisz* összekapcsol, de az álláspontok összetalálkozásának feltétele az, hogy létezzen a tér, ahol ez megvalósulhat. Ennek (legalább) két fajtája van: a döntőbíráskodás terepe, ami rendezett különösen azáltal, hogy meg kell találni az ütközéspontot, valamint ott dönteni kell. A másik az ügyek megvitathatóságának a tere, ami esetlegesebb és nyitottabb, mert maga alakítja a határait. Ez a tér politikai, nyilvános középpontja körül alakul ki a polisz. E téren belül a *sztaszisz* eltörölhetetlen, de kétértelmű: egyrészt igenli a pluralitást és azok ellentmondásait, és igent mond a Másik létére, ami a pluralitás garanciája. E Másik nem-barát, mégis együtt kell vele élni, ezért léte szükség is és teher is. Másrészt elfogadja minden döntés tragikumát, tehát azt, amire Loraux utal, azaz a Másik elpusztításának eshetőségét és a közösség pusztulásának árnyait, és megfordítva, ez a Másik, aki kell, mégis mindig ellenünk törhet, tehát a viszony reciprok: mindannyian másikkak vagyunk.

Azzal, hogy a *sztaszisz* mégis lehetséges a közösségben, az a távolság ismerődik el, ami a vitát a cselekvéstől elválasztja, mivel ebben a köztes térben mutatkoznak meg a *sztaszisz*t kialakító különbségek. E különbségek egyben lehetőségek is, vagy azok kiindulópontjai, egyben gyakorta nem egyszerűen vélemény-, hanem életforma-különbségek is. Amikor a politikai közösség vállalja a *sztaszisz*t és annak árnyait, a Másikkal való együttélést, és a fundamentális ütközések lehetőségét vállalja. Ez jól ismert a modern politikában. Egy 20. század eleji megfogalmazás szerint a politikában „princípiumok és aspektusok ütköznek össze,”¹⁹³ az értékek végső elvei és az ellentétes látószögek, állandó jelleggel.

¹⁹² Michael CARTER: „*Stasis* and *kairos*: The principles of social construction in classical rhetoric”, *Rhetoric Review*, Vol. 7. No. 1., 1988, 97–112.

¹⁹³ E ponton építke Schlett István tanulmányára; idézi Thomas Manntól (*Varázshegy*, II. kötet, 1960, p. 179), SCHLETT István: „Az erkölcs mint politikai probléma”, in Schlett István – G. Fodor Gábor: *Lú-e vagy szobor? Tanulmányok tudományról, politikáról, politikatudományról*, Századvég, Budapest, 2006, 395–422.

Már a 19. század elején pontosan emiatt érezte egy vezető magyar politikus velejéig tragikusnak a politikát. Szemben azzal, hogy a naiv drámákban a jó és a rossz küzd egymással, és minden probléma megoldható azzal, ha a rosszat egyszerűen legyőzik, a politikában azonban nincsenek jók és rosszak; egyszerűen nem létezik az a „rossz”, amitől megszabadulva az összes probléma megoldható lenne.¹⁹⁴ A politika tragikus, mert erkölcsi értelemben hasonló erejű alternatívák ütköznek benne, és mert megalapozhatatlan, mégis dönteni kell.

Az egyazon térben megjelenő fundamentális különbségek összeillesztése elvileg demokratikus keretek közt lehetséges a leginkább, ott, ahol a pluralitás a normalitás. Mivel ezek a fundamentális különbségek a *sztaszisz* intenzív formájához, vagy polgárháborúhoz és erőszakhoz, továbbá a közösség széteséséhez vezethetnek, kérdés, miért kellene a polgároknak ezt vállalniuk. Paradox módon a politikait és a demokráciát, bennük a *sztaszisz* ellentmondásos lehetőségével, pontosan a politikai közösség fenntartása érdekében kellene vállalniuk.

A *sztaszisz* végső tragikuma azonban az, hogy ugyanazon viszony intenzív variációja képes arra, hogy elsöpörje önmaga mérsékelt variációját. A radikális *sztaszisz* képes arra, hogy eltörölje a pluralitás eredeti – demokratikus – politikai formáit, és megsemmisítse azt a teret, ahol a vita és a döntés korábban lehetséges volt. A polgárháború azt mutatja fel, hogy mi *volt* a politikai közösség.

Sztaszisz és beszédter

A radikális *sztaszisz*ban az intenzitás átlép egy küszöböt: az *erőszakét*, ami létében, tehát szubsztantív módon érinti a politikai közösséget. Ez a küszöbátlépés elemezhető, melyet Aiszkhülosz, Prótagorasz és Thuküdidész szövegrészletei segítségével teszek meg azzal foglalkozva, hogy mi az erőszak és a politikai közösség viszonya, és hogy van-e az erőszaknak ellenfogalma.

Mivel az erőszak a politika(i) megszűnésének az oka, a politikai diskurzus részévé válva van ellenfogalma. Így értékelhetők az aiszkhüloszi *Leláncolt Prométheusz* témához kötődő részei, bár ebben az esetben helyesebb ellenkonceptióról, illetve közfelfogásról beszélni. Az, hogy a politikai közösség *nomosza* szembeállítható a politikai közösségen kívüli vad tartományok világával, vagy egy politika-előttés világgal és az ahhoz kapcsolódó életformákkal, korábban látható volt. Ehhez hasonlóan, akárcsak egy bináris oppozíciós rendszer összefüggő oldala esetében, a *nomosz* oszlopában, de az erőszak sorában, megtalálhatjuk a beszédet, vitát, érvelést, tágan értve a vita- és döntési helyet, az ítéletalkotás helyeit, egyszerűen szólva a logoszt (a logosz helyét). Ennek ez volna a

¹⁹⁴ Idézi Schlett István Széchenyi Istvántól (A szentgróti levél elemzése. In Viszota Gyula szerk. [1927–30]: *Gróf Széchenyi István írói és hírlapírói vitája Kossuth Lajossal*. II. kötet, Budapest), *uo.*

legmegfelelőbb terminus *technicus*, magyarul azonban a szinonimákat használom, a helyzetnek megfelelően.

Prométheusz az ókori demokratikus képzelet egyik legfontosabb hőseként egy sor kulturális és civilizációs vívmány elhozója volt, az írásé, az emlékezeté, a mesterségeké, és áttételesen a *politiké tekhné/szophia*, a poliszalkotás művészeté.¹⁹⁵ Tragikus hősként, aki fellázadt az újonnan támadt hatalomgyakorlók ellen, egyúttal a hallgatásra kényszerített, aki az időre vár, hogy eloldja láncait, ezért nemcsak adományozó, hanem feltartóztatott és várakozó. Prométheusz a határon-álló, aki a megismerhető emberi világ és a még elérhető emberi világ sziklás vidékein van rabláncra verve.

A történet szerint Zeusz rabláncra vereti Prométheuszt, hogy bűnhődjön azért, mert az emberek segítségére kelve ellopta számukra a tüzet. Héphaisztosz, a kovácsisten kapja a feladatot, hogy elvégezze ezt a munkát, és Aiszkhülosz két olyan alakot is beleír a tragédiába, akik segítői, és politikai fogalmakat testesítenek meg: az *Erőt* és az *Erőszakot*. Az *Erő* folyton úzi és hajtja Héphaisztoszt, hogy végezze dolgát a legerősebben és a legbiztosabban. Az *Erő* szemszögéből a maga dolgát a maga mércéje szerint tökéletesen, bár nem szívesen teljesítő Héphaisztosz szabódó ember. Héphaisztosz szemszögéből azonban az *Erő* könyörtelen és elszántsággal van tele. Az *Erő* úgy nevezi meg magát, mint aki tele van büszkeséggel és indulattal, Héphaisztosz pedig úgy látja, hogy az *Erő pontosan az*, aminek *mondja* magát: külsejéhez méltó minden szó, ami elhagyja a száját.¹⁹⁶ Más szavakkal szólva az *Erőben* összetalálkozik *logosz* és *ergon*, szó és tett megfelelnek egymásnak. Az *Erőszak* ehhez képest másodlagos szereplő. Jelen van a színen, de nem szól egy szót sem, mintegy árnyékként kíséri az *erőt*. Nem tesz semmit, de nem is ölt emberi formát; a legfontosabb tulajdonsága azonban az, hogy *nem beszél*. Az *Erő* beszél, de azonos azzal, amit mond, mögötte viszont mégis az *Erőszak* némasága áll őrt. A zsarnok, a hatalom végső eszközei az *erő* és az *erőszak* lehetősége. Prométheusz viszont tételesen is megfogalmazza, hogy képességei nem a nyers *erőből* és az *erőszakból* származnak, hanem a furfangos eszességből, az invencióból és a taktikából, vagyis az értelemről és magából a beszédből. Az aiskhüloszi tragédiában Prométheusz azt mondja, hogy az istenek nem fogadták meg a tanácsát, és azt remélték, hogy „hatalmukat a nyers erő megvédheti.” Aiszkhülosz ezzel magát a prométheuszi világot helyezi szembe, amikor Prométheuszt az Igazságosság istennője gyermekévé és tanítványává teszi; Prométheusz tanítványai pedig az egykoron értelem nélkül élő elveszett emberek. Prométheuszt az Igazságosság tanította meg arra, hogy „nem segít nyers erő”, de okossággal mégis győzni le-

¹⁹⁵ Prométheusz mítoszának rétegeiről lásd Carol DOUGHERTY: *Prometheus*, Routledge, London – New York, 2006.

¹⁹⁶ *Aiszkhülosz*, 1962, 43. és 78. sor.

het a hatalmasabbakon.¹⁹⁷ Az Erő és az Erőszak nem poliszalkotó képességek, az Igazságosság ellenben a polisz feltétele, az eszesség és a mesterségek pedig már utalnak arra, ami e poliszban helyt kaphat: az „élet tevékenységeire.”¹⁹⁸

Aiszkhülosz a politika ama paradigmájának a képviselője, amely szerint a civilizáció, specifikusan a politikai közösség megteremtése nem lehetséges a „nyers erővel”, vagy a tenni-képesség pusztá hatalmával. Az erő nem a világteremtés erénye. Nemcsak Aiszkhülosz használta fel a Prométheusz-motívumot a polisz értelmezésekor, hanem később Prótagorasz is, ami a róla elnevezett platóni dialógusban maradt fent. A prótagorasz-i mítoszban Prométheusz hozza el az embereknek a tevékeny élet feltételeit, melyek túlmutatnak a pusztá túlélésen. De végül Zeusztól kapják meg a poliszalkotás képességét, miután összegyűléseik csak a másikkal szembeni jogtalankodáshoz, következésképpen újból szétszóródáshoz vezetett.¹⁹⁹ A politika-előttés állapotnak két formáját lehet a szöveg alapján megkülönböztetni: a szétszóródottságot és az összegyűlést.²⁰⁰ A szétszóródottság a vándorlás nomád állapota, ahol az emberek a pusztá túlélésért küzdenek, és legfőbb ellenfelük a természet. Az összegyűlés a politika-előttés állapot másik fajtája, amikor az emberek összegyűlnek és vár-falakat építenek, vagyis úgy tesznek, mintha poliszt alkotnának. De csak materiális értelemben, mert nincsenek politikai erényeik, nem törődnek a másikkal szembeni igazságossággal. Ellenfelük nem a természet, hanem a másik ember. Végül éppúgy szétszóródnak, akár csak az első politika-előttés állapotban. Összegezve, Prótagorasz szerint az emberek a természettel szemben éppúgy védtelenek, mint egymással szemben, ha nem rendelkeznek a politikai *tekhné*, a poliszalkotás képességeivel.²⁰¹ Ezt a politika-előttés állapotot a küzdelem jellemzi és a pusztulás; a poliszalkotás *feltételeként* megértett összegyűlés a másik emberrel helyez szembe. A politika-előttés és a politikai állapot közti különbség az erőszak és a pusztá erő elutasításában és a poliszalkotó erények meglétében van.

Noha Aiszkhülosz és Prótagorasz is kizárta azt, hogy emberi kultúrát lehetséges volna a pusztá erőre alapozni, s ezzel kifejezte azt, hogy a politikai

¹⁹⁷ Aiszkhülosz, 1962, 206. sortól.

¹⁹⁸ *Anonymus Iamblichii* 7.3.

¹⁹⁹ PLATÓN: *Prótagorasz* 322b–c. Lásd még KERFERD: *A szofista mozgalom*; LEVI: „The ethical and social thought of Protagoras”; *Anonymus Iamblichii*; COLE: „The *Anonymus Iamblichii* and his place in Greek political theory”; ROMILLY: *The Great Sophists in Periclean Athens*. A szofisták eszmetörténeti elemzése miatt melegen ajánlható magyarul, BÁRÁNY: „Utószó”, 2007.

²⁰⁰ Poliszalkotás és szétszóródottság-fogalom, KERFERD: *A szofista mozgalom*, 174–175.

²⁰¹ PLATÓN: *Prótagorasz* 320c–322d. A *politiké tekhné*hez lásd Szókratész és Prótagorasz párbeszédét: „Jól értettem szavaidat?” – Kérdezi Szókratész. „Ha nem tévedek, a politika mesterségéről beszélsz: azt ígéred, hogy tanítványaidból derék állampolgárokat faragsz. – Pontosan ezt ajánlom – felelte Prótagorasz.” PLATÓN: *Prótagorasz* 319a; lásd még ROMILLY: *i. m.*, 218.

közösség nem alapozható erőszakra, az a kérdés mégis nyitva marad, hogy mi történik, ha az erőszak és a nyers erő visszalép a politika közös világába. Azt állítom, hogy egy ilyen eset elemzése azt mutatja meg, hogy *mit töröl el* az erőszak, és ez az, amit Aiszkhülosz és mások is védelmükbe vettek: a *nomoszra* alapozott politikai közösség. Ez nem egyenlő az erős állammal, sőt az állammal sem, és tartalma sem a kikényszerített békével. A *nomoszra* alapozott politikai közösség egyrészt az, amit a polisz „politikai közösségként” történő fordítása is mutat: *polgárok közössége*. Másrészt a politikai közösség a polisz szívében szerveződik meg egy középpont körül: ez a *gyülekezőhely*, amely lehetővé teszi a *beszédet* (a *logoszt*), ahogyan a *törést* is.²⁰²

Thuküdidész VIII. könyvének 66. caputja lesz az értelmezés tárgya, mely leírja azt, hogyan döntötte meg a demokráciát egy oligarchiát kívánó kisebbség. Vitás, hogy ebben a szituációban pusztán csak *pucsról*, vagy már *polgárháborúról* is szó van, ugyanakkor a *meghasonlás* maga nem kérdés. Thuküdidész meglehetősen óvatos szavai is eligazítanak: „ebben a helyzetben, (...) mikor magában Athénban is úrrá lett a meghasonlás, és minden pillanatban kitörhetett a polgárháború.”²⁰³ Úgy tűnik, hogy Thuküdidész a „polgárháború” kifejezést két fél erőszakos összecsapására tartogatja, az általa leírt helyzetben viszont egy kisebbség erőszakkal és megfélemlítéssel megdönti a többségi támogatást élvező demokráciát, hogy azt egy kisebb cenzusos testülettel, és egy annál is kisebb oligarchia kormányzásával váltsa fel. Azok, akik megmaradnak a demokrácia mellett és hajlandóak küzdeni is érte, athéni katonák, akik nem Athénban, hanem egy idegen szigeten, Szamoszon vannak. Vagyis erőszakról még csak az egyik oldalon van szó, de amit ez az erőszak elsöpör, az a szövegből viszonylag világos: a démoszon alapuló demokrácia.

A szövegrész a *sztaszisz*t illető óvatosság, s a két fél erőszakos összecsapásának pusztán csak lehetősége ellenére is rámutat a politikai közösségalkotó tényekre, a beszédter jelentőségére, valamint az erőszak működésmódjára. Annak ellenére, hogy a polgárháború előestéjéről van szó, már arra a tényre is, hogy a *sztaszisz*t mindig a közösség cselekszi meg. Rámutat arra, hogy a *sztaszisz* politikai folyamat, és nem az idegen külső betörésének vagy a véletlennek az eredménye. A Másik és a Mi között esik meg: barát és ellenség valóban össze vannak kötve, az ellenség már korábban is itt volt. Később, akik ki akarják engesztelni az ellentéteket, hivatkozhatnak a balszerencsére, de ezt csak azért tehetik meg, mert ez is politikai aktus és politikai értelme van: az ellentétek transzcendálása és eltávolítása az emberi világból.²⁰⁴

²⁰² Vö. kül. CARTLEDGE: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 12.

²⁰³ Thuküdidész VIII.96. Az angol fordításra tudtam még hagyatkozni: „dissent at home which could break into civil war at any moment.”

²⁰⁴ Itt két külön polgárháborúról van szó, de talán megengedhető az általánosítás az elméletalkotás érdekében.

Thuküdidész tragikus képet fest a polgárháború előestéjéről, de szövege mégis arra mutat rá, hogy bár a polgárháború mindig erőszakos, az erőszak nem folyamatosan áll fenn.²⁰⁵ Az erőszak aktusai és az erőszak lehetősége alkotnak egységet, és a politikai közösséget már az erőszak lehetősége is pusztítja. A pusztító erőszak periódusai váltakoznak a félelem periódusaival; azzal a kevésbé látványos, de az embereket annál nagyobb erővel fogva tartó érzelmmel, amely az erőszak fenyegetéséből származik. Ennek a jelentősége különösen nagy, mert az erőszak *lehetősége* az emberek lelkén keresztül kezdi ki a politikai életet. A látott és megélt, egyszóval a megtapasztalt erőszak és az erőszak lehetősége együttesen félelemhez vezetnek, melynek a legfontosabb következménye az, hogy elhallgattatja az embereket.²⁰⁶ A félelem paralizál, megsemmisíti az ellenállóképességet, ami az erőegyensúly további bomlásához vezet.

A félelem ráadásul úgy hallgattatja el az embereket, hogy ezt azokon a pontokon teszi, ahol korábban a beszéd terei működtek: az egymás közötti viszonyokban és a politikai viták színterén. A politikai közösség összeomlása és az emberek elnémulása között a kapcsolat egyértelmű. Az elnémulás nemcsak következménye az összeomlásnak, hanem az erőszaktól való félelmen keresztül katalizálója is annak. Ha a polgárháború az erőszak segítségével a félelmen keresztül végül elnémuláshoz vezet, akkor mindez a politikai közösséget is kirajzolja. Az erőszak a polisz kapuin kívülre kerül, a félelem helyett a felszabaddultság, a beszéd szabadság és a beszédre való szabadság uralkodik. A némaság ellentéte a beszéd, és a beszéd mindig egymás között, közösségben zajlik.

Thuküdidész tanúsága pontosan az utóbbi tényező, a bátorság fontosságát húzza alá. Ezt a leírást adja az oligarchikus hatalomátvitel folyamatáról:

„A népgyűlés (...) még megtartotta gyűléseit, de itt sem határoztak az összeesküvők akarata ellenére. Még a felszólalók is az ő embereik voltak, akik mondanivalójukat előre megbeszélték maguk közt. A tömegeből nem szólalt fel senki ellenük, félelemből, s látva, hogy mennyien vannak. Ha valaki mégis megkockáztatta a tiltakozást, azt valamilyen alkalmas módon azonnal eltették láb alól anélkül, hogy a tettesek után nyomoztak vagy a gyanúsakat törvény elé állították volna. Így aztán a nép meghúzta magát, s annyira erőt vett rajta a rémület, hogy még azt is szerencsének tartotta, aki egy szót nem szólt, hogy nem csapott le rá az erőszak.”²⁰⁷

Az erőszak lehetősége nem törli el a *beszéd terét*, csak elnémítja az ellenszegülést a szavak eszközével éppúgy, mint az ellenség fizikai megsemmisítésével. Ez a félelem állapota, azzal szembeállni kétségkívül rendkívüli erőt igényel,

²⁰⁵ Ugyanakkor lásd a *sztaszisz* elméleti elemzését: *Thuküdidész* III.82–83.

²⁰⁶ Lásd még *Thuküdidész* VIII.70.

²⁰⁷ *Thuküdidész* VIII.66.

hiszen maga a helyzet is rendkívüli. De a normálállapotot illetően is fontos; nem elegendő csak az, hogy az embereknek szabadságuk van hozzászólni az ügyekhez, hanem merniük is kell beszélni. Ez néha még békeidőben sem könnyű. A *parrhészia* szükséges a politikai közösség (demokrácia) fennmaradásához.²⁰⁸ A polgárháború arra mutat rá, hogy demokratikus politikai közösség létezésének feltétele, ha a bátorságnak az a mértéke, amit a szabad beszéd megkövetel, a lehető legtöbb ember számára megfelelő; továbbá ha a fenyegetés nem kényszeríti ki a bátorság mértékének olyan szintű megnövekedését, ami a szabad beszédet annyira kevés ember számára vállalható lehetőséggé változtatja, hogy végül már nem lehet beszélni sem a közös vitáról és a közös beszéd szabadságról.

A félelem előbb számolja fel az ellenszegülés lehetőségét, mint hogy az erőszakkal fenyegetők megsemmisítenék az ellenszegülőket. A fenyegetettség és a félelem állapotában a jogszerűséget és az igazságosságot nem képes senki sem helyreállítani, mert senki sem meri megtenni azt, ami a megbomlott rendben képes lehet helyrebillenteni a súlyokat: *szövetségest keresni*, támogatást szerezni, támogatni és ellenállni. Ez azt mutatja, hogy a valódi csapás az egy közösségre, ha az emberek képtelenek szövetségeseket találni a maguk ügyéhez. Az erőszak nemcsak halált, hanem félelmet is szül, ez a *sztaszisz* pszichológiája. Rámutat arra, hogy az erőszak része nemcsak konkrét megvalósulása, a gyilkolás, hanem a reprezentálódása is az emberekben, ami végül izolálja őket, és valójában azért is veszélyes, mert olyan individualitásokká változtatja őket, akik képtelenek kiigazodni a társas-politikai világban. A félelem képtelenné tesz a politikára, és a nyilvánosság terei is felszámolódnak, a közösség átláthatatlanná, sőt láthatatlanná válik. A félelem *démosz*ból egyszerű *sokaság*gá változtatja őket.

Thuküdidész szövege rámutat, hogy a politikai közösség *átláthatósága* a demokratikus politikai közösség létét biztosító egyik fontos tényező, ideértve azt, hogy az emberi szándékok és a politikai viszonyok megjelennek a politikai tér középpontjában. A szövetkezésnek képes gátat szabni az, ha a világ kiismerhetetlenné válik:

„S mivel az összeesküvők számát sokkal nagyobbak képelték a valóságosnál, az embereket csüggedés fogta el, s a város nagysága miatt, és mivel nem ismerték egymást, nem állt módjukban kideríteni a valóságot. Éppen azért az is lehetetlenné vált bárki számára, hogy elpanaszolja valakinek az őt ért sérelmet, tanácsot kérve a megtorláshoz, mert vagy ismeretlennek mondhatta el panaszát, vagy olyan ismerősének, akiben nem lehetett megbízni.”²⁰⁹

²⁰⁸ A beszéd bátorságának (*parrhészia*) jelentőségére, Arlene W. SAXONHOUSE: *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2006.

²⁰⁹ Thuküdidész VIII.66.

Ez újból aláhúzza a nyílt politikai beszédter jelentőségét. Akár a véleményeket mutatja meg, a másik iránti vonzalmat vagy gyűlöletet, a társadalmi-politikai kapcsolatokat, az értékeket, a lehetséges vagy vágyott cselekvési irányokat, a közös vagy egyéni célokat, a világ a nyíltság eme régióiban transzparens, átlátható a többi ember számára. A titkos politika, a belső különalkuk világa, az erőforrások és erők átláthatatlansága azzal fenyeget, hogy az egyén számára a világ kiismerhetetlen lesz. Ez ismét aláhúzza, hogy nincs gyengébb annál, aki a politikában pusztán csak individuumként, magányos emberként tud megmutatkozni. A politika valóban a szövetségek világa.

A világ transzparens, nyitott, diszkurzív értelmezésének az ereje éppen abban rejlik, hogy ez a transzparens világ ellenáll annak a félelemnek, ami az ismeretlenből fakad. Az „ismeretlen”: az átláthatatlan, megismerhetetlenné vált másik. A másik kiismerhetetlenné válása és a bizalmatlanság mind a prótagoraszi poliszalkotó erények negatívjai. Arról is szó van, hogy Thuküdidész szövege prótagoraszi ihletésű, és a politika határhelyzetének értelmezésekor elfogadja a *nomosz* melletti érveket. De arról is, hogy a politikai közösség, méghozzá a demokratikus politikai közösség határán a poliszalkotáshoz szükséges erények mutatódnak fel. Kiismerhetetlenség és bizalmatlanság ellentétei a megismerhetőség és az ahhoz szükséges tér (nyilvánosság), valamint emberi hozzáállás (kölcsonös tisztelet), és a bizalom. Azt, hogy a bizalom mennyire közösségi, sőt közösségteremtő, ismét csak a megsemmisülő demokrácia thuküdidészi leírása bizonyítja:

„Végül a néphez tartozók találkozáskor mind olyan gyanakodva nézték egymást, mintha a másiknak is része lett volna a történetekben. S valóban, akadtak olyanok, akikről soha senki nem hitte volna, hogy egyszer majd az oligarchiát támogatják. S éppen ezek miatt nőtt meg a tömegben rendkívüli mértékben az egymás iránt érzett bizalmatlanság, s elsősorban ilyenek garantálták a »kevesek« sérthetlenségét azzal, hogy a népben ennyire mélyen meggyökerestették az egymás iránt érzett kölcsönös gyanakvást.”²¹⁰

A politikai közösség és a politikán túli világ ellentétpárjai tehát a *bizalommal* szemben a *bizalmatlanság*, a *kölcsönös bizalommal* és *tisztelettel* szemben a *kölcsönös gyanakvás*, a *közösséggel* szemben az *izolálódás*, a *démosszal* szemben a *sokasággá* válás. De a politikán túli világban megszűnik maga a középponti tér is, ami körül a polisz felépül: felszámolódnak az összegyűlés és a *közös vita terei*, helyükbe a félelem és a némaság lép, a szabad beszéd helyébe a gyanakvás és a némaság. Értelmét veszti a vitatér, a résztvevők eltűnnek. Ami felszámolódik, az nemcsak a politikai közösség, hanem annak minőségi formája, a demokrácia.

²¹⁰ Uo. A bizalom kérdését illetően lásd még *Thuküdidész* III.83.

Thuküdidészen túllépve, a második athéni polgárháború, s egy sor további polgárháború példájából tudható, hogy végül az a fajta viszontválasz marad csak, amivel a rendet felszámolták. A polisz fizikai értelemben vett kettéválása. Visszahúzódás a végvárakba, titkos szövetekezés, fegyvergyűjtés, és támadás, majd harc, amit már nem a polisz beszédterén belül vívnak. A cselekvők közti ellentmondás együttélésük lehetőségterének a felszámolódásához vezet, és ha reintegrálni akarják a közösséget, akkor, miután eldőlt a háborús világra jellemző erősebb és gyengébb közti küzdelem, majd újból meg kell tanulniuk a poliszalkotás tekhnéjét.

A demokráciát eltörlő polgárháború ellenében jelentést nyer a demokratikus politikai közösség, és itt pontról pontra idézhető Prótagorasz gondolatmenete a politikai közösség természetéről. Ha az emberek életben akarnak maradni, akkor nem élhetnek *szétszórvva* egymástól külön, de nem élhetnek úgy sem, hogy *összegyűlnek*, ám pusztán csak erre az összegyűlésre képesek és nem többre. Nem képesek az életben maradásra, ha hiányzik az életükből a *politikai tekhné* vagy *szophia*, a poliszalkotás képessége és tudása. Az embereknek rendelkezniük kell azzal a valamivel, ami összetartja őket (*aidósz* és *diké*): ez a bizalom, ami a kölcsönös megbecsülésben, tisztességérzetben és a lelkiismeretesség visszahúzó hatásában ölt testet. Ez a biztosítéka a reciprocitásnak. De szükség van igazságosságérzetre és a tettek elgondolására az igazságosság mérceje szerint, arra, hogy tudjuk, hogy valamely eset jogtalanságot jelent, valamint hogy akarjunk és merjünk küzdeni ellene.

VII. fejezet

Az élet fogalma

Politikai tehne és polisz

A háború pusztításával szemben álló világ az életé, és ahogyan a kifejezés sugallja, az élet érthető túlélésként, de akként a világgént is, amely ezen túlmutatva kialakítja a maga terét, tevékenységformáit és szabályait. Nicole Loraux egy helyütt felidézi a homéroszi Akhilleusz-pajzsot, hogy emlékeztessen arra, a polisz tulajdonképpen *Két Város*, egyrészt a történelem, másrészt az antropológia, vagy úgy mondanám, a hétköznapi élet városa: „Héphaisztosz két várost formáz meg, s a költő mindkettőt szépnak hívja: az egyik elmerül a békeidő tevékenységeiben, mint a házasság és az igazságosság, miközben a másik az eme város határait elérő háborúval szembesít.”²¹¹ A Város kapuinál torlódik fel a háború, mellyel szemben a Város életének normálállapota helyt kap. De a Város nem egyszerűen ezt jelenti, a háborúval szembeni életet, hanem az élet többletét. A polisz megfogalmazható tehát ebben a formában is: ez az a hely, ahol az élet a maga gazdagságában helyt kap, az a közös világ, amely befogadja az élet tevékenységformáinak sokaságát, ahogyan a politikai ügyeket is.

Elemzésem célja, hogy a poliszt mint a politikai közösség ősmintáját megfogalmazza emberi-társas világgént, vagy más fogalmakkal közös világgént, mely az élet eme többletét nyújtja. Ez a közös világ kétséget kizáróan emberi abban az értelemben, ahogyan arról a sokaság politikai belépése kapcsán már korábban volt szó. A politikai világ alapja a közös emberi világ, mely nem privát, de szemben a rómaiakkal, nem közügyként (*res publica*) van meghatározva, hanem az ezt is megalapozó, azt részben átfogó közös (*koinon*) életként. Másként szólva ebben a szövegben a politika emberi-társas alapjait keresem, fenntartva azt, hogy ez nem áll szemben a politikaival, csak egy jóval szélesebb és mélyebb alapot jelent számára, amit, nem mellékesen, maga a szűken vett politikai tevékenység (a *pragmatá*val való foglalatoskodás) is erősít.

Az élet többlete és a politikai közösség értelmezése ennek kapcsán, valamint a közös mint a politikai közösség magva, egyaránt értelmezhetőek a klasszikus athéni politikaelmélet segítségével. Bizonyos történeti vonások

²¹¹ LORAUX: *The Divided City*, 16, illetve lásd kül. 32.

azonban elvesznek, mint a polisz szakrális aspektusa. Mindazonáltal ezt az értelmezést, mely az élet és a közös fogalma nyomába ered, azért lehet megtenni, mert a polisz társas világ, amely nem szemben áll a politikaival, hanem a politikai történetileg sajátos és eredeti variációja: nem – vagy nem elsősorban – kormányzati forma, hanem emberek közössége és egy életforma különleges helye. Az aktív-cselekvő, közösségi-társas, nyilvános-politikai és – ebből következően – az érvelő-nevelő életformáé. Amikor erről a Jó Poliszról van szó, mely az életnek helyt ad, akkor ennek nem az a jellegzetes képe, ahogyan rejtékutakon haladva az erdő belseje felé haladunk, hátha vár ott ránk egy tisztás, ahol széttelkinthetünk és végre friss levegőt vehetünk; hanem az a képe, hogy ott állunk egy város nyüzsgő középpontjában, ahol az élet zajlik, miközben süt le ránk a nap, és az ég kékje összeér azzal a tengerével, ami elválaszt és összeköt, új híreket és más embereket hoz el.

Ahogyan a tenger, úgy a beszéd tere is elválaszt és összeköt, benne nemcsak az emberi lét társas-közösségi természete, hanem a törés is ott lakozik. A politikai karakter megmutatkozásának a helye, de a pusztító *sztasziszé* is, vagyis az a metaforikus origó, ami a politikaira, egyben a politikai leplezésére is készlet – politizálásra és depolitizálásra. A *Jó Erisz* poliszja az *agón* demokráciája, ami egyszerre emberi – közösségi és társas – és politikai; jelen érvelés számára tehát azt a kérdést segíti megválaszolni, hogy milyen az a sajátosan emberi világ, amely egyben politikai is.

Mindezek kifejtéséhez először Prótagorasz mítoszát idézem fel újra, melynek jelentőségét a szofista mozgalmat kutató Kerferd okkal húzza alá, Prótagoraszról azt írva, hogy „ő volt az emberi történelemben az első, aki elméletileg is megalapozta a részvételi demokráciát.”²¹² A mítosz (és részben az azt követő logosz) számunkra fontos tartalma a következő. Az istenek megbízták Prométheuszt és Epimétheuszt az állatok, majd az ember megteremtésével. A munkát Epimétheusz végzi, megteremti az állatokat, felruházza azokat mindennel, ami a túlélésükhöz kell. Az ember teremtése marad a legvégére, de tulajdonképp nem marad neki semmi. Erre Prométheusz arra kényszerül, hogy ellopja az istenektől a tüzet és a mesterségeket, majd az embereknek adja. Az emberek mindenre képesek lesznek, egy hiányosságuk van, nincs meg bennük a közösségalkotó képesség. Szétszórtnak élnek, és ha mégis összegyűlnek, egymást pusztítják, majd újból szétszóródnak és tovább pusztulnak. Zeusz aggódni kezd, hogy így az emberiség megsemmisül, ezért Hermészt elküldi az emberekhez, hogy honossítsa meg közöttük a kölcsönös megbecsülést (*aidósz*) és az igazságosságot (*diké*), a politikai közösségalkotás képességét. Hermész kérdése, hogy miképpen ossza el az emberek között ezeket, amire Zeusz válasza: egyenlően részesedjen belőle mindenki, és aki ezt nem képes magáévá tenni, halállal lakoljon.²¹³

²¹² KERFERD: *A szofista mozgalom*, 179.

²¹³ PLATÓN: *Prótagorasz* 320c–322e.

A mítosz elemzése első, általános szintjének főbb tanulságai a következők.

Először, emberi élet lehetetlen politikai társuláson kívül, mivel az emberek szétszóródottan gyengének bizonyulnak a náluk erősebb állatokkal szemben, de – ha mégis összegyűlnek – egymással szemben is, amennyiben hiányoznak belőlük az együttéléshez szükséges képességek. Ezek a *politikai tekhné* vagy *szophia*, az emberi társulás létrehozását és fennmaradását biztosító készségek vagy erények.

Másodszor, az együttéléshez szükséges képességekkel mindenki természetes módon rendelkezik, de nem egyforma mértékben.

Harmadszor, a politikai közösségalkotás olyan készségekből való részesevést jelent, amelyek szimmetrikus viszonyokat keletkeztetnek az emberek között. A politikai társulás alapja az emberek egymáshoz való viszonya, amely a reciprocitáson alapul. Ezt az egymással szembeni igazságosság és a kölcsönös megbecsülés biztosítja. A kölcsönösség minden emberi társulás alapja, így a politikaié is.

Negyedszer, noha ezek a képességek bizonyos szinten mindenkiben megvannak, elsősorban egymástól tanuljuk őket, akárcsak az anyanyelvet. A polisz az ember tanítója, ahogyan korábban Szimonidész mondja. Vagyis ezek a készségek nemcsak szükséges feltételei a kölcsönösségen alapuló közösség fenntartásának, hanem annak fenntartása során erősödnek meg.

Ötödöszer, a közösségalkotó képességek birtoklása alapvető jelentőségű a társulás fennmaradása szempontjából és az egyén boldogulása szempontjából is. Mivel a közösség-konstituáló erények fejlesztése a közösség egyik legfontosabb és egyben legátfogóbb ügye is, ezért aki nem képes ezek megtanulására, kizárandó a közösségből.

Hatodszor, mivel a politikai közösségalkotó képességgel mindenkinek rendelkeznie kell, aki e közösségben él, és a közösség csak addig állhat fenn, amíg az ezekkel a képességgel rendelkező emberek alkotják, ezért a közösség ügyei nem igényelnek speciális szaktudást, csak azt az ítéletalkotási képességet, ami a közösségalkotáshoz szükséges. A közösségi ügyeknek mindenki hozzáértő bírója (ámde ez nem zárja ki azt, hogy lehet jobb tanácsadó a cselekvésben az, aki gyakorlottabb).

A mítosz elemzésének második, demokrácia-specifikus szintjén a következőket lehet mondani. A túlélés érdekében létre kell hozni a közösséget, amihez sajátos képességek kellenek: ezek együttesen a poliszalkotás képességét adják. A poliszalkotással a politikai világa is elkülönül, ami, e modellben általánosan szólva a polisz. Pontosabban az egalitárius politikai közösség, az, amit Kerferd részvételi demokráciának nevez. A számtani egyenlőségen alapuló politikai társulás következménye a politika sajátos felfogása, mely azt a konkrét emberekből, a konkrét emberek politikai képességeiből és tevékenységéből érti meg. Másként szólva az emberek a politika konstituálói: alkotóelemei és alkotói. Fogalmilag sem pusztán passzív elemek, hanem aktív (cselekvő) alkotók, azaz politizálók, akik – mint emberek – átpolitizáltak ebben az értelemben.

Mivel a polisz (politika) egyenlő az emberekkel, ezért nem mindegy, hogy a politikai képességeknek milyen módon vannak birtokában. A prótagoraszi demokráciamodellel világosan megfogalmazza a problémát, és két elkülönülő szinten kezeli. Az első szinten azt határozza meg, hogy a poliszalkotó képességek természetesek, vagy kulturális és egyéni sajátosságok-e. A második szinten az a kérdés, hogy a politikai képességek taníthatóak-e, továbbá ha igen, akkor egyéni vagy közösségi módon.

Az első szinten a poliszalkotás képességei nem természetesek, az emberi létezéshez hozzáadódó többletet jelentenek.²¹⁴ Prótagorasz erre a többlet-jellegre utal meglehetősen határozottan abban a mitikus állításban, hogy a politikai tekhné isteni eredetű. Mindazonáltal mivel az isten végül mindenkinek egyaránt juttat belőle, sőt ez a határozott akarata, a poliszalkotás képességei értelmezhetőek úgy, hogy egy bizonyos mértékben természetes módon vannak meg mindenkinben.

Valójában a prótagoraszi rendszer hármas tagoltságú: a természetes állapot áll szemben a *nomosz* állapotával,²¹⁵ mely utóbbi a politikai állapot, és amelyet egy harmadik mozzanat, az isteni akarat vagy törvény hoz létre. E konstrukció szerint a politikai képességek nem természetesek, kivételes adományt jelentenek és a természetes emberi állapothoz képest többletet képeznek. Prótagorasz azonban egy másik problémát is felvázol: az emberi részesedés egyetemessége és a konkrét emberi képességek különbségei közti feszültséget. Azt sugallja, hogy a részesedés egyetemessége vagy egy minimális küszöbszintet jelent, vagy potenciát, illetve, ami a leginkább valószínű, egy, a politikai közösségalkotáshoz szükséges küszöbszintet, és azon túl a képességek potenciális kifejlészthetőségét.

A második szint ehhez kapcsolódik: a politikai képességek egyetemesen, de nem egyforma mértékben vannak meg az emberekben, és itt – látni fogjuk – az a következtetés is levonható, hogy ez egyrészt egyéni, másrészt közösségi sajátosságoknak köszönhető. Először is, a politikai képességek eleve közösségi természetűek, a közösség fenntartásához szükségesek. Másodsor, kilépnek a világba és interszjektív karakterűek, vagyis láthatók mások számára, sőt, a másokkal való bánás sajátos módját jelentik, következőképpen tanulhatóak. A politikai *tekhné* tehát egyértelműen tanulható, és nem a születés vagy a természet determinálja; ami determinált, az az, hogy a képességek az emberek között egyenlően oszlanak el, de ez nem jelent egyenlő mértékű részesedést. Ez az egyenlőtlen eloszlás alapozza meg azt, hogy a személyes tanítás értelmes tevékenység.

De nem csak a személyes tanítás. Valójában Prótagorasz és más szofisták is legalább ennyire erősen állítják azt, hogy az ember tanítója a polisz – sőt, már őket megelőzően is általános ez a felfogás. A legjobb példa a nyelv. A be-

²¹⁴ Lásd KERFERD: *i. m.*, 177–178.

²¹⁵ Vö. KERFERD: *i. m.*, 157.

széd és az értelem képességéből mindannyian kapunk (többnyire legalábbis, és ennek a mértéke legalább ahhoz elég, hogy társas életet élhessünk másokkal), de nem vagyunk ugyanolyan okosak, és nem is használjuk ugyanúgy a képességeinket. De a nyelv éppen az a valami, amit társas viszonyok között tanulunk meg, tulajdonképpen mindenkitől, akivel interakcióba kerülünk.²¹⁶ A nyelvnek nincs eredete, a beszédnek nincs egyetlen kitüntetett tanítója. Mivel a politikai képességeknek mindenki a tanítója, akárcsak a nyelvnek is, a politikai közösség egészének minőségét illetően meghatározó, hogy milyen emberek alkotják. A pusztán adott képességek megerősítése erőfeszítést igényel. Ebből is következik az a követelmény, hogy az embereknek nem elegendő pusztán csak önmaguk számára jóknak lenniük, mert a politikai közösség fenntartásához szükséges, hogy érvényesüljön: „a legtöbb ember számára kell jóknak lenni.” A politikai közösség etikája prótagoraszi értelemben más-emberekhez kötött társulásbeli etika.

Összefoglalva: a poliszalkotás képessége kirajzolja a politikai közösséget, mely a demokratikus politikai közösség, és alapja a számtani egyenlőség (*iszonomia*), ami természettől fogva adott, miközben a poliszalkotó képesség egyenlő részesedést jelent, de eltérő képességű embereket. A polisz azonban egyenlő az emberekkel, a konkrét emberi minőség, mint az erkölcsi ítélőképesség és az igazságosságérzet, a politikai közösséget illetően konstitutív. E képességek tanulhatók és taníthatók, következésképpen az összegészet, a politikai közösséget illetően van jobb és rosszabb állapot. A jó közösség létrehozható, de mindig a konkrét emberektől függ, akik taníthatók és tanítanak, miközben a politikai közösségnek határai vannak, mivel az erre képtelenek megsemmisítendőek, kiűzendőek vagy büntetendőek. A politikai képességek többletet képeznek és társas erények.

A politikai közösségen belül kapnak helyet az élet tevékenységformái. A kifejezést egy másik szofista szövegből veszem át, az *Anonymus Iamblich*-ből. Mivel kimutatható benne a prótagoraszi hatás, kézenfekvő együtt olvasni a kettőt.²¹⁷ Felidézve a prótagoraszi gondolatmenet bevezető, *phüsziszt* érintő részét: a polisz- vagy politikaelőtti állapotban két szintet különböztethetünk meg, a szét-szóródottságot és az összegyűlést; a poliszalkotásnak pedig két feladatát: a túlélést és a tartalmas életet. Utóbbi önmagában meghatározható úgy, mint az „élet többlete”, a polisz pedig, ennek megfelelően, a hely, ahol az élet többlete helyet kap. Az élet tevékenységformák sokasága, amelybe beletartozik, de ki is emelkedik a politikáé, a szűken vett politizálás vagy közügyekkel foglalkozás. Az *Anonymus Iamblich* azonban szembeállítja az élet tevékenységeivel (*erga*) a rossz politi-

²¹⁶ PLATÓN: *Prótagorasz*, 327e–328a. Ez a platóni szövegben meglehetősen esetlegesen tűnik fel, de Prótagorasz valószínűleg bővebben is tárgyalta; ehhez az állításhoz lásd a *Disszoi Logoi* 6.11.-et, valamint vö. KERFERD: *i. m.*, 168–169, 176–177.

²¹⁷ Lásd COLE: „The *Anonymus Iamblich* and his place in Greek political theory”, 1961.

kai életet (az ügyeket, *pragmata*).²¹⁸ Ezzel két dolgot is állít; egyrészt, hogy van különbség jó és rossz politika között, másrészt, hogy a rossz politikai élet ellentéte az, ha az emberek „rettegés nélkül adhatják át magukat az élethez szükséges tevékenységre vonatkozó gondolataiknak, és fáradozásaikat az a bizakodó remény enyhíti, hogy jó dolgokat nyernek általa viszonzásul.”²¹⁹ Noha a szöveg általában beszél a (szűken vett) politikai ügyekkel, én kiemelném, hogy nem a politikai ügyek állnak általában szemben az étellel, hanem csak a rossz politikai élet az étellel. Utóbbi átfogó fogalom, és megfogalmazhatjuk úgy, mint azt a közösségi alapzatot, amely minden emberi tevékenységformát befogad. Így ez a rendkívül átfogó értelemben értett élet egyben az is, amiben a politikai élet létrejön, az „ügyek”, a szűken vett politikai világa is. Ahhoz, hogy az élet fogalmát specifikusabban tudjuk értelmezni, a politikai közösségre vonatkozó kérdésnek megfelelően, megpróbálhatjuk magát a közös fogalmának lehetséges jelentéseit körülírni. Először azonban az élet és a politikai élet elméleti-fogalmi szembenállására keresek választ.

A szofista *Anonymus Iamblich* a *nomosz* mellett érvelve a prótagoraszi értelemben vett közösség fenntartásából indul ki, következő lépésben azonban már különbséget tesz jó és rossz állapot között. A legrosszabbak azok a (politikai) ügyek, amelyek közösek, de az embereket arra sarkallják, hogy – akárcsak a polgárháborúkban – „kölcsonösen ármánykodva” lényegében „egész életüket pártvillongásokban és az egymás elleni áskálódásban éljék le.”²²⁰ A legrosszabb dolgok ezzel a megmérgezett *pragmatával* vannak kapcsolatban, a legjobbak viszont „az élethez szükséges tevékenységek elvégzésé[vel].”²²¹ Következésképpen a politikai közösség nem mindig kínálja fel az embereknek a tevékeny élet lehetőségét, hanem csak a viszálykodását.

Az *Anonymus Iamblich* aggodalma értelmezhető a viszályfogalom kapcsán, noha a szöveg ennél összetettebb.²²² A megmérgezett közügyek, melyek az emberek között bizalmatlanságot keltenek, felélesztik a félelmet és rombolják a közöst, szemben állnak a tevékeny étellel. A *sztaszisz* fogalom, miként korábban látható volt, az intenzitáslehetőségek egész skáláját képes felölelni, konkrét megvalósulása viszont mindig a skála adott pontján, de nem szükségszerűen a szélső pólusok valamelyikén történik meg. Egy kétlépcsős folyamatban először az állítható, hogy nem minden „viszálykodás” jelenti a közösség végét, másodsor az, hogy ez az a viszony, ami teremti a közösséget. Tulajdonképpen ez a gondolat alapozza meg filozófiailag az agón koncepcióját.²²³

²¹⁸ COLE: *i. m.*, 160, 34. lábjegyzet.

²¹⁹ *Anonymus Iamblich* 7.5.

²²⁰ *Anonymus Iamblich* 7.10.

²²¹ *Anonymus Iamblich* 7.3.

²²² Például érvel az egyeduralom és zsarnokság ellen, miközben homéroszi és szolóni utalások vagy démokritoszi párhuzamok vannak benne stb.

²²³ Lásd pl. ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 2002; NIETZSCHE: „A homéroszi versengés”, 1988.

Az *Anonymus Iamblichi* alapján a *sztaszisz* intenzitása specifikálható, az intenzitás kritériuma az a politikai közösség, mely a *tevékeny élet* megvalósulásának a helye, vagyis a *sztaszisz* legitim létezésének a feltétele a politikai közösség fennmaradása, ahol utóbbi úgy van definiálva, mint amely helyet ad az emberi tevékenységeknek. Prótagorasz mítosza nem, az *Anonymus Iamblichi* azonban segít pontosítani azt, hogy mi alapján válik el, egy konfliktus jó-e a közösség számára vagy sem, fogalmaival élve, elkülöníti az *anomia* és az *eunomia* állapotát egymástól.

A gondolatmenet prótagoraszi karakterű, mert azt állítja, hogy a megmérgezett közügyek az emberek közötti bizalmat semmisítik meg, ami végül felszámolja a másik ember hitelességét, végül pedig továbbgördül az emberi élet minden területére, beleértve ebbe a kereskedelmet is. A politikai közösséget fenntartó küzdelem mértékének meghatározásához a másik ember iránti bizalmat kell figyelembe venni. Amennyiben ez roncsolódik és megsemmisül, a *sztaszisz* átlépte azt a mértéket, amely még a közösségben elfogadható. A szöveg alapján van más kritérium is, és ez a tevékenység irányával van kapcsolatban: a viszálykodás elvonhatja az embereket azoktól a tevékenységektől, amelyek az életükben fontosak, és ez ismét rossz közösséghez vezet. Utóbbi, az *anomia* következménye nem pusztán a megosztottság, hanem az is, hogy az embereket magányossá és mások számára elérhetetlenné teszi úgy, hogy ez az elérhetetlenség kölcsönös. Visszazuhannak a prótagoraszi politika-előttés világba, eltávozik a világukból a „bizalom és a társas együttlét.”²²⁴ Ebben a világban még az is kevés lesz, amiből az adott helyzetben sok van annak szűkös természete ellenére is. A szöveg a pénzre utal, ideértve a szabad átválthatóság eszméjét is, ami azonban már az emberi viszonyok komplexitását érinti. Az emberek nem adnak, hanem elrejtene, nem lépnek kapcsolatba másokkal, hanem ármánykodnak egymás ellen. Úgy fogalmaznék, hogy Hérakleitosz alvó embereihez válnak hasonlónak, akik a közös emberi világból átlépnek a maguk magányos világába, tehát kivonják magukat a közösből.²²⁵ A szöveg érzékletes képet fest arról, hogy az emberek félnek, milyen másnapra ébrednek. A rossz rend elbizonytalanít, félelmet kelt és rosszá tesz; a nyugtalan lelkiismereten alapul, és a másoktól való félelmen, valamint azon az aggodalmon, hogy mennyi rosszat kell majd másokkal megtenni.²²⁶ Bizonytalanná válik a válasz, ami a „ki vagyok én”-re adható.²²⁷

Ezzel szemben a jó politikai közösség „megszabadítja az embereket a legkellemetlenebb gondoktól és lehetővé teszi, hogy a legkellemesebb tevékeny-

²²⁴ *Anonymus Iamblichi* 7.9.

²²⁵ Lásd Hérakleitosz 1., 3., 4., 71–73., 89. töredék. Az egyes ember (mint magába zárt és nem-kommunikálható valamint kommunikációra képtelen univerzum) úgy viszonyul a poliszhoz, mint az álom világa az ébren lévő és cselekvő emberek világához.

²²⁶ *Anonymus Iamblichi* 7.5, 7.11.

²²⁷ Vö. ROMILLY: *The Great Sophists in Periclean Athens*, 208.

ségnek adják át magukat.”²²⁸ A maga rendezettségében időt és helyet kínál az életnek és a tevékenységnek, és eltávolítja a világból a megosztottság értelemvesztett formáit, valamint annak következményeit. Fontos azonban rámutatni egy dologra: ez mégsem a *politizálás* elutasítása (a *pragmatáé*) általában, hanem csak a politika egy konkrét formájáé. A politika elutasítása vagy elfogadása értékválasztás, amelynek következményei vannak a gyakorlati életre nézve is. A politika *en bloc* elutasítása magában foglalja a lemondást arról, hogy az adott helyzeten változtatni lehet; következésképpen tényleges lemondást jelent a politikai tevékenység céljairól.

A periklészi kor görögjei azonban alighanem hittek abban, vagy legalábbis szerettek volna hinni abban, hogy politikai tevékenységüknek van értelme, és hogy létrehozhatnak egy olyan világot, ami jó lehet a számukra. Ebben az értelemben a politika elfogadása – és a rossz formák elutasítása – azt jelenti, hogy a cselekvők igent mondanak egy olyan közösség létezésére, amely az otthonuk lehet. Ennek az otthonosságnak a visszhangja a bizalom és a társas értékek, amelyek iránti mélyeséges igény áthatja e klasszikus kori demokrácia-apológiákat. A prótagoraszi értékek polgári értékek, melyek a *társas világból* indulnak ki, áthatolnak a *politikaiba*, és visszaérnek a *társasba*; összességében egy nagy közös univerzumban cirkulálnak. A szövegek azt sejtetik, hogy az egyéni élet és a közösségi etika lefedi egymást: az emberek kölcsönös bizalmán alapuló világ egyszerre jó az egyénnek és jó a közösség egészének. Az emberek nem önmagukban elégséges szingularitások, hanem társas lények, akik mindig sok ember között élnek, kiemelkedésük (nagyságuk) feltétele pedig a többi ember. Az ember világbeli jelenléte akkor válik etikai értelemben jóvá, ha minél több embernek van a javára.²²⁹ A politikai világ három különböző értelemben is alapvető: *életformaként*, mert a tevékeny élet alapvető formáját jelenti; *etikai szempontból*, mert a legtöbbel van kapcsolatban és a legtöbb emberrel tehet jót (ahogyan rosszat is), végül *hatalmi szempontból* is, mert fenntartja a tevékeny élet feltételeit.

A közös világ kimeríthetatlensége

Az *Anonymus Iamblich* az *eunomia*, a jó törvények és helyesen berendezett polis állapotát összeköti azzal, hogy abban az élet tevékenységeinek szentelhetjük az életünket, ahelyett, hogy egymással küzdenénk a közösség ügyei miatt olyan módon, hogy az szétrombolná az emberi kötelekeket, megsemmisítve ezzel a politikai közösséget is. Mind Prótagorasz, mind az ismeretlen szofista szövegében egyértelmű a *közös* jelentősége, mely így a klasszikus részvételi de-

²²⁸ *Anonymus Iamblich* 7.2.

²²⁹ Lásd ROMILLY: *i. m.*, 203. skk.

mokrácia-apológiák szerves része. Felmerül a kérdés, hogy mit kell érteni ez alatt a közös alatt, és mi a viszonya a politikaihoz, valamint az élethez.

Kezdem először az utóbbi két kérdéssel, mert ezek tisztán a jelen perspektívájához és értelmezési céljaimhoz kötődnek. A közös a politikai élet alapja abban az értelemben, hogy enélkül nem létezhetne politikai élet, de politikai élet alatt a politikum/politikai azon univerzumát értem, amely mindig túlmutat az ügyekkel való foglalkozáson és a döntésen, noha azt mindig tartalmazza is. Vagyis a politikai az a diszkurzív univerzum, amely mindig a beszéd tereiben jön létre és magában hordozza a törés lehetőségét vagy éppen valóságosságát. A közös a felek összetartozását jelöli, ahogyan a törés is csak akkor létezhet bárminek a szívében, ha az a bármi előzetesen már létezik. Az emberek közös világa szükséges feltétele a vitáiknak és ellentmondásaiknak. A politikai közösség ennek ad helyt, a közös pedig az az univerzum, amely összeköti, egyben el is választja az embereket. Figyelembe véve, hogy ellentmondásaik az élet gyakorlatából származnak, a közös mindig tágabb, mint a politikai, noha emberek sokaságának közös élete leginkább a politikai életben válhat valóságosan is közössé, intenzív megerősítést pedig a politika határhelyzeteiben nyer.

Ezt illetően a két klasszikus modell, a római és a görög közti fogalmi különbség is megvilágító. A magán (*res privata*) és a köz(ügyek) (*res publica*) elválasztása római megoldás, engem viszont itt nem ez a különbség érdekel, és nem is a közügy, hanem a polisz közösségi természete és annak megfogalmazhatósága, hogy a poliszban élés közös világteremtés. Róma és Athén különbségként megfogalmazva, a latin *res publica* megfelelője a görög *pragmata*, vagyis ügyek, közügyek, de nem a *to koinon*, vagyis a közösség. Utóbbi fogalom az, ami céljaimhoz a legközelebb áll. A *koinon* természetét illetően megvilágító, hogy ellentéte az *idion* (a latin *res privata*), különösen abban az értelemben, ahogyan azt Hérakleitosz több helyen megfogalmazza: az *idion* mint az emberek világalkotásra képtelen magányos világa. Következésképpen a *koinon* nem-magányos, közös világalkotás, az egymással-együttlét világa.²³⁰ Más megfogalmazásban, a *koinon* megelőzi a politikai ügyek világát, közös életként – vagy világként – mégis leginkább a politikai világa.

²³⁰ „Vessük össze a görögöket és a rómaiakat. A rómaiak szembeállították a *res publicát*, szó szerint »a nép ügyeit« a *res privatával*, de a *res publica* görög megfelelője nem a *to démoszion*, a nyilvános vagy a nép tere volt, vagy a *to koinon* (a [polisz]közösség [*commonwealth*]), hanem a *ta pragmata*, a (politikai) ügyek vagy tranzakciók. Az ókori Görögország forradalmárai a *ta pragmata* feletti kontrollért harcoltak, és a forradalom görög megfelelője a *neótera pragmata*, »újabb [azaz túlságosan új] ügyek« volt. A *res privata* görög megfelelője a *to idion*, aminek az ellenkezője vagy *to koinon*, vagy *to démoszion*. Más szavakkal szólva a magán/köz megkülönböztetés egymást átfedő, de eltérő szemantikai mezőket foglalt el a görögöknél és a rómaiaknál, és a görögöknél nem volt egyértelmű szembeállítás a köz, nyilvános [*public*] = politikai és a magán = személyes vagy házon belüli [*domestic*] között.” CARTLEDGE: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 18.

Cicerónál olvashatjuk, hogy közös az lehet, ami nem okoz kárt az egyénnek, vagyis előbb a magántulajdont kell megvédeni, azután létrehozható a közös, amivel azt sugallja, hogy a közös mindig a veszteség lehetőségét jelenti.²³¹ Cicero néhány passzusa különösen fontos annak prótagoraszi jellege miatt, de azon a ponton szükséges vitába szállni a római értelmezéssel, ahol a közös definíciójában a magántulajdon és a köztulajdon szétválasztásának, egyáltalán, a materiális értelemben vett tulajdonnak lenne episztémikus értéke, azaz magyarázóereje vagy paradigmaképző szerepe. E vita célja nem Cicero és a római közösségfogalom, hanem a közös, a *koinon* ógörög-szofista értelmezése, mely egy ilyen hol értelmes, hol kevésbé értelmes kontraszttal mutatható meg. Ennek fényében állítom, hogy a közös nem érthető meg a magántulajdonnal való szembeállítással, részben azért, mert a közös más minőség, mint egyesek összege, részben azért, mert paradigmaticusan (bár nem kizárólagosan) immateriális. E meghatározás azért fontos, mert világossá teszi, hogy a közös nem reziduális, hanem központi és konstitutív, továbbá egyáltalán nem értelmezhető a veszteség felől. Ha elfogadjuk ezt az ökonómiai keretet, akkor definíciójában a nyereség a meghatározó, ha egy társas-közösségit választunk, akkor a kapcsolatteremtésre vonatkozó sokszorozódás és bővülés fogalmai a megfelelőbbek.

Érveim szofista szövegek elemzéséből származnak, és – ebben kétségkívül cicerói módon – úgy határozzák meg a közöst, hogy az nem jelent veszteséget sem a magán, sem a közös világában. Ami a közösbe belép (akármi is legyen az), új minőségében sokszorozni kezdi magát vagy megerősíti a közöst fenntartó viszonyokat. Ez hozzájárulást jelent ahhoz a tágasabb és gazdagabb világhoz, ami nem egyszerűen néhány „közösbe beadott” elem, hanem maga a közös mint a politikai közösség bárki által használható szabad része. Más szavakkal szólva a közös valóban más minőség, mint individuumok vagy magántulajdon-részek egyszerű összege.

További érv, hogy a közös nem a tulajdon vagy birtok, hanem a tudás felől érthető meg leginkább. Szofista karakterű gondolat az, hogy egy érv nem vesz el semmit az embertől, ha azt másokkal megosztja. Sőt, egyáltalán nincs értelme olyan érvnek, amit valaki megtart magának. Ez két dologra biztosan rámutat: az emberek közötti közös világ leginkább beszédjellegüként írható le; és hogy a tudás az, ami az emberek számára leginkább közös. Ami az emberek között leginkább közös, szabad és nem fogyó lehet, az a tudás, ismeret, episztémé, méghozzá a maga mozgásában, formálódásában, vagyis diskurzusként és kommunikációként.

Az utóbbi gondolathoz a kortárs szerzők közül Hannah Arendt minden bizonnyal közel áll a politikaira mint transzparens világra helyezett politikaelméleti hangsúly miatt. Számunkra ez azért fontos, mert a politikai nyílt világa a

²³¹ CICERO: *A kötelességekről* I.16.

görögök természetes tapasztalata volt, olyan tény, amit nem volt szükséges reflektálni, vagy jelentőségét hangsúlyozni. Valójában a megmutatkozás és a politika expresszív funkciója a 20–21. század kérdése, nem a görögöké, noha mindenekelőtt az ő életüket szötte át, pozitív és negatív következményeivel együtt.

Arendt a *közös* eme görög felfogására hagyatkozik rá, s ezt úgy fogalmazza meg, hogy a politikai nem az emberekben, vagy fölöttük (túl rajtuk), hanem *közöttük* jön létre; a *koinonia politiké* az ember-közöttiség (*Zwischenmenschlichkeit*) világa, az emberek világteremtő beszéde és tevékenykedése eredménye.²³² Felfogása rámutat arra, hogy a közös (világ) maga a transzparens világ, ami nem redukálható másra, és világossá teszi azt az egyébként riasztó tény, hogy a politikai világ mögött nem létezik valamilyen mélyebb igazság, vagyis az emberi lét a politikaiba van behelyezve, nem léptethető ki belőle. A politikai az a hely, ahol élni kell, mert máshol nem lehet.

Heidegger egy helyen azt írja, hogy egyetlen modern politikai-fogalom sem képes arra, hogy lehetővé tegye a klasszikus *polis*zfogalom megértését. Ez, azt hiszem, ma is érvényes megállapítás. Szerinte a modern politikafogalmak olyan hatalomfelfogáson alapulnak, amelyek az individuális öntudatra vezetődnek vissza. Ezzel szemben az ógörög *szophia* (bölcesség) mindig a világ (a létező) el nem rejtettségén alapul, de itt mégsem a szubjektum a tudás eredete.²³³ Más megfogalmazásban, a klasszikus demokrácia valójában nem ismeri az individuum *kizárólagosságát*. A hallgatóságos előfeltevés az, hogy minden emberi lény már eleve társas lény, és e társiasság a politikai közösségalkotó képesség lényege. A *polis* jelentősége Heidegger szerint az, hogy ez az a tulajdonképpeni „lakóhely”, amelyben az emberek a maguk valójában mutatkozhatnak meg. Nem itt válnak, Arendt szavával szólva, valóságossá, de itt, e területen belül rendeződnek el. Ez az a hely, ami „lehetővé teszi a létezőknek, hogy megmutatkozzanak tulajdon Létükben, és hogy láthatóvá tegyék tulajdon létezésük feltételeinek teljességét.”²³⁴ Ehhez képest értelmezhető Arendt felfogása úgy, hogy ez pontosan a valóságossá válás helye maga, nem a feltételek megmutatkozása. A politikai (lét) mögött nincsen semmi, ami igazabb lenne; aki így értelmez, az félreérti a politikai közösségalkotás célját. Félreérti a politikai közösség természetét, végül pedig félreérti a politikait magát is.

A politikai tér arendti jelentősége, úgy vélem, az, hogy a politikába való belépés az emberi élet teljességének lehetőségét nyújtja. A politika az összegyűlés tere, melyben minden, ami az étellel kapcsolatos, helyt kaphat, és ez az a tér, melyben a legfontosabb emberi törekvések összetalálkozhatnak. Ponto-

²³² Arendt-hez lásd az idézett műveket (több helyütt).

²³³ Vö. HEIDEGGER, „A világkép kora”, 94–96.

²³⁴ HEIDEGGER: „The polis, the pole of the presence of beings as determined out of *alétheia*”, 88–91, 89.

san ez a tér az, ami azonos azokkal az emberekkel, akik összegyűltek benne, és lehetővé teszik annak folyamatos létezését.

Ha azonosítható volna a logika, amely alapján a közös működik, akkor nemcsak az volna világos, hogy az az embereké, akik összegyűltek, és emellett az, hogy teljességgel autonóm tér, hanem az is, hogy mi lehet annak szigorúan önmagára vonatkozó lehetséges definíciója. Ehhez kétségtől csak közelíteni tudok, és ennek során ismét elemzés tárgyává teszem a két szerzőtlen szofista szöveget (az *Anonymus Iamblichit* és a *Disszoi logoit*), melyek arra utalnak, hogy az ember-közötti világ ökonómiája nem hagyományos (definíció szerint nemfogyó, hanem növekvő), és léte előfeltétele az önaffirmativitás, vagyis olyan elemek és erők működnek benne, amelyek mindig újramegerősítik. A legerősebb elem az, ami a leginkább közös, de igazság szerint számos közös dolog lehet az emberek között.

Az első szöveg, az *Anonymus Iamblichit* arról ír, hogy miképpen tehet szert valaki politikai befolyásra és tekintélyre a politikai közösségen belül tisztességes eszközökkel, méltósága és emberi integritása megőrzése mellett. Elveti a hirtelen hatalomra jutást vagy meggazdagodást, és azt is, hogy valaki pénzt osztogasson a hatalom megőrzése vagy megszerzése érdekében. Utóbbi azért, mert, mint érvel, ahhoz, hogy pénzt lehessen adni, előbb el kell venni valahonnan, ráadásul a pénz olyasmi, ami természete szerint elfogy. Felteszi a kérdést:

„Hogyan tehetnénk tehát jót az emberekkel úgy, hogy nem vagyont osztunk szét közöttük, hanem másként járunk el, és nem rossz eszközöket használunk föl, hanem erényesen tesszük, amit teszünk? És hogyan tehetnénk szert olyan vagyona, amely nem *csökken*, hanem *nő*, ha *adunk belőle*?”²³⁵

A szöveg az emberi javak két eltérő típusának létezését feltételezi. Az egyik a szokványos szűkös közgazdasági jószágok, amelyekből ha valaki elvesz, akkor neki többje lesz, akitől elvett, annak pedig kevesebb. Így működik a pénz, míg a szöveg feltételezi, hogy vannak, amelyek másképpen, és az jellemzi azokat, hogy nem fogynak, hanem nőnek, ha az emberek adnak belőle. Azt illetően, hogy melyek ezek és miért így működnek, a szöveg így válaszol: „Ez csak úgy lehetséges, ha a közösség létét fenntartó rendet [*nomoszt*] és az emberek természetes igazságérzetén alapuló igazságosságot támogatjuk. Ez ugyanis az, ami a városállamokat és az emberi közösségeket összetartja.”²³⁶

A közösség rendje (vagy a jól rendezett közösség) megérthető úgy, mint ami a *feltétele* a nem fogyó jószágok létezésének, de úgy is, hogy *ez maga* a kö-

²³⁵ *Anonymus Iamblichit* 3.5. Kiemelések tőlem, HSz.

²³⁶ *Anonymus Iamblichit* 3.6. A magyar fordításon értelmező módosításokat tettem.

zős jószág, ami kifogyhatatlan.²³⁷ A szöveg inkább az elsőt állítja, én inkább a másodikat, ráadásul nemcsak a jólrendezett közösségre, hanem általában a politikai közösségre vonatkoztatva. A demokratikus közösséget fenntartó legalapvetőbb viszonyok, mint a prótagoraszi kölcsönös megbecsülés és a bizalom, a személyes hitelesség és integritás, az igazságérzet és az igazságos döntés képessége, olyan „jószágok”, amelyek határtalanok. Két példát hozva, a meritokratikus elvet és a közös vállalkozás képességét, világos, hogy ezek érvényesülésével nem veszik el a világból semmi. Ha valakit érdeme szerint megbecsülnek, nem lesz semmivel sem kevesebb jelen a világban, és ha emberek összefognak, hogy véghezvigyenek valamit, szintén nem veszik el a világból semmi. Ezek értékek és magatartások, olyan közösségi erkölcsi jószágok, melyek mindenki lehetséges javát képezik. Azok a tulajdonképpeni erkölcsi jószágok, amelyek definíció szerint nem lehetnek fogyóak; a közösség létére irányulnak, és fenntartásukat ösztönzik.

A másik szöveg, a *Disszoi logoi* a közös értelmezéséhez ehhez hasonló, de mégis más példát kínál, a tudást és a tanítást. Némiképp vázlatos gondolatmenetében amellet érvel, hogy nincs igazuk azoknak, akik azt állítják, hogy a bölcsesség (vagy erény) nem tanítható, és ennek kapcsán említi meg a következőt.²³⁸ Azok, akik úgy érvelnek, hogy a bölcsesség nem tanítható, azt állítják, hogy „nem lehetséges az, hogy ha valamit másnak átadsz, az a birtokodban legyen.”²³⁹ Arra utal, hogy létezik olyan felfogás, mely szerint ha valaki ad valamit a sajátjából, azzal neki kevesebb lesz, s így aki valamilyen sajátos tudást tanít meg valaki másnak, azzal neki kevesebbje lesz. Kerferd megjegyzi, hogy ezt sehol másutt, csak a szofista mozgalomban találhatták ki, és az érv ama gorgiaszi gondolat ellenérvének tűnik, hogy a tapasztalatok nyelvi nem közölhetőek, mert a beszéd nem dolgoknak felel meg, „nem dolgokat közlünk tehát a másik emberrel, hanem beszédet (...) [ami] nem világítja meg mások számára az utóbbiakat [a dolgokat].”²⁴⁰ A *Disszoi logoi* tagadja ezt a té-

²³⁷ Az *Anonymus Iamblichi* úgy is gondolkozhat, hogy (1) ha a világ mozog, akkor jólét van, (2) akkor mozog, ha a pénz forog, és a pénz akkor forog, ha az emberek nem felhalmozzák azt, hanem befektetik, (3) következésképp a polisz feladata, hogy biztosítsa ezeket a kölcsönösségi viszonyokat, és nem az, hogy pénzt osztogasson.

²³⁸ A *Disszoi logoi* valószínűleg egy retorikaelméleti előadás vagy mű jegyzete az i. e. 5–4. század környékéről. A szövegről KERFERD: *A szofista mozgalom*, 2003, eszmetörténeti hatásokról Adolfo LEVI: „On »Twofold Arguments«”, *American Journal of Philology*, Vol. 61. No. 3., 1940, 292–306, a kontextushoz, Michael GAGARIN: *Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002, I. fejezet.

²³⁹ *Disszoi logoi* 6.2.

²⁴⁰ KERFERD: *A szofista mozgalom*, 164; *Gorgiasz* DK 82 B3 (Sextus Emp., 84–85. bek.), in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 33. Egy kritikus szöveg épp ezt a tézist hagyja ki az elemzésből a szofista kijelentés látszólagos trivialisitása miatt (David ROOCHNIK: „Teaching virtue: The Contrasting Arguments (*Dissoi Logoi*) of Antiquity”, *Journal of Education*, Vol. 179. No. 1., 1997, 1–13).

telt, méghozzá tapasztalati alapon, a tanítás tárgyát képező dolgok kapcsán, melyek valójában nem dolgok, hanem logoszok és gyakorlatok. Ezzel egyben azt is feltételezi, hogy a nyelv valóban nem dolog, de mivel közölhető (ahogyan állítja), el kell fogadnia annak közös természetét, és valószínűleg azt is, hogy minden dolog logosz formájában létezik az emberi világban. Mivel a világ közölhető, ezért a nyelv interakció, átadás-átvétel, de a szöveg világossá teszi, hogy immateriális javakról van szó.

Ellenérve így szól: „tudom, hogy a tanítók tanítják a betűvetést, mert ez az, aminek a tanító tudója, és hogy a kitharatanár kitharázni tanít.”²⁴¹ Vagyis azt mondja, hogy az ellenvetést egy általánosan megtapasztalt tény cáfolja: a tanító írni tanít, a zenetanár zenélni. Ami a tudás tartalmára vonatkozik, a tanítás feladata, ez az, amit a tanító tud és átad. A tudás, és minden, ami tudható, olyasmi, amiből nem veszik el semmi, ha adunk, sőt, ha már másban megjelenik (vagyis valakinek a tudásává válik), sokszorozódik. A tudás átadása, azaz a tanítás olyasmi, amivel ha adunk, nem kevesebb dolog (tudás) lesz belőle a világban. Olyan vagyokra teszünk szert, ami nem csökken, hanem nő, ha adunk belőle.

A szöveg olyan példát hoz, ahol a logoszon belüli törés nem értelmezhető, ahogyan az sem, hogy a nyelv eltérő tapasztalatokra referálna. Ezzel valóban egy szubsztantív értelemben vett közös terepnumra mutat rá. Ezt a világot vagy az erkölcsi jószándék, vagy a *homonoia* jellemzi, a közösségalkotó egyének hasonlósága és egyetértése. A logosz világa valójában nem ilyen, és éppen erre a tapasztalatra alapoz a szofista filozófia és a későbbi klasszikus retorikaelmélet is. Ennek ellenére a tanítás (tudás és az erény) mégis jó példa, mert rámutatnak a „nem fogyó jószágok” jelentőségére, és arra, hogy valószínűleg nem maradhatnak ki a közös egyetlen definíciójából sem. Méghozzá azért nem, mert bármilyen közös világ csak addig marad fenn, ameddig fenn akarják tartani. A közös fenntartásához viszont kellene ezek a „nem fogyó jószágok”, mint a nyelv vagy az érvelés. Paradigmatikusan az episztémikus kellékek, bár, látható lesz, nemcsak ezek.

Néhány évszázaddal később Cicero arról ír, hogy ami közös, az hasznos annak, aki kapja, és nincs kárára annak, aki adja, akárcsak a fáklyafény, ami nem lesz kevesebb azzal, ha egy másik fáklyát meggyújt.²⁴² A prótagoraszi nézetet foglalja össze az emberi társadalom és közösség természetes alapjait illetően: az „a gondolkodás és a nyelv köteléke, amely a tanítás és tanulás, gondolataink kicserélése, a vitatkozás és az ítélkezés révén természetes közösségbe zárja és fogja össze az embereket.”²⁴³ Ezek, az emberi társadalom természetes alapjai, nem fogyó, hanem ellenkezőleg, teremtő alapokként értelmezhetőek. Az *Anonymus Iamblichii* ezt a teremtőképeességet olyan „dolgoknak” tartotta

²⁴¹ *Disszoi logoi* 6.7.

²⁴² Vö. CICERO: *A kötelességekről* I.16.

²⁴³ CICERO: *uo.*

fenn, mint az igazságosság és a közösség létét oltalmazó benső rend, azaz a (politikai) közösség maga. Ahogyan Cicero is: a politikai közösség diszkurzív feltételeiben, a nyelvi képességekben különbözik leginkább az ember az állatvilágtól, „ahol gyakran tapasztaljuk az erő meglétét, (...) mégsem beszélhetünk az ő esetükben igazságról, méltányosságról, jóságról, mivel nincs sem értelmük, sem beszélőképességük.”²⁴⁴

Összegezve, ezek a szerzők úgy gondolták, hogy a tudás, az egymással szembeni megbecsülés és az emberek egyenlő részesedése, az igazságos ítéletalkotás fenntartására irányuló törekvés alkalmas arra, hogy minél többet adjunk belőle, mert ha adunk ezekből, akkor nem csökken vele semmi, hanem inkább növekszik. Mindegyik általuk kiemelt tényező emberi viszonylatokban létezik. Az ember, aki kapcsolatba lép a másikkal, olyan tér konstituálását végzi el, amelybe *bele lehet adni* dolgokat, és ami a leginkább *közös* lehet az emberek között, az az *interakció* maga, amelyben sajátos dolgok cseréje zajlik, különösen szavak, pozíciók, érzelmek, kulturális minták.

Az ember-közötti világ ökonómiája másképpen működik, mint általában a materiális világ. A háború lerombolja a dolgok világát, és ezzel a megsemmisüléssel elveszik valami a világból. A háború megsemmisíti az embereket is, bár az emberi világnak nem ez a pusztulás a rendeltetése, ahogyan Arendt írja.²⁴⁵ Egy megfogalmazás szerint a tér szűkebb lesz, a világ pedig kevesebb azzal, ha az emberek eltűnnek belőle,²⁴⁶ hiszen az emberi világ az emberek világa, az általuk kialakított, megélt és gondozott helyek összessége. A dolgok világának pusztulása mellékes az emberekéhez képest, mert az emberek pusztulásával nemcsak a közösségek jelenbeli célja, hanem jövője is elveszik. Kettős veszteségként: egyrészt elveszik az újjáépítés lehetősége, de elveszik a más helyen, más dolgokkal történő újjáalapítás is.

Az emberek pusztulása és a tér összehúzódása a háborús tapasztalat része, mint a történelmi Athéné. Minden esetben ott volt az esély arra, hogy valahol máshol, más térben és földön, más anyagokat felhasználva kell újjáalapítani. Periklésztől több helyütt is fennmarad az a gondolat, hogy nem a házak, a föld és a javak elveszését kell sajnálnunk, hanem az embereket; a tárgyi világ pótolható és újrateremthető, az emberek azonban nem.²⁴⁷ A polisz, egy várfa-

²⁴⁴ CICERO: *uo.*

²⁴⁵ ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 110.

²⁴⁶ A tér kisebbé válásának gondolatát *Alba Hysenitől* idézem, aki egy interjúban említette (Petőfi Rádió, 2013. március 22-ei adás). Ebben a kontextusban fontos, hogy albán származásúként élt a polgárháborús posztjugoszláv térségben, majd Magyarországra menekültként érkezett.

²⁴⁷ Ez a periklészi temetési beszéd egyik főmotívuma (*Thuküdidész* II.34–46). Periklésztől az emberi jelentőségére: *Thuküdidész* I.143, in ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika* 1365a, 1411a. A polisz anyagi természetére lásd pl. HANSEN: „Introduction”, 2004; az immaterialitásra Martha TAYLOR: *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*, 2010, Cambridge – New York, Cambridge University Press.

lakkal körülvett közösség sem csak anyagi, és nem csak térbeli létező. A politikai közösség többlet, és eme többlet azokon az embereken és emberi viszonyokon keresztül mutatkozik meg, akik ezt a megsemmisíthető, de újraalapítható közösséget alkotják.

A túlélésen túl a politikai közösség többlet, mely befogadja az embereket, modellje, ha elfogadhatóak a fentebbiek, episztémikus, kortárs fogalmakkal szólva az emberi interakción alapul. Ez a közös tér lehetővé teszi a törekvések, vélemények, álláspontok egyértelművé válását, de az utóbbiak léte egyben a feltétele annak is, hogy maga a politikai közösség kialakítható legyen. Az emberi interakciók és kapcsolatok száma sokszorosa annak, ahány ember egyáltalán individuumként alkotni képes a közösséget,²⁴⁸ ami kiemeli a közösségalkotó erények és gyakorlatok jelentőségét. Minden kapcsolat és interakció új lehetőség a világ értelmezésére és újraformálására.

²⁴⁸ Erre pl. a *Disszoi logoi* 4.4 gondolatkísérlete lehet a példa (csak egy érvényes „én-pozíció” van, de ebből viszont az fog következni, hogy számtalan „te-pozíció”; a „te-pozíciók” önmagukat sokszorozó interakciós pozíciók), a 4. episztemológiai rész olvasatára, D. T. J. BAILEY: „Excavating *Dissoi Logoi* 4”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXV.*, ed. Brad INWOOD, 2008, pp. 249–264.

HARMADIK RÉSZ

A POLITIKAI KÖZÖSSÉG FOGALMA

VIII. fejezet

A polisz és az emberi

Polisz és demokrácia

A politikai közösség értelmezésének ezen a pontján válik érdekessé az, ahogyan a demokrácia klasszikus korszakában a demokratikus polisz eszmei kernelékeit – kulcsfogalmait és eszméit – megértették. A legfontosabb komponens a demokrácia meghatározásában, melyre itt fókuszálok, az *emberi*; nagyon egyszerűen fogalmazva a polisz emberi meghatározottsága. Számos megmutatkozása és több rétege van, melyek közül nem mind politikai, illetve a politikai kapcsolat nem közvetlen. Az emberi fogalmát nem tudjuk a politikum vagy az esztétikum formáján megfogalmazni, bár ehhez hasonló módon használom, azt kívánva kifejezni, hogy az emberi komponens konstitutív volt az élet különböző szféráiban, melynek jelentőségét a korabeliek reflektálták is.²⁴⁹ Az emberi átfogó jellegű, és nemcsak a filozófia, hanem a politika fordulata is, ami a klasszikus demokrácia olyan fogalmaiban érhető tetten, mint a *démosz* és maga a *demokrácia*fogalom.

Mai fogalmaink szerint az athéni demokrácia a közvetlen demokrácia (*direct democracy*) főtípusa, ami kortárs, 20–21. századi szempontjaink alapján írja le annak legfontosabb karakterjegyét, a nem-képviselési jelleget, mely egyet jelent azzal is, hogy a polgárok közvetlenül vesznek részt a politika konstituálásában és a döntéshozásban. Mindamellet, hogy a modern, 20. században kialakult demokráciák ősmintája a klasszikus athéni, a különbségek számottevőek, nemcsak a képviselés hiányát, hanem – ami ezzel később szorosan összekapcsolódott – a demokrácia méret-menedzselésének a kérdését illetően is.

Az athéni demokrácia ugyanis sajátos közösségi társulásformában valósult meg, a viszonylag kisméretű poliszban. A polisz sajátos és fontos politikai

²⁴⁹ Pl. a prótagoraszi homomensura-tétel, Szophoklész *Antigonéj*ának híres kórusdala, Hérodotosz, amikor az eltérő tapasztalatokat közvetítve, egyfajta kulturális terapeutaként arról ír, hogy ő nem megítélni, hanem meghallgatni kíván minden oldalt.

szerveződési forma,²⁵⁰ és ennek az államnak a sajátossága kétségkívül rajta hagyja a bélyegét az ókori demokratikus politikai gondolkodáson is. Prótagorasz úgy véli, hogy nincsen más integrációs keret, mint ez, és ami a határain túl van, az sok minden lehet, de nem élet. Az, hogy egy polisz demokrácia legyen, nem szükségszerű, noha a klasszikus korszak kezdetére a poliszok egy része átment egy demokratizálódási processzuson. Több polisz azonban nem, vagyis a demokrácia fénykorában csak a poliszok egy része volt demokrácia, a többi oligarchia vagy türannisz, ami az ókori politikai tapasztalat szempontjából fontos tény, hiszen azt mutatja, hogy a demokráciáknak léteztek ténylegesen fennálló alternatívái.²⁵¹ A demokrácia viszont szükségszerűen kapcsolódott össze a polisszal: ez a típusú demokrácia a poliszban volt képes arra, hogy kifejlődjön. Nemcsak a demokrácia keletkezése, hanem a pusztulása is a poliszhoz köthető, azaz nem a demokráciából magából származik. Az ókortörténész és poliszkutató Mogens Herman Hansen szerint az athéni demokrácia megsemmisülésének az oka az, hogy a kisméretű poliszok gyengének bizonyultak a náluk jóval nagyobb hódító birodalmakkal szemben. A poliszok egyszerűen túl kicsik voltak ahhoz, hogy hosszabb távon ellen tudjanak állni az erőforrásokat szinte vég nélkül kumuláló birodalmaknak.²⁵²

A méret később, a demokrácia modernkori újragondolása idején is az egyik legfontosabb kérdésévé változott. A polisz, szemben a modern nagy területű államokkal, méreténél fogva lehetővé teszi azt, hogy a demokrácia közvetlen részvételen alapuló formája működtethető legyen, de ez azt sugallja, hogy a nagy területi államok esetében életképtelen. A modern demokrácia képviselőitől történő újrafogalmazásának végső, döntő érve is innen származik, és úgy összegezhető, hogy a méret a lényeg. Amikor a 18–19. század folyamán az európai politikai gondolkodók újból elővették a demokrácia fogalmát és tulajdon tapasztalataik függvényében értékelték az antik gyakorlatokat, nem törekedtek arra, hogy poliszokat hozzanak létre, vagy hogy biztosítsák a jelenlét klasszikushoz hasonló lehetőségét. Ennek tükrében megalapozottnak tűnik az állítás, hogy a klasszikus közvetlen demokrácia a nyugati politikai intézmények fejlődésének zsákutcája. Az athéni demokrácia egy sajátos emberi integrációs kereten, a poliszon belül alakult ki, és ez a kapcsolat

²⁵⁰ Az emberiség eddigi történetéből közel negyven városállami kultúrát lehet azonosítani, és ebből az ókori görög csak egy, igaz, talán a legfontosabb példa. Mogens Herman HANSEN: *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, New York, 2006, 17. skk.

²⁵¹ Hansen kutatásai szerint a történeti források csak ezt a hármat említik, az arisztokratai kormányzás pedig szintizta filozófiai konstrukció. Az i. e. 4. században abból a körülből kétszáz poliszból, melyről tudható, hogy milyen alkotmányú volt, türannisz hozzávetőlegesen negyven, oligarchia közel ötven, demokrácia pedig kicsit több, mint ötven volt. HANSEN: „Introduction”, 82–84.

²⁵² Vö. HANSEN: „Direct democracy, ancient and modern”, 2008.

olyan erőteljes, hogy közvetlen demokrácia nem valósítható meg a modern területi államokban.²⁵³

Ez volt a döntő pont, ahol a demokrácia a modern politikai keretek közt újrafogalmazódott, és leválasztódott a klasszikus keretektől. Noha a demokráciafogalom felélesztése előrevetíthette volna azt, hogy a közvetlen vagy részvételi demokrácia újból a politikai horizont része lesz, nem ez történt meg, hanem az, hogy a klasszikus radikálisan történetivé lett, átfogó politikai berendezkedésként nem vált többé a politikai lehetőségvilág részévé.

De a klasszikus poliszdemokrácia nem csak egykoron létezett politikai berendezkedés és gyakorlatban működött intézményrendszer, hanem eszmény is; igazából már a benne élők számára az volt. Az emberi aspektus jelentőségét felhasználva a klasszikus ókori demokráciát olyan helyként értelmezem, amely a politikai élet alapjaiként és cselekvőiként gondolja el a polgárokat, s ezzel mintát szolgáltat a politika ilyenfajta elgondolásához.

A politikai részvétel jelentősége tetten érhető már a korabeli fogalmakban is, és egyértelműen megmutatkozik az athéni demokrácia periklészi meghatározásában:

„Mert mi [athéniak] vagyunk az egyetlenek, akik a közügyek iránt érdektelen embert nem tétlennek, hanem haszontalannak tartjuk. Mi mindnyájan részt veszünk vagy a cselekvéshez szükséges helyes alternatívák kiformalásában, vagy pedig a helyes döntés meghozatalában.”²⁵⁴

A visszahúzódó ember és a tanácskozó közösség dichotómiájában a politikailag aktívak a közösségileg értékesek és maguk a közösség alkotói, ők azok, akik tanácskoznak és döntenek közös ügyeikben. A polisz eme polgára a *politész*, mely fogalom az egész politikai közösség megnevezésének az alapja is: ez a *politeia*. Mindamellett, hogy a poliszpolgárok közösségét, vagy magát a „várost” jelenti, mégis lehetséges úgy értelmezni, hogy az csak az „uralkodó réteg (=aktív polgárság)”-gal egyenlő.²⁵⁵ A *politeia* fogalma alkalmas lett volna arra, hogy leválassa az aktív keveseket a passzív sokaságról; valójában rámutat arra, hogy a részvételi demokrácián belül a politikai aktivitás intenzitása eltérő. Ezt illetően Mogens Herman Hansen elemzései iránymutatóak, aki azt állítja, hogy a részvételi demokrácia polgáreszménye nem követelte meg mindenkitől ugyanazt az intenzitású részvételt. A polgárok körei általánosan elfogadott módon váltak szét aktív és passzív *politészekre*, ami azt sugallja, hogy

²⁵³ Lásd BRUNNER et al.: *A demokrácia*, 1999.

²⁵⁴ Periklész, in *Thuküdidész*, II.40. Módosítottam a szakirodalom alapján. A kontextushoz lásd pl. Lorna HARDWICK: „Philomel and Pericles: Silence in the Funeral Speech”, *Greece & Rome*, Vol. 40. No. 2., 1993, 147–162.

²⁵⁵ Vö. MEIER: „Bevezetés: Ókori alapok”, 17.

egy gyakorlatban működő közvetlen demokrácia számára nem a részvétel konkrét általánossága, hanem egyetemes lehetősége a fontos.²⁵⁶ Akár a *demokrácia*, akár a *politeia* fogalmát vesszük tekintetbe, a politikai aktivitás és a politikai közösség koncepcionális egymásra vetülése nem a kizárást, hanem a részvétel lehetőségét alapozza meg.

A polisz maga az ember

Két nagy kritika fogalmazható meg a klasszikus athéni poliszmodellel szemben, melyek egymás pólusai: az egyik az egyéni szabadság és autonómia felől vitatja annak érvényességét, a másik a politikai szabadságának védelmében veti fel azt, hogy a polisz a politikai redukcióját jelenti. Mindegyik homályban hagyja azt, hogy a polisz elsősorban emberi, és hogy a részvételi-közvetlen demokrácia megértésének az episztémikus kerete az emberi (jelenlét), nem az egyéni autonómia vagy a politikai teljes szabadsága.

Korábban már felmerült, hogy a politikai közösség fogalma azt sugallja, egy kohézív, etnikailag, nyelvileg s egyéb szempontokból homogén közösségről van szó, az ókori politikai minta pedig ennek egyik szélsőséges válfaját képviselheti. E kritika azonban nem veszi észre a klasszikus demokratikus polisz azon sajátosságát, hogy az mélyen összekapcsolódik az emberekkel, vagyis azt, hogy a demokrácia alapja nem egy elvont hivatkozás vagy egy (sokszorosán) közvetített tényező, hanem a valóban létező és politikailag jelenlévő démosz. A demokrácia eszmei fókusza az emberi, mindenekelőtt a démosz fogalmában öltve testet.

A liberális látószögből megfogalmazott kritika lényege itt az, hogy az individuális ember nem áldozható fel a közösség oltárán. Általánosan szólva pedig a modernitásban az „individuum primátusa” eltörölhetetlen.²⁵⁷ Ezzel szemben az ókori politika eszmetörténete olyan politikai helyzetre mutat rá, melyben az ember közösségbe ágyazott lény. Az egyén és a közösség szembeállítása ezért csalóka, hiszen az ógörög koncepcióban nem szembenállásról van szó, hanem összekapcsolódásról. Kétségtelen, hogy a viszony nem problémamentes, például maga a *nomosz/phüszisz*-vita egyik értelme is az, hogy az egyéni szabadság hogyan őrizhető meg a közösségi normákkal szemben. De az is tény, hogy a klasszikus polisz ismeri és elismeri az egyéni ambíciót, tulajdonképpen ez az eredeti agón értelme: a hasonlók egymással való rivalizálása lehetővé te-

²⁵⁶ Hansen szerint a görögök különválasztották a kvázi-professzionális politikusi szerepet az inkább szemlélődő, ítéletalkotó szerepkörtől. Utóbbi az átlagpolgár részvételi intenzitása, ami sokkal általánosabb volt, mint a „politikusi”, mely fogalom nem létezik, tulajdonképpeni körülírása Hansen szerint a „szónokok és hadvezérek” formulában található meg.

²⁵⁷ BALÁZS Zoltán: *A politikai közösség*, Osiris, Budapest, 2003.

szi a kiválónak válást, ugyanakkor a túlzott ambíció, a *hübrisz*, már közösségileg veszélyes, különösen, ha politikai formát ölt. A feltevésben, hogy a demokrácia türanniszba fordul át, az abból fakadó félelem tükröződik, hogy a demokratikus polisz természetes módon ad teret az egyéni ambícióknak, és hogy ennek a kontrollja csak individuális erkölcsi (helyes viselkedés és megfelelő személyiség) és közösségi lehet (a szokásoktól kezdve a politikai osztrakizmoszig). A klasszikus polisz tehát megengedte az egyéni ambíciók, következtetésként a különbség érvényesülését. Ez Kerferd szerint jól látható Prótagorasznál (de említ egy gyakorlatilag ismeretlen szofistát, Phaleaszt is),²⁵⁸ és értelmet ad például annak, hogy miért ír egy ismeretlen szofista az ötödik század végén etikai értekezést a kiválónak válásról, ami valószínűleg pont ezért marad fenn, mert később az államférfi erkölcsi nevelésének téziseit látják benne.

Az ezzel ellentétes modern látószög, az, hogy az ember szabad lény választási lehetőségekkel, az ókori polisz komplex szabadságképét s egyben azt is homályban hagyja, hogy az életformaszabadság klasszikus eszmény, ahogyan arra Periklész is utal.²⁵⁹ Csakhogy az életforma szabadsága, az, hogy mindenki úgy élhet, ahogyan neki kedves, mégis csak a polisz adománya volt, a polisz szabadságából származott. Más szavakkal szólva, az individuális és a közösségi nem állt szemben egymással, hanem összekapcsolódott, vagy ahogyan néhányan fogalmaznak: az ógörög liberalizmus közösségi volt.²⁶⁰

A másik kritika szerint a polisz *politeia*-típusú fogalma olyan igényeket testesíthet meg, amelyeknek a célja a politikai mozgásának radikális korlátozása, ami elérhet a politikai lét alternatív szerkezetének felszámolásáig. Ennek a végső oka a félelem a politika elkerülhetetlenül konfliktusos természetétől. A politikai közösség fogalma túlságosan könnyen szembekerülhet a töréssel, a lázadással vagy az ellenállással.²⁶¹ Az, hogy a politikai társulás a legfőbb jóként van meghatározva, szorosan összefügg azzal az igénnyel, ami a politikai közösség fennmaradására irányul. Eszmetörténeti értelemben nagyon valószínű, hogy az Arisztotelészt követő időszak poliszfogalma már nem segít megfogalmazni a politikait, amit talán a *politeia*-fogalom jelentésváltozásának a folyamata is tükröz, amikor a poliszpolgárok aktív politikai cselekvéséből egy

²⁵⁸ KERFERD: *A szofista mozgalom*, 191.

²⁵⁹ *Thuküdidész* II.37.

²⁶⁰ Carolyn R. MILLER: „The polis as rhetorical community” *Rhetorica*, Vol. 9, No. 3, 1993, 216.

²⁶¹ Az egyik érzékletes példa Arisztotelész középkori recepciójának az idejéből származik. A firenzei Remigio de' Girolami munkái a városállamokat szétziláló pártharcok tapasztalatának kontextusában íródtak *A közjóról* (1302) és *A béke áldásáról* (1304) címmel. Girolami kiindulópontja az volt, hogy az ember a politikai közösség polgára, és kötelessége is mindent megtenni ezért a városért (az elkárhozást is beleértve), mivel a politikai élet legfőbb célja a közjó, hiszen ez lehet egyedül képes biztosítani a békét (Joseph CANNING: *A középkori politikai gondolkodás története* [fordította Nemerkenyi Előd], Osiris, Budapest, 2002, 213–214.).

alkotmányos berendezkedés keretévé változik.²⁶² Ez a kritika azonban nem a létező aktív demokrácia gyakorlatáról, hanem inkább a polgárháborús tapasztalatok feldolgozásáról szól, továbbá egy olyan politikafogalom felemelkedéséről, amely a *politeiában* nem a *politészek* közösségét, hanem az együttélés békés kereteit őrző államot látja meg.

A tárgynak azonban az felel meg, ha a politikai közösséget emberek összességéként értelmezzük. A polisz nem lehet sokkalta más, mint az azt alkotó emberek (össz)minősége. Szókratész azzal vádolja meg egy helyen Periklészt, hogy semmi jóra sem tanította a népet, és nem tette jobbá őket politikai tevékenységével.²⁶³ Vádja mögött az a premissza áll, hogy a politikai közösség bizonyos kvalitású emberek összessége. E cselekvők azok, akik a politikai folyamatban álláspontot alakítanak ki, majd döntenek. Ha a *pragmata* a kérdés, akkor a legjobb döntés, mely a politikai közösség célja, lényegében a poliszpolgárok kvalitásain alapszik.

Valójában tehát a polisz nem lehet jobbá mástól, csak magától, és ennek legalább két formája van. Az egyik az érvelés, mely lehetőségeket tár fel, a másik a tanítás (vagy nevelés), mely tárgyi tudás és gyakorlati készségek megőrzését, de szétterítését is jelenti, összességében a közösség általános tudásszintjének a növelését. Másrészt a tanítás a prométheuszi világ talán legfőbb felfedezése. A tudás átadása az emberek közötti kommunikáció különösen intenzív válfaja; a politikai közösség minőségváltozásának egyetlen olyan formája, ami megfelel annak a várakozásnak, hogy olyan intenzív ugrást tegyen lehetővé, ami a politikai-emberi várakozások idejében még belátható.²⁶⁴

A poliszfogalom egyik problémája tehát az, hogy az hasonlíthat egy premodern kohézió társulásra, de a problémák közé tartozik az is, hogy a polisz- vagy inkább *politeia*-konceptió az idők során elveszítette életszerűségét, vagyis elveszett belőle az a mozgás, ami korábban még (mint politikai) benne volt. E problémákkal szemben a polisz fogalma egy másik lehetőséget jelent:

²⁶² Vö. MEIER: *i. m.* 1999.

²⁶³ PLATÓN: *Gorgiasz* 516a skk.

²⁶⁴ A tanítás vagy nevelés (*paideia*) a szofista korszak kulcsproblémája, Szókratész számára azonban a tudás jellemzője az, hogy tanítható, és azért tanítható, mert megfogalmazható. Később a retorika kapcsán előkerül majd a tudás kérdése is; a szaktudás és a politikai tudás közötti kapcsolat szintén a korszak egyik alapvető kérdése (ezekhez lásd: a *tekhné*-problémához pl. ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika* 1355b; Nigel SPIVEY: *Understanding Greek Sculpture: Ancient Meanings, Modern Readings*, Thames and Hudson, London, 1996; YUNIS, Harvey: „Plato’s rhetoric”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian WORTHINGTON, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, 77). A szaktudás általában vett, kortárs filozófiai kérdéséhez, beleértve ebbe a rejtett, gyakorlati tudást is, lásd Peter WINCH: *Dimensions of Expertise. A Conceptual Exploration of Vocational Knowledge*, Continuum, London – New York, 2010. Általában a tudás kérdéséhez Josiah OBER: *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2008.

azt nyújtja, hogy a politika *emberi* jellege újra visszakerüljön az értelemrétegeibe. A politikai közösség egyenlő az emberek összességével, ezért ami *politikai*, az ennyiben a legteljesebb mértékben *emberi* is. Vizsgálódásaim tehát a polisz alkotó emberekre, specifikusabban a *polgáraitra* irányulnak, politikai értelemben véve. Így a polisz emberi meghatározottságára, s ennek az emberinek a jelentőségére, továbbá a politikai gyakorlat szempontjából oly fontos *jelenlét* eszmei alapjaira.

Az emberi politikai jelentőségének véleményem szerint van egy olyan, rendkívül erős alapzata, amely nélkül nem maradhatna jelen tartósan a politikai gondolkodásban, és ez az emberi élet és individualitás nagyra értékelése. Nem arról van szó, hogy a közösségi élet határhelyzeteiben, mint a háború, ne várnának el a hősiességet és a halált, de ez minden határhelyzetre igaz. Az emberi esendőségével szemben áll ugyanis az a tárgyi világ, ami tartósságával keretet kölcsönöz az emberi életnek, vagy éppen megvédi azt. A Város anyagi létező, tele tárgyivá vált hagyományok jeleivel, vagy körbekerítve védekezésre képes várfalakkal. Az emberek értékessége tehát a tárgyi világ tartósságával szemben nyer értelmet; a kérdés tehát, az, hogyan biztosítható az emberi világ folyamatos létezése. A válasz az emberek maguk. Thuküdidész szövegében Nikiasz ezt mondja: „Mert nem a falak és az üres hajók, hanem a férfiak alkotják az államot.”²⁶⁵ Az emberek a részei, de teremtői is a polisznak, vagyis alkotóelemek és alkotók: passzívok és aktívok.

Nemcsak a saját közösség fenntartásának esetében, hanem a politikai másik megnevezésében is jelen van az emberi hangsúly, pontosabban a politika közösségi szemlélete. Amikor az ógörög poliszlakók más poliszokról beszélnek, nem államokat, hanem az ottlakók közösségét nevezik meg, például nem azt mondják, hogy Spárta megtámadta Athént, hanem azt, hogy a spártaiak (lakedaimóniaiak) megtámadták az athéniakat. De a politikai határhelyzetiség is arra mutat rá, hogy az emberi tényező a döntő, és ez végül a kultúrában, az identitásban, a szokásokban és a gondolkodásban gyökerezik. Amikor Athént evakuálják az i. e. 5. század eleji háborúk során, ezt azért tehetik meg, mert a polisz az emberekkel egyenlő; ott lehet hagyni a poliszt, a fellegvárat és a templomokat, a helyet magát úgy, hogy közben a polisz csak tárgyi-fizikai valójában veszik el, szubsztanciáját illetően nem. Ahol az athéniak vannak, ott lesz Athén, ott lesz a polisz, a város, a politikai közösség. A polisz az emberekből áll, és az emberek világfelfogásából fakad. A polisz nemcsak anyagi léte-

²⁶⁵ Thuküdidész VII.77.

ző,²⁶⁶ ahogyan arra Arendt többször rámutat a közös cselekvés és a beszéd jelentőségét hangsúlyozva:

„A *polisz* helyesen meghatározva nem valamilyen fizikai elhelyezkedéssel bíró városállam; az emberek olyan szerveződése, amely az együtt-cselekvésből és az egymással való beszédből emelkedik ki, és valódi helye az eme célból együtt élő emberek között fekszik, függetlenül attól, hogy tulajdonképpen hol is vannak. »Akárhová menj is, te leszel a poliszc«: e szavak (...) azt a meggyőződést fejezik ki, hogy a cselekvés és a beszéd olyan teret hoz létre, melyben a résztvevők majdnem minden helyen és időben képesek megtalálni a maguk helyét.”²⁶⁷

Ha az emberek már nem akarnának tovább athéniak lenni, sem pedig poliszt alkotni, akkor lemondanának erről a törekvésről, és – Prótágorasz szavával élve – szétszóródnának. A polisz azonban az emberek által osztott hagyományokban, törekvésekben és vágyakban van. A polisz közösségfogalma azt jelenti, hogy a polisz újraalapítható, és hogy a fizikai pusztulással önmagában soha nem veszik el. Periklész mondja: „Végül is nem a hajlékok vagy a föld, hanem az emberek elvesztését kell sajnálnunk, mert nem az ember van ezekért, hanem ezek az emberért.”²⁶⁸ Emberek nélkül a polisz újraalapíthatatlan, és a polisz megvédésének a célja sem a pusztá poliszra, hanem az azt alkotó emberekre irányul.

Mindennek fontos következményei vannak a politikaértést illetően. A közvetlen demokrácia alaprétegét alkotja a feltevés, hogy a polgárok politikai tevékenysége hozza létre a politikai közösséget: joguk és lehetőségük van arra, hogy ezt a demokratikus életmódot megvalósítsák, és egyben fenntartsák (politikai) közösségüket. Eszmetörténeti szempontból két főelvet érdemes kiemelni, az *iszonomiát* és az *iszégóriát*, melyek megalapozták ennek megvalósulását. Az *iszonomia* elve azt biztosítja, hogy a polgárok egyenlően részesülhetnek a közösségegészből, hogy annak aktív alkotóelemei lehessenek. Az *iszonomia* *iszó*-fele egyenlőséget jelent, a benne szereplő *nomosz* pedig jogot, elosztást vagy részesedést, nem pusztán csak rendet vagy szokást. Christian Meier

²⁶⁶ Megjegyezhető, hogy eszmetörténeti szempontból ez nem jelenti azt, hogy a térnek, például a várfalaknak ne lett volna szerepe a polisz értelmezésében; pusztán arról van szó, hogy ezen az értelmén túl megjelent és rendkívül erőssé vált az emberi elem is. A lakozásnak, vagyis szó szerint értve a városban ingatlanbirtokkal rendelkezésnek alapvető jelentősége volt a polgárjog kérdésében (P. J. RHODES: „Civic ideology and citizenship”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, 57–69), a várfalak pedig a poliszdentitás részeinek számítanak (vö. HANSEN: „Introduction”, 2004). De a polisz transzcendálására éppígy találni érveket (TAYLOR: *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens*, 2010).

²⁶⁷ ARENDT: *Human Condition*, 198–199.

²⁶⁸ *Thuküdidész* I.143.

elemzése szerint az *eunomia* fogalmának leszármazottja, s többé-kevésbé felcserélhető a *démokrátiával*, vagyis elsősorban olyan politikai keretfeltétel, amely a „legjobb politikai elrendezettség”-gel azonos, és az egyenlőség-jelleg miatt sajátos formája van, úgy, hogy végül pontosan emiatt kerül közel a *démokratia*-fogalomhoz.²⁶⁹

Kerferd leírja, hogy lényegében sosem használják egyének, hanem csak közösségek megjelölésére, ezért a jelentése leginkább az, hogy „egyenlőség juttatása a polisz rendelkezéséből”, vagyis elválaszthatatlanul össze van kötve a polisszal. Kiemeli azt is, hogy nem lehet törvény előtti egyenlőségként meghatározni, mert az túlságosan szűkítő lenne, ahogyan a demokráciának sem szinonimája, mert nem-demokratikus közösségekre is alkalmazzák abban az esetben, ha azoknak demokratikus jellemzőik vannak.²⁷⁰ Koselleck és szerzőtársai a demokráciáról írott fogalomtörténeti szócikkükben hasonló jelenséget írnak le, amikor német 19. századi szerzők a demokráciát nem államberendezkedésként vagy megvalósítandó rendszerként fogalmazzák meg, hanem elvek olyan rendszereként, melyek bármely más politikai berendezkedésben megvalósulhatnak. Az ő fogalmaikat kölcsönözve, az *iszonomia* valóban nem demokrácia, hanem leginkább *demokratikus princípium*.²⁷¹

A demokratikus princípium tartalma körülbelül az, hogy egyenlő részesezés a polisz jelentette jogok egészéből egy adott kör számára egyenlően, de itt ez a kör a lehető legtágabban van megrajzolva; erre utal a *démokratia* fogalma is, vagyis az, hogy a hatalom a sokaság, a démosz kezében van. E kör a démosz egészét jelenti, ezért lehet specifikusan demokráciáról beszélni. Részvételt és ezzel jelenlétet jelent a polisz konstituálásában, ideértve a döntéshez való jogot. Az *iszonomia* azonban csak a jogok és lehetőségek egyenlő elosztását jelenti, olyan „jólrendezett állapotot”, mely a demokratikus közösséget jellemzi, azaz a tulajdonképpeni rendet. Ahhoz azonban, hogy ez politikailag értelmet nyerjen, szükség van egy másik elvre, az *iszégoriára*, ami az ügyekhez való hozzászólás jogát garantálja. Nem egyszerű szólásszabadság, mert a vitákhoz való hozzászóláson kívül az ügyek kezdeményezésének a jogát is magában foglalja. Ezt Meier így összegzi: „az *iszégoria* érvényesül mindenekelőtt[:] minden polgár szólás- és indítvány[ozás]i joga, egyenlőségének és szabadságának különösen jelentős manifesztációja, ami azért is fontos, mert ezáltal minden nyilvánosságra hozható a nép színe előtt.”²⁷² E két elv eredménye, hogy az egész politikai folyamat a démosz kezébe kerül, és lényegében éppen ezt takarja a *démokratia* fogalma.

²⁶⁹ Lásd MEIER: „Bevezetés: Ókori alapok”, 9–11.

²⁷⁰ KERFERD: *A szofista mozgalom*, 189.

²⁷¹ BRUNNER et al.: *A demokrácia*, 96.

²⁷² MEIER: *i. m.*, 19.

Annak érdekében, hogy világosabbá tegyem, milyen jelentős az emberi komponens a klasszikus demokrata gyakorlatban, a modern demokratikus részvétel eszméjével vetem össze, és ez megtehető, mert mindkét demokrácia-koncepció végső referenciája a démosz.

Kortárs keretben a közvetlen demokrácia közvetlenség- vagy inkább participatív komponensének az állampolgárság koncepcióján keresztül lehet további értelmet adni. Az állampolgárságnak (*citizenship*) többféle koncepciója alakult ki, de közös pontot képez az, hogy az állam és a tagjai viszonyát rendezi, ami átfogja a viszony feltételrendszerének, a viszony intézményesedésének és az ezekből létrejövő gyakorlatnak a kérdését. Az állampolgárság kérdése a jogi szabályozás kereteivel, az állampolgárságból fakadó jogokkal, illetve kötelezettségekkel foglalkozik, és van egy aktív tartalma is, ami a részvétellel és a képvisellel kapcsolatos.²⁷³ Számunkra most ez utóbbi a fontos, tehát az, hogy a polgároknak joguk van politikailag aktívnak lenni. Az emberek, ha politikai jogokkal rendelkeznek, képviselőket választhatnak, és őket magukat is képviselővé lehet választani. A részvételi jogot illetően az egyetemes jogsultság és a tényleges lehetőség kettéválik, ami a választói jogot aszimmetrikussá teszi, hiszen a választás aktusához kötődő jogok elviekben és gyakorlatilag is szinte teljességgel érvényesíthetőek, ám a képviselés aktusához kötődő jog elvben teljesen, a gyakorlatban elenyészően érvényesül. Minden embernek joga van képviselőt választani és joga van arra is, hogy képviselővé válasszák, de csak nagyon kevés embernek van valóságos lehetősége arra, hogy képviseljen. Nem a jog, hanem a politikai cselekvés fogalmához fordulva, mert ez itt pontosabb, a politikai cselekvés jórészt csak a választási cselekményekre vonatkozik, de nem a képviselietekre, vagyis a hatalomgyakorlás időben folyamatosabb formájára, ami az erőforrások összegyűjtését, elosztását, tehát az erőforrások feletti rendelkezést is magában foglalja. Mindez azonban a képviselieti eszme lényegi tartalma.

A képviselieti eszme kétségkívül a modernitás nagy vívmánya, ami lehetővé tette a demokrácia újrafogalmazását a már létező modern állam keretei között.²⁷⁴ A képviseliet eszméje pontosan azon alapszik, hogy a választók és a képviselők, a polgárok és a döntések tényleges meghozói két külön, intézményesen elválasztott pozíciót (helyet) és csoportot alkotnak. Mogens Herman Hansen szerint az ókori athéni demokráciában létezett különbség aktív és

²⁷³ Claudia WIESNER: „Women’s partial citizenship: Cleavages and conflicts concerning women’s citizenship in theory and practice”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, 235–249 alapján, aki T. H. Marshall összefoglaló munkáját elemzi.

²⁷⁴ Lásd pl. HANSEN: „Direct democracy, ancient and modern”, 2008; BRUNNER et al.: *A demokrácia 1999*; vö. még F. R. ANKERSMIT: *Political Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

passzív polgár között, ami többé-kevésbé megfeleltethető a politikus és közember közti különbségnek. Aktív és passzív polgárok különbsége mégsem a képviselők (vagy kormányzók, uralmon lévők) és a választók különbsége volt, sokkalta inkább azt biztosította, hogy az emberek szabadok legyenek annak eldöntésében, mennyire intenzíven kívánnak jelen lenni a polisz közös életében. A kortárs demokráciákban az aktív és a passzív tengely, valamint a kormányzók és a kormányzottak viszonya sajátosan alakul, mivel a részvételi-aktivitási tengely pólusain a kormányzók (illetve a professzionális politikusok) az aktív, a kormányzottak pedig a passzív mezőbe kerülnek. Sőt, egyes vélemények szerint a kortárs demokrácia kormányzó elitjeinek éppen ez a célja.²⁷⁵ Az ókori athéni („radikális”) demokráciában azonban az aktív és a passzív polgárok közötti különbség és a döntéshozók valamint a többség közötti különbség nem fedődött egymásra, sőt, a demokrácia elvei és olyan gyakorlatai, mint a sorsolás, éppen ezeknek a különbségeknek az elmosását célozták és segítették elő. A két szisztéma alapelveiben is más volt.

Igazság szerint a modern demokráciák egyáltalán nem akarták követni a klasszikusat abban, hogy minden döntést a démosz egészére bízsanak. A modern politikai gondolkodásban és az intézményfejlődésben inkább autonómiát igyekeztek biztosítani a döntéshozók számára, némiképp leválasztani őket a választókról, hogy a választói akarat ne kötelező utasításként legyen értelmezendő. Ennek ellensúlyát azonban a képviselők leválthatósága, a parlamentek, elnökök, illetve a hozzájuk kapcsolódó hatalmi ágak mandátumának kötelező időkorlátja – a választások periodicitása – képezte, és ez határt kívánt szabni annak is, hogy a választók és a képviselők közötti szétválás teljessé váljon, valamint hogy a képviselők azt érthessenek bele a mandátumukba, amit csak akarnak.²⁷⁶

Miközben az uralmon lévők és a polgárok köre a részvétel reális lehetőségét illetően szétválik, még hozzá intézményesítetten (a modernitás fő politikai elveivel összhangban), addig a közvetlen demokráciában ezt a rést összehúzni igyekeznek. A klasszikus demokratikus intézményrendszerben arra törekedtek, hogy sorsolással vagy rotációval biztosítsák, hogy sem egyetlen ember, sem egy elit ne sajátíthassa ki magának a hatalmat. Az arisztotelészi *Politika* megfogalmazása szerint a polgár az, akinek „nemcsak megvan a képessége rá, hanem akarja is, hogy kormányozzák és hogy kormányozzon.”²⁷⁷ E megfogalmazás a poliszkormányzás mindkét aspektusát átfogja, és egyetlen emberben,

²⁷⁵ Sheldon S. Wolin polémiája.

²⁷⁶ Az életforma-szabadság vagy életforma-alapú politika kapcsán ezt emeli ki Kari PALONEN: „Political times and the rhetoric of democratization”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, 151–165.

²⁷⁷ ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1284a, módosítás Rackham alapján.

a polgárban integrálja. Bár Arisztotelész elkülöníti egymástól a vezetőket és a vezetetteket a démosz egységes fogalma ellenére is, de fenn kell tartania azt, hogy ugyanazon emberben a politikai tevékenységforma két aspektusa képes egyesülni, és hogy a különbség csak időbeli. Polgár az, akinek megvan a lehetősége arra, hogy vezessen és engedelmeskedjen, és e szerepe időben váltakozik. Nem kevésbé fontos viszont a részvétel szándékossága, az, ami a polgárdefiníció kiegészítő jellemzője, vagyis hogy mindezt akarja is, aktív részese kíván lenni a kormányzásnak.

Az intézményrendszer változatos módon biztosította ezt a lehetőséget, közvetlen részvétellel, sorsolással eséllyel, részben pedig választással. A polgár-mivolt lényege a vezetésben való részvétel, az, hogy a polgár szabad döntése alapján ott lehet a gyűlésen, továbbá jelen lehet a sorsolt intézményekben, ahol a számszerű korlátozás miatt az egyenlő részvétel jogát az egyenlő lehetőséggel cserélték fel, és végül a polisz igazgatásában választott tisztségviselő lehet. Azokra a pozíciókra, melyeket tipikusan professzionálisnak tartottak, a jelölteket választották, nem sorsolták, és bár ez a képviseleti elv felbukkanását jelenti, mégsem a főelv, ami magyarázatot ad az athéni demokrácia karakterére, melyet a *sorsolás* gyakorlatán keresztül lehet a legjobban bemutatni.²⁷⁸ Ha manapság a képviselőket sorsolással választanák, az könnyen hazardírozásnak minősülne, ha nem egyenesen örültségnek, elsősorban ama szívós előítéletnek köszönhetően, mely szerint az átlagpolgár intellektuális képességei nem elegendők a politika professzionális gyakorlásához. Valójában azonban, ahogyan arra Hansen rámutat, néhány modern demokráciában létezik olyan intézmény, melyben az átlagpolgárnak a politikaihoz hasonló komplexitású ügyeket kell elbírálnia, és ez az esküdtbíráskodás.²⁷⁹ A sorsolás azonban nem kivételes, hanem teljesen normális gyakorlat volt az ókori görögök között bizonyos (nemcsak politikai) tisztségeket illetően, sőt igazságosnak tartották. A miertre a válasz magában a legegyszerűbb elvben rejlik: az emberek egymás közötti *egyenlőségében*. Ez nemcsak *jogokra*, hanem *képességekre* irányuló egyenlőség is. Ha mindenki egyenlő, akkor bárki alkalmas politikusnak vagy döntéshozónak. Prótagorasz világosan megfogalmazza ezt, amikor azt mondja, hogy a közösség ügyeit illetően mindenki képes a helyes ítéletalkotásra. A közösség ügyeinek ez a természete, mert azok emberi ügyek. Ha az ügy mindenkit

²⁷⁸ Szemben Bernard Maninnal, aki a képviselet ókori jelentőségét hangsúlyozza (Bernard MANIN: *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997). Ahhoz, hogy az athéni demokráciában különbséget tettek szakértői tudást igénylő és nem igénylő politikai kérdések között lásd *Prótagorasz* 319a skk. De lásd a *sztratégoszi* tisztség jelentőségét, ami a tudást illetően vegyes volt és választott. Paradigmája Periklész, de a formális hivatal helyett a természetes tekintély meglétéként is értelmezhető (P. J. RHODES: „Democracy and empire”, in *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, ed. L. J. SAMMONS, Cambridge University Press, New York, 2007, 32).

²⁷⁹ HANSEN: „Direct democracy, ancient and modern”, 47.

érint, akkor bárkit érinthet, és ha mindenki nem lehet jelen az ítéletalkotásnál, akkor az a legigazságosabb, ha mindenki egyenlő eséllyel indul. A legjobb azonban az a helyzet, amikor mindenki jelen lehet, sőt, ha nem csak lehet, hanem van is.

A sorsolás elvét azonban már abban a korban érte legalább kétféle kritika. Az egyik antidemokrata (szókratészi) kritika úgy hangzott, hogy az emberek valójában *nem értenek* a politikához; a másik mérsékelt demokrata kritika (a *Disszoi logoiban*) pedig úgy, hogy értenek talán hozzá, de nem mindenki demokrata érzelmű.²⁸⁰ Ha pedig nem az, akkor a sorsolás végzetes következményekkel járhat, amennyiben a polisz legfontosabb vezetőit is így választják meg. A sorsolás azonban minden veszélyessége ellenére is azt testesítette meg, hogy politikailag és ítélőképességét illetően minden polgár egyenlő.

Az egyenlőség e politikai koncepciói iránti ragaszkodás mögött feltárható egy figyelemre méltó politikai érzelm, a *félelem a zsarnokságtól*, mely ösztönözte a demokratikus viszonyok védelmét. Rámutat arra, hogy a demokrácia ellenkoncepció, és mint ilyen, politikai; erejét pontosan ebből nyeri. Az athéni agorán ott magasodott a *Zsarnokölők* szobra, emléket állítva annak a két mitizált hősnek, akik merényletet kíséreltek meg az egyik korábbi zsarnok ellen. A szobor arra emlékeztette a polgárokat, hogy így jár az, aki a démosz fölé emelkedve megszegi a demokrácia játékszabályait.²⁸¹ Hasonlóképpen, az osztrakizmosz célját tekintve azoknak az embereknek a választójogtól való megfosztását jelentette, akik terhéssé váltak a polisz számára, egyszerűen szólva azokkal szemben gyakorolták, akik túl erőssé váltak.²⁸² Ahol a polisz „fejévé” lehet válni, de nem formális választás, hanem a politikai spontán mozgása segítségével, az osztrakizmosz lényegében a politikai visszahívás módja.²⁸³ Nem a demokráciának, hanem a demokratikus politikai rend védelmének a védjegye.

A zsarnoksággal szembeni legjobb eszköz valójában a *sokaság léte*, konkrétan az, hogy a démosz kezében valóságos hatalom, kezdeményezési és cselekvési lehetőség van. Amikor Periklész arról beszél, hogy a politikailag passzív

²⁸⁰ Szókratész álláspontjáról hivatkozással KERFERD: *A szofista mozgalom*, 187; *Disszoi logoi* 7.

²⁸¹ SPIVEY: *Understanding Greek Sculpture*, 113–116; Nigel SPIVEY, Michael SQUIRE: *Az antik világ panorámája* (fordította Révy Katalin, Tomori Gábor, szakmailag ellenőrizte Németh György), Officina '96, Budapest, 2005, 172–174.

²⁸² Lásd pl. Sara FORSDYKE: *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2005.

²⁸³ A démosz „feje” kifejezésre: ARISZTOTELÉSZ: *Az athéni állam*, 2.3., 28.1. Szolón, Xanthipposz, Periklész stb.; Rackham megjegyzi, hogy ez idővel egy kvázi formális hivatalos titulussá válhatott (ARISZTOTELÉSZ: „The Athenian Constitution”, in Aristotle: *The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices* [fordította H. Rackham], W. Heinemann – Harvard University Press, London – Cambridge, 1935, p. 14, „b” lábjegyzet), bár inkább arra mutat rá, hogy a politikai vezetésnek nincs formális-intézményi középpontja.

nem hasznosak, sőt, magatartásuk érthetetlen, akkor ezt abban a kontextusban is érdemes szemügyre venni, amelyben a sokaság politikailag aktív létezése a zsarnokságtól és szolgaságtól mentes – egyéni és közösségi – szabadság garanciája.²⁸⁴ A demokrácia ellenkoncepció, és ez súlyt ad az említett egyenlőség-felfogásnak.

A kortárs demokráciák oldaláról az egyenlőségeszménynek lehet még egy további értelmet adni. A klasszikus demokrácia eszméje a különböző kortárs elitista politikafelfogások kritikája is. Utóbbiak számára a demokrácia fennmaradásának a záloga, ha alá van rendelve a professzionális politikusoknak vagy egy racionalizált bürokráciának, és egy olyan felfogás jellemzi, amely szerint „a nép apátiája jó dolog, az egészséges társadalom jele,” és akik szerint a részvétel korlátozottsága kifejezetten helyes és támogatandó.²⁸⁵ A klasszikus demokrácia ezzel élesen szemben álló eszmény és gyakorlat, és ez nemcsak egy alkotmányos berendezkedésnek, hanem a kortárs demokráciák szociológiai jellemzőinek is a kritikája.

A képviselőt elve intézményesíti a képviselő és a képviselt szétválasztását, ami szociológiai értelemben jellemzően elitizmushoz vezet, vagyis ahhoz, hogy egy viszonylag szűk elit birtokolja a vezető (vagy képviselői) pozíciókat. A formális elvvel ellentétben valójában közel sem lehet bárki képviselő, ráadásul a már pozícióban lévő képviselők ellenérdekeltek minden olyan törvény meghozásában, ami a helyzetük ellen hat. A képviselők egyszerűen ellenérdekeltek abban, hogy a demokratikus intézmények társadalmi értelemben nyitottak legyenek.²⁸⁶ Az antik demokrácia főelvvé tette a közvetlenséget (részvételt) és ragaszkodott a demokrácia egalitárius tartalmához, és ezzel éppen ellenkező elvet működtetett. Ha az elit és a tömeg viszonyában rejlő feszültséget nem is lehetett felszámolni, a kettőt kölcsönös kommunikációra kényszerítette, és az elitet a démosz egalitárius érzelmeinek és igényeinek vetette alá.²⁸⁷

Ezek az elvek és érzelmek tehát védtek az emberek jelenlétén alapuló demokráciát, és korlátot szabtak az egyeduralom, vagy legalább célként, egy elit uralma kialakulásának.

²⁸⁴ Vö. Periklész beszéde, *Thuküdidész* II.40.

²⁸⁵ A kritikai potenciál kérdésére: Dino PIOVAN: „Criticism ancient and modern: Observations on the critical tradition of Athenian democracy”, *Polis*, Vol. 25, No. 2, 2008, 305–329, az idézetek M. Finleytől származnak ugyanazon szövegből (p. 326).

²⁸⁶ Jens BORCHERT: „Political professionalism and representative democracy: Common history, irresolvable linkage and inherent tensions”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, 267–283.

²⁸⁷ Lásd OBER: *Mass and Elite in Democratic Athens*, 1989.

Az ember zóon politikon

Míg az előzőek a polgárra, a következők a polgárösszesség politikai fogalmára, a *démoszra* irányuló eszmetörténeti vizsgálódások. Különösen fontos az, hogy a *démosz* nem depolitizált koncepciót takar. Ugyanakkor annak, hogy a *démosz* eleve *politikai* természetű, van egy jelentős következménye a politikai tapasztalatban; az, hogy a politikai részvétel *élmény*, méghozzá pozitív, személyes életélmény is, következésképpen önmagában a demokrácia fenntartásának érzelmi ösztönzője.

A klasszikus és a modern demokráciamodellek közötti különbség leírására több variáció is a rendelkezésre áll, a válaszok pedig érzékelhetően mélyen érintik a modern politika- és államfelfogást. Az egyik elterjedt megközelítés szerint az ókori demokrácia lényege a részvétel (*participation*). Sheldon S. Wolin kritikája szerint a modern demokráciák is megengedik ugyan a részvételt az emberek számára, de ezt csak úgy teszik lehetővé a számukra, hogy *depolitizálják* őket. A modern demokrácia ezért inkább „választási demokrácia” (*electoral democracy*), ahol az állam védelme nagyobb jelentőséget élvez, mint az emberek tényleges uralma saját maguk felett. A modern demokrácia nem a *démoszról*, hanem az államról szól: a rendről, ami nélkül a modernitás el sem tudja képzelni a politikát; az államról, melynek a demokratizálásába még bele sem kezdtek.²⁸⁸ A valódi részvételi demokrácia a klasszikus, ami nem de- hanem repolitizálja az embereket, és ezzel a politika alapjaiként fogadja el őket. Egy másik, weberiánus kiindulópont alapján elvileg felvethető az a kérdés, hogy az athéni demokráciát, szemben a meghatározónak tartott általános részvételi jelleggel, nem helyesebb-e e „plebiszcitárius politikának / demokráciának” (*plebiscitary politics*) tartani.²⁸⁹ A „plebiszcitárius” egyértelmű utalás a *démosz* politikai jelentőségére, konkrétan pedig azt jelenti, hogy noha az uralom alapja a nép, de feltétlenül szüksége van egy karizmatikus vezérré is. Thuküdidésznek van egy sokat elemzett passzusa, melyben Athénról azt írja, hogy csak névleg volt demokrácia, valójában „az első polgár uralma.”²⁹⁰ A kijelentést egyesek a demokrácia „névleges” voltának igazolására használják fel, mások viszont rámutatnak, hogy ez nem más, mint engedmény Thuküdidész részéről a periklészi demokráciának, vagy még inkább Periklész emberi és politikusi kiválóságának az elismerése, említett félmondatának arisztokratikus hangsúlyával. Bármilyen vonzó is legyen tehát a plebiszcitárius politika a periklészi Athén leírására, történeti értelemben nem helytálló, sokkalta inkább a

²⁸⁸ Sheldon S. WOLIN: „Democracy: Electoral and Athenian”, *PS: Political Science and Politics*, Vol. 26. No. 3., 1993, 475–477.

²⁸⁹ Dean HAMMER: „Plebiscitary politics in archaic Greece”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 54., H. 2., 2005, 107–131.

²⁹⁰ Thuküdidész II. 65.

klasszikus demokratikus korszakot *megelőző* állapot jelölésére adekvát, és a türannisszal küszködő archaikus poliszközöségek megfelelő fogalma: ennek a „népnek” valóban szüksége van egy vezetőre, hogy szándékai megvalósulhassanak.²⁹¹ Valójában pedig amellet is lehet érvelni, mint Körösi András teszi, hogy a karizmatikus vezért kereső demokrácia tipikusan modern jelenség, sőt a kortárs posztmodern demokráciák leírásának jó modellje.²⁹²

A klasszikus demokráciát illetően a *részvétel* fogalma megvilágító, mert azt húzza alá, hogy a politizálás alapja az, hogy az emberek részt vesznek a hatalom gyakorlásában, lehetőség szinten mindnyájan. A részvétel fogalmával azt is leírjuk, hogy a démosz nem pusztán csak a politizálás hivatkozási alapja, hanem maga az, *aki* politizál. Ráadásul a démosz eme fogalma mindig alakul is, ahogyan a modern nyugati történelemben is folyamatosan formálódtak az univerzális alany fogalmai, s mindig a konkrét politikai és társadalmi szituációkban nyerték el a tartalmukat. Ha a depolitizálás fogalmával meg lehet ragadni azt, hogy valami kivonódik a politikai birodalmából, akkor az ezzel ellentétes mozgás a repolitizálás. A *démosz repolitizálódása* azt jelenti, hogy a démosz a *politika alapjává* válik, ám ez azzal a következménnyel jár, hogy maga is politikai lesz. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az eme fogalommal átfogott emberek *cselekszenek*, hanem azt, hogy *érzelmileg* is jelen vannak ebben a világban, vagyis nemcsak belépnek a politikába, hanem maguk is politikává válnak.

Az emberek átpolitizálódása azonban egy nagyon jellemző kortárs jellemző is, és minden bizonnyal a történetileg létező demokratikus politika következménye, valószínűleg a demokrácia nyitottsága miatt, mert képes bármit politikává tenni, ahogyan azt Schmitt is észrevételezte. Ugyanakkor aszimmetrikus módon nyújtja a politikai lét lehetőségét, amire Michael Sandel is utal a tehermentes énről írott híres esszéjében, de hétköznapi emberként akár bármelyikünk politikatapasztalata lehet.²⁹³ Én úgy érvelnék, hogy az athéni közvetlen demokrácia, s minden közvetlen (részvételi) demokrácia azért érdekes, mert szimmetrikus módon teszi az embereket politikává, vagyis az átpolitizálttá válás nem egy távoli politikai univerzum szükségszerűen és meghaladhatatlanul ránkruházódó terhe, hanem érzelmileg kiegyensúlyozható lehetőség. Nyilvánvalóan nem ellentmondásmentes és nem mindig örömteli, de ebben az esetben az emberek politikához való viszonyát és hétköznapi életét nem a (politikaival szembeni) tehetetlenség érzelme határozza meg. A politika(i)nak nem passzív, terhelhető tárgyai, hanem alanyai vagyunk, és ennek a kiterjesztett alanyiság-

²⁹¹ HAMMER: *i. m.* 2005.

²⁹² KÖRÖSI ANDRÁS: *Vezér és demokrácia. Politikaelméleti tanulmányok*, L'Harmattan, Budapest, 2005.

²⁹³ Lásd Michael SANDEL: „A procedurális köztársaság és a »tehermentes én«” (fordította Babarczy Eszter), in *Modern politikai filozófia*, szerk. HUORANSZKI Ferenc, Osiris, Budapest, 1998, 171–173.

nak az értelme egy teljesen más értelmű átpolitizáltság, mint ami a távoli, ámde létező politikai univerzum üzelmeinek a következménye.

A klasszikus részvételi demokrácia az emberi politikai jelenlétnek a történetileg létezett formája, a koncepció vizsgálata pedig azt világítja meg, hogyan lehetett ezt megvalósítani, milyen elveken nyugodott és milyen politikai cselekvési lehetőségeket, politikába való beágyazódást gondolt el a polgárai számára.

Bár a klasszikus jelenlét alapesetben rendkívül intenzív, különféle módon lehet megvalósítani. A politikai közösségben elvileg totális abban az értelemben, hogy minden polgárt átfog, és ebből származik maga az uralmi forma is. A demokrácia nemcsak utalásosan és közvetítve, hanem testi értelemben is a démosz létezésén alapul. Periklész azt mondja Athénről, hogy az a politikai berendezkedés helyes elnevezése, hogy *démokratia*, mert a hatalom nem a kevesek, hanem a sokak kezébe van letéve, ez az ő uralmuk; vagy több más kortárs fordítás szerint, a sokaknak kedvez, nem a keveseknek.²⁹⁴ A „sokak” jelentése viszont a démosz egésze, vagy ahogyan Hansen értelmezi a passzust: „elnevezése szerint ez nem a kevesek, hanem a sokak uralma, a valóságban viszont mindenkinek kedvez és hasznos a magánéletben, és minden egyes embernek személyenként a közéletben.”²⁹⁵

A klasszikus demokrata felfogásban a *démosz* fogalma a politikai közösség egészét felöleli. A demokraták nem gondolták azt, hogy a szegényeknek vagy a középosztálynak külön sajátos érdeke volna, és a gazdagok és nemes születésűek megsemmisítésére törekednének (mint Pszeudo-Xenophón, Platón vagy Arisztotelész állította). A démosz azt jelentette a számukra, hogy „mindenki”, vagyis minden polgár egyenlő mértékben osztozik a jogokon. Ezt például világosan megfogalmazza Thuküdidész egyik beszélője: „én azonban először is azt állítom, hogy a nép [*démosz*] szó az egész közösséget jelenti, az oligarchia pedig csak egy részét.”²⁹⁶ A démosz teljességet jelent, még abban az esetben is, ha – mint a démosz összegyűlésének központi színhelyén – csak részlegesen mutatkozik meg.²⁹⁷

A démosz átfogja a különbségeket, és csak magán belül hagyja érvényesülni. Arisztotelész egy helyen azzal a kritikával illeti az athéniakat, hogy úgy hiszik, mivel egy paraméterben egyenlők, úgy az összes többiben is azok. E kri-

²⁹⁴ Thuküdidész II.37. A fordításokra: Mogens Herman HANSEN: „Thukydides’ description of democracy (2.37.1) and the EU-convention of 2003” *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 48., 2008, p. 17., 5. lábjegyzet.

²⁹⁵ HANSEN: *i. m.*, 24.

²⁹⁶ Thuküdidész VI.39.

²⁹⁷ A klasszikus démoszfelfogáshoz s az itt idézettekhez, OBER: *Political Dissent in Democratic Athens*, 17.; „I Besieged That Man.« Democracy’s revolutionary start”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, 94.

tika pedig arra az egyenlőségeszményre mutat rá, ami a polgárokat a politikai közösségben összeköti és egyenlő, aktív résztvevőkké formálja őket. Egyenlőségükbe, ahogyan az *iszonomia* ideájánál látható volt, beletartozott a döntés-előterjesztés, a vita, a döntés és a vezetők elszámoltatása, melyeket egy sor politikai intézmény garantált, bár e gyakorlatok számunkra már alig detektálható módon változtak, és meglehetősen komplexek voltak. Azonban a kortársak között általánosan elterjedt felfogás szerint a *gyűlés* volt az, ami a leginkább megtestesítette a demokráciát. A *démosz* fogalmát gyakran használták felváltva a *gyűléssel*, és mindenekelőtt ezzel párosították, nem a szintén polgárok alkotta bírósággal vagy a gyűlés napirendjéért felelős tanáccsal; az előzőben bárki megjelenhetett, az utóbbiakba sorsolták a tagokat.²⁹⁸ A helyettesíthetőség magyarázata valószínűleg abban rejlik, hogy a gyűlés tette lehetővé minden ember korlátozás nélküli, fizikai értelemben valóságos és egyben egyenlő részvételét. Megpróbálom ezt egy ellentmondással alátámasztani. Tudható, hogy a gyűlés helyén összesen körülbelül hatezer embernek volt hely, miközben a polgárok száma az i. e. 4. században húsz–harmincezerre, az i. e. 5. századi csúcsponton talán ennek a duplájára volt tehető. Ennek ellenére mégis úgy tekintettek az itt meghozott döntésekre, hogy azt a *démosz* maga alkotta meg, nem pedig a *démosz* egy része (valószínűleg spontán módon reprezentatív volt).²⁹⁹ A politikai képzeletben a *démosz* volt jelen a gyűlésen, azzal a logikával összhangban, hogy mindenki ott lehetett volna. A végső következtetés az, hogy az athéni közvetlen demokrácia alapja a *démosz*, ami egyrészt a poliszpolgárok totalitását jelöli, másrészt fizikai értelemben vett közvetlen jelenlétét. Mindehhez hozzákapcsolható a másik nézet, mely szerint a polisz ott van, ahol az emberek vannak, ennek a polisznak a fókuszpontja pedig az, ahol a *démosz* megjelenhet és összegyűlhet.

A fogalomtörténeti kutatások arra utalnak, hogy viszonylag későn bukant fel a *demokrácia* fogalma e politikai berendezkedés jelöléseként, legelső azonosítható körülírásként Aiszkhülosz egyik tragédiájában az i. e. 460-as évekből.³⁰⁰ Vannak, akik szerint az ellenfelek által használt negatív konnotációjú fogalom újraírása, mert szerepel benne az erőszakra utaló „*kratosz*” kifejezés. Ezzel szemben Christian Meier és Mogens Herman Hansen is azt állítja, hogy a „*kratosz*” biztosan nem tette negatív értelművé a *démosz* uralmát,

²⁹⁸ Lásd Mogens Herman HANSEN: „The concepts of *demos*, *ekklesia*, and *dikasterion* in classical Athens”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 50., 2010, 499–536. Hansen tanulmánya a példa arra, hogy a szakirodalomban nincsen konszenzus az i. e. 4. századi *ekklészia*, a *dikaszerion* és a *nomothetészi* panel szerepét illetően.

²⁹⁹ HANSEN: *i. m.* 2010, 512. és másutt. A reprezentációra, Peter LIDDEL: „Democracy ancient and modern”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, 133–148.

³⁰⁰ HANSEN: „Thukydides’ description of democracy”, 2008, és MEIER: „Bevezetés: Ókori alapok”, 1999 szerint: *Oltalomkeresők*, 604. sor.

Hansen pedig kimutatja, hogy végig pozitív önmeghatározásként kezelték, sőt Demokrácia valamikor az i. e. 4. századra deifikálódott is.³⁰¹ Ezzel lényegében összeköthető Josiah Ober értelmezése, aki azt mondja, hogy a fogalomban szereplő *kratosz* erőt és képességet jelent, a *demokrácia* pedig annak a megfogalmazása, hogy a démosz birtokában van az uralom képességének, méghozzá maximálisan.³⁰² A demokrácia egyszerűen szólva „a hatalommal felruházott démosz,” vagyis „a *démokratia* képesség[et jelent] arra, hogy [a *démosz*] megteheszen dolgokat.” A démosz egyszerre absztrakt fogalom és megtestesült fizikai létező, és létezése azt jelenti, hogy cselekvésekkel a polisz megváltoztatható, a demokrácia pedig a démosznak ezt a teremtőképességét emeli ki.³⁰³

A demokrácia fogalma tehát mindenekelőtt arra a képességre utal, hogy a démosz képes arra, hogy változásokat hozzon létre a poliszban. Ez cselekvésre szóló jogosultság, melyben minden poliszpolgár egyenlő mértékben részesedik, és ami a politikai részvétel vagy a részvételhez való hozzáférés egyenlő esélyét jelenti. Ez ad értelmet a sorsolásos választásnak és annak, hogy a nem-közvetlen elem nem karakteradó, és korlátozott a választott tisztségek száma. A főelv nem a képviselő; sőt a korban a képviselő fogalma sem létezik.³⁰⁴ A főelv az *iszonomia* és az *iszégoria*, vagyis a döntés oldaláról az egész politikai folyamat; a politizálás egész praxisa.

A politikai gyakorlat részesévé válni egyetemes lehetőség minden poliszpolgár számára; a *politész* tehát az a polgár, aki részesül és részt is vesz, a hely pedig, ahol ez történik, a *politészek* közössége. A város és a polgára egybeesik, de ez még nem minden. A demokrácia kritikusaként ismert Pszeudo-Xenophón írja azt, hogy az athéniak politikai ügyeiket egész álló évben intézik, és mégsem jutnak a végére, majd felteszi a retorikai kérdést is: „Mert mondja csak meg valaki, mi az itt, amiben nem kell döntést hozni?”³⁰⁵ Nem egyszerűen arról van szó, hogy a görögök mindenről *döntést hoztak*, hanem arról, hogy a görög mindenben *szerettek* döntést hozni. Úgy néz ki, hogy a poliszpolgárok örömeiket lelték a politizálásban. Hansen ezt fogalmazza meg úgy, hogy az emberek a politikát *önmagában értékesnek* tartották, „és a részvételt a politikai

³⁰¹ MEIER: *i. m.*, 7. és különösen a 3. lábjegyzet; HANSEN: *i. m.*, 20–22.

³⁰² A démoszfogalom jelentőssé válásához, riválisaival szemben, vö. OBER: „The original meaning of democracy” 2008; illetve RAAFLAUB: „The breakthrough of *démokratia* in mid-fifth-century Athens”, 139. Ahhoz, hogy Hérodotosz miért állítja azt, hogy az *iszonomia* a legszebb szó s nem a *démokratia*, Paul CARTLEDGE: „Democracy, origins of: Contribution to a debate”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley, 2007, 158.

³⁰³ Lásd OBER: „I Besieged That Man.« Democracy’s revolutionary start”, 2007; „The original meaning of democracy”, 2008.

³⁰⁴ Hanna Fenichel PITKIN: *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1967, 241.

³⁰⁵ *Pszeudo-Xenophón* 3.1., 3.6.

intézményekben önmagában vett célnak, nem pusztán csak egy eszköznek más célok elérése érdekében.”³⁰⁶ Arisztotelianus megfogalmazásban ez úgy hangzik, hogy a politika telosza a politika maga, ahol az emberi élet célja az emberi élet közösségi teljességére irányul, részvételt jelent ebben az életben, az értékek megalapozásában. Idézve Hansen gondolatmenetét: az emberi élet céljai teljesen, a legmélyebb szintig össze vannak kötve a polisszal, és az értékek elosztása és megalapozása is közös teljesítmény.³⁰⁷ Ez a nyugati politikai filozófia történetében abban a híres arisztotelészi megfogalmazásban összegződött, hogy az ember *zoon politikon*, „politikai állat.”³⁰⁸

³⁰⁶ HANSEN, „Direct democracy, ancient and modern”, 41.

³⁰⁷ HANSEN: *Polis*, 115.

³⁰⁸ ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1253a.

IX. fejezet

Az ember közötti világ

Határ és összegyűlés

A politika körülhatárolt világ, melyen belül helyet kap az emberi tevékenységformák sokasága – Arendt szerint a politika az emberek között jön létre. Hangsúlyozza az egymással való beszéd jelentőségét is, és filozófiai értelemben kezeli azt. Az Athénon át kirajzolódó politikaképe szerint a politika nyilvános és transzparens univerzum, melyben az emberek megmutatkozhatnak, miközben jelenlétük és egymással való beszédük konstituálja a politika valóságát. Mindemellett elmondható, hogy a nyilvános beszéd önmagában a hellén demokratikus politika fő motívuma, sőt minden további nélkül lehet rá úgy tekinteni, mint ami a politikait illetően konstitutív. Más szavakkal szólva, a politika görög megértésében az egymással való beszéd, a nyilvánosság és a körülhatárolt tér olyan mozzanatok, amelyek állandónak tekinthetők, és kölcsönösen értelmezhetők a klasszikus politika eszmetörténeti és kortárs politikafilozófiai leírásai.

Az emberek közötti világról beszélve már előfeltételezett két mozzanat; egyrészt, hogy az emberek összegyűlnek, másrészt, hogy összegyűlésük olyan térben megy végbe, amely lehatárolt. Először a határokról lesz szó, melyek megvilágítják azt illetően, hogy az emberek mit gondolnak arról a világról, ahol élnek. A talán legfontosabb politikai határ a befogadás és a kizárás közötti különbség, mely alapján eldől, hogy ki a közösség tagja. Amikor a kortárs demokratikus politikát összevetik a klasszikussal, a legfontosabb különbség az állampolgárság és a politikai jogok kapcsán mutatkozik, mint különösen a nők polgári és politikai jogainak a korlátozottsága vagy hiánya, az állampolgárság feletti szigorú örökös, a cenzus maradványai, a rabszolgák léte (akik sokszor maguk is hellének voltak), és a más poliszok polgárainak szigorú kizárása a polgárjogból. Minden jog és lehetőség csak emberek egy adott körén belül érvényesülhet, ugyanakkor a kérdés az, hol van meghúzva a határ, amely eldönti a kizárást és a befogadást. Mindez egyértelműen mutatja a határok politikai jelentőségét. A politikai közösségnek azonban ezen kívül még többfajta határa van: a békén túl a háború, az igazságosságon túl a természet, az otthonosság

világán túl az idegenség, a politikai kozmoszon túl a széthullás, a civilizáción túl az idegen világa és a barbárság.³⁰⁹

A klasszikus poliszban, s egyben a filozófiai képzeletben a határ hol pontosabb, hol képlékenyebb dolog, de mindenesetre fontos; és mint olyan sok esetben, az emberi-közösségi létezés alapproblémáit szólaltatja meg. Egy ilyen filozófiai határt mutat meg Aiszkülosz Prométheusz tragédiájában, Prométheusz elűzetésének a helye ugyanis a *határ* maga, a semmi pereme, az emberi hang által nem érintett. Az idegenségnek az ad formát, hogy a „föld határa” egyenlő a „szkútha tájjal”, azaz a vándorló, városnélküli népek világával, ami poliszt alkotó emberi világ, vagy röviden a politikai világ, a polisz szempontjából rajzolja ki a „föld határait”.³¹⁰ Aiszkülosz más helyütt a Prométheuszt meglátogató argoszi királyleány, Ió sorsát idézi fel, ami a világ végére üzetés lesz, úgy fogalmazva, hogy az emberi világ határait fogja bejárni, vagyis felszántatlan földeken jár majd, vándorló népekkel találkozik.³¹¹

Az aiszküloszi világképben a határon túli a megműveletlenséggel egyenlő, és a kóborlás hasonló a prótagoraszi elképzeléshez, mely szerint a poliszalkotó-képesség nélküli emberek szétszóródottan élnek. Prométheusz, aki a mesterségeket, és végső soron a civilizációs képességeket adományozta az embereknek, most tulajdon tevékenységének peremére szorul vissza. A polisz civilizációs képességének jelentőségét húzza alá a szöveg akkor, amikor a hazából, a poliszból való elűzetést is az emberi és isteni jogszerűség vagy igazságosság megsértéseként mutatja be. A végtelen kóborlás és az örök peremvidéken várakozás (a fentebbi jelenetben találkozó két hős sorsa) párhuzamos egymással, az elűzetés konkrét formáira adnak példát, ami az embert poliszon túli világba helyezi. Bár a szövegben ott visszhangzik a félelemmel vegyes kíváncsiság, ami a világ térbeli és intellektuális végére kérdez rá: „Mily föld ez? A népe milyen?” – kérdezi Ió elérve a „föld határára”, a döntő mozzanat mégis a formaadó kereteken kívülre kerülés.

Míndez a polisz rendezettségét rajzolja ki. A határon túl van a semmi, a puszta, műveletlen táj; kóborló idegenek, akik kiszámíthatatlanok, érthetetlenek, rendezetlen világban élnek (kóborolnak, nem pedig világot alkotnak); vagyis *kívül vannak* a civilizációt nyújtó városon, ahol politikai élet lehetséges.

³⁰⁹ Ezek közül több felbukkan SZABÓ Márton munkáiban, lásd „Vázlat a politika diszkurzív értelmezéséről”, 2003; *Politikai idegen*, 2006. Megjegyezhető, hogy az otthonosság nem szükségszerűen egyenlő a békével vagy a boldogsággal. Az otthonosság egyszerűen ismerőség és a tér belakása, az eligazodás képességével. A politikai közösség természete szerint belakható. Az otthonosság és rendszerszerűséghez lásd Roland BARTHES: *Beszéd-töredékek a szerelemről* (fordította Albert Sándor), Atlantisz, Budapest, 1997, 64.

³¹⁰ Aiszkülosz 1962, 1–2. sorok.

³¹¹ „Először is fordulva Napkelet felé / elérsz a földre, melyet fel nem szántanak, / találkozol kóbor szkúthákkal is, fonott / kasokban laknak ők, jól gördülő kocsin. (...) / Ne menj közel hozzájuk: szedd a lábadat.” Aiszkülosz 1962, 707. sortól.

Egy helyütt Hérodotosz a hellének és a perzsák, illetve a hellének és a nomádok kulturális találkozásáról ír, és az összevetésből nyilvánvalóvá válik, hogy a hellének civilizációs értelemben közelebb állnak legfőbb ellenségükhöz, a perzsákhoz, mint a nomád szkúthákhoz. A hellének (hasonlóan a perzsákhoz) város lakók és földművelők, a szkúthák azonban nem. Amikor a perzsák szembe kerülnek a nomádokkal, képtelenek arra, hogy legyőzzék őket, mert – miként Hérodotosz fogalmaz – legyőzhetetlenek azok, akik mindig magukkal viszik a városaikat. A város minden birodalomépítés és hatalom számára erőforrás azért, mert helyben marad és felhalmoz.³¹² Összegezve, a város határain belül a belakottság, az otthonosság, a rend van, vagy különösen a prométheuszi képességek szempontjából, az értelmes emberi élet lehetősége. A polisznak ez a rendje maga a jó rend, az alapmintázat, mely a káosszal szemben a kozmoszt, a rendbe állítást, értelmet jelenti. Az a tér, amelyen belül a külső világ káoszával, a szétszóródottsággal és a pusztulással szemben az emberi élet lehetséges.

A határ a kulturális-politikai identitás szempontjából felmutatja, hogy mi van a határon belül.³¹³ Kritikaként fogalmazható meg, hogy az ókori görögök gyakorta alkalmaztak olyan radikálisan kizáró konstrukciókat, melyek a modernitás kizáró diszkurzív sémái előképének tekinthetők.³¹⁴ Amennyiben volt hellén identitás, jórészt a barbár ellenfogalmával szemben határozódott meg. De egyrészt, e megkülönböztetésen belül a határvonás intenzitása változott, másrészt a határvonásnak nemcsak ez a militáns karakterű formája létezett. A fent említett konstrukciók értelemadó képessége talán nagyobb is. A szétszóródás, a pusztulás, a káosz és az állati a poliszról (valójában a politikai közösségről és az emberről) mondanak valamit.

Prótagorasz mítosza is idesorolható, mintázata elkülönítésekből áll; különösen figyelemre méltó ez a *szétszóródás/összegyűlés* megkülönböztetésében. A mítosz szerint a politikai állapot elnyerése előtt az emberek szétszóródottan éltek, amiről a nyugati kultúrában élőknek óhatatlanul is eszébe jut a bábeli szétszóródás-mítosz. Itt az Isten az Egyet bontja fel, azt, ami azt a célt tűzi ki maga elé, hogy várost (és tornyot) épít magának, és ennek az Egynek az összezavarásával (a logosz egységének felbontásával) az Egy szétszóródik a földön. Prótagorasz mítosza ennek az ellentéte, az isten nem megfosztja az embereket a város lakástól, hogy szétszórja őket, hanem a szétszóródással ellentétben már összegyűlő embereket politikai képességekkel ruházza fel, hogy poliszalakótók

³¹² Hérodotosz IV.46, VII.50.

³¹³ Eszmetörténeti szempontból jól dokumentált, hogy a polisz civilizációs határként működött a klasszikus gondolkodásban, vö. G. S. KIRK: *A mítosz* (fordította Steiger Kornél), Holnap Kiadó, Budapest, 1995².

³¹⁴ Vö. KOSELLECK: „Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája”, 2003, a rómaiak ebből a szempontból (a maguk hódító birodalmi elképzeléseivel) jóval nyitottabbnak számítanak, lásd pl. SPIVEY, SQUIRE: *Az antik világ panorámája*, 204–205.

és politikaiak legyenek. Az isten azt akarja, hogy az emberek politikai lények legyenek, ezért egyetemesen politikai élet élésére alkalmassá teszi őket. Képessé válnak arra, hogy létrehozhassák politikai közösségeiket és együtt maradassanak anélkül, hogy elpusztítanák egymást. A peremre szorított prométheuszi képességek visszakerülnek a világba, és elkezdik építeni azt.

Prótagorasz mítoszának alapja, hogy a politikai közösség ellentéte a káosz-nak, vagyis az emberek harcos összecsapásainak, és a pusztító létfenntartásért való kóborlásnak. Kimutatható, hogy a politikai keletkezés-koncepcióban a legfontosabb határ a szétszóródottság, ami azért figyelemre méltó, mert ellentéte, az összegyűlés, a történeti értelemben létezett polisz középpontjára utal. A szétszóródás és összegyűlés kifejezései megtalálhatóak mind Prótagorasznál, mind néhány későbbi szövegben, melyek hasonló témát tárgyalnak, bár bővebben, mint Prótagoraszé, ezért vélhetően abból származnak.³¹⁵ Ha ez igaz, akkor a prótagoraszi koncepció a polisz középpontjára, egyben lényegére utal, és ez az összegyűlés, valamint annak tere. Az *agora* fogalma pontosan azt jelenti, hogy az összegyűlés helye, és a polisz e középpont körül épül ki.³¹⁶

Az állandósult politikai közösséget indokolt *politikai kozmosz*nak nevezni, melynek a legfőbb jellemzője az elrendezettség vagy mintázottság (emberek, kapcsolatok, helyek, eszmék, rögzült gyakorlatok és szabályok), és az ebből fakadó ismerősség. A polisz továbbá szemben áll azzal a fajta emberi összegyűléssel, aminek a következménye a másik elpusztítása, melyre az *Anonymus Iambichi* is utalt, és amit Prótagorasz elválasztott a polisztól a politikai képességek többletének isteni emberhez-rendelésével. Az összegyűlés és a politikai képességek együtt adják ki a feltételeit annak, hogy politikai közösség létrejöhesse. Az emberek nem szétszóródnak és kóborolnak, hanem hérodotoszi értelemben város-lakók, akik összegyűlnek, és elkezdik a maguk ügyeit mint közös ügyeket intéz-ni a prótagoraszi kritériumok szerint, vagyis megkapják a lehetőséget arra, hogy teremtsék ezt a világot. Akármi legyen is a határ túloldalán, a körülhatárolt tér a tartós összegyűlés és az otthonosság lehetőségét, vagyis egy polisz létrehozásá-nak és fenntartásának a lehetőségét nyújtja.

Beszéd és közös világ

Azt illetően, hogy mi eme polisznak a középpontja, mind a(z eszme)történé-szi, mind olyan politikafilozófiai munkák, mint Arendté, egy irányba mutat-nak. E középpont attribútumait a klasszikus demokrácia gyakorlatából, külö-nösen a részvételtől nyeri el. Korábban hivatkoztam már erre úgy, mint embe-ri jelenlétre. A polisz fizikai és eszmei középpontja azonban egyértelművé

³¹⁵ Vö. KERFERD: *A szofista mozgalom*, 175–177.

³¹⁶ Etimológiai szempontból: CARTLEDGE: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 15.

teszi azt, hogy ez a jelenlét nemcsak fizikai részvételt jelent, hanem nyilvános-
ságot vagy nyilvánvalóvá válást, megmutakozást, de azt is, ami a részvétel tu-
lajdonképpen célja, a közös világ kialakítását, formálását, hozzájárulást ah-
hoz, és mindazt, ami ezzel jár, mint a vitát és a döntést, amit maga Periklész
külön nevesít a Temetési Beszédben.

A politikai mindig nyilvános, és ahogyan az *iszégoria* fogalma már mutatta, a
beszéd gyakorlatában alakul ki. Az, hogy a görög politika nyelvi meghatározott-
ságú, a politikusok megnevezésére irányuló fogalomhasználat is bizonyítja, és a
retorikai praxis felértékelődése az i. e. 5. század folyamán szintén.³¹⁷ De jelen
van a prótagoraszi politikai keletkezésmítoszban is, még hozzá társadalomonto-
lógiai értelemben.³¹⁸ Mindent összevetve, eszmetörténeti szempontból elmond-
ható, hogy a görög kultúra politikai meghatározottságú volt, bár

„a »politika primátusát« illetően (...) vita van az ókortörténések között.
(...) A politika és a »politikai« [*the political*] (Meier) egyik modern, bár gö-
rögök inspirálta meghatározása szerint biztosan az volt. A görögök számá-
ra a politikai nyilvános tere (...) szó szerint és metaforikusan is a közösség
szívében helyezkedett el, melyet az aktívan résztvevő erős politikai közös-
ség polgárai alakítottak ki. A polgári *agora* vagy az »összegyűlés tere« és az
akropolisz vagy »felsőváros« az ókori görög politikai hálózat egymással
összefonódó két csomópontja volt.»³¹⁹

Politikafilozófiai értelemben mindez röviden szólva azt jelenti, hogy a politika
közös világ, vagyis azoknak az embereknek a számára létezik, akik értelemmel
és nyelvvel rendelkeznek. Miközben megmutatják ismereteiket e világról és
benne magukat is, egyben módosítják is azt. A beszéd feltételezi a többi ember
létezését, azt tehát, hogy vannak a beszélőn kívül mások is. Még a monológ is
előfeltételezi a közönség elgondolását, hiszen minden beszéd kommunikáció;
a beszéd mindig odafordulás valakihez, legyen az jelenlévő vagy képzetes.
Amikor viszont az emberek összegyűlnek, ez a másik a maga fizikai valóságá-
ban jelenik meg. Azt a kérdést illetően, hogy vajon ez a gondolatok valóságos-
ságát is jelenti-e, mivel az emberek már eleve jelen vannak, a választ az adja
meg, amire a retorika pusztá léte utal, vagyis a másként lehetségesség léte és
annak természetessége, hogy egymásnak ellentmondó logoszok lehetségesek.
A retorika – vagy még inkább, a logosz szofista – elméletének eme helyzete
arra mutat rá, hogy *nem*, a pusztá összegyűlés és jelenlét nem egyenlő azzal,
hogy minden vélemény – és különösen – lehetőség transzparens volna; a hely-

³¹⁷ Lásd OBER: *Mass and Elite in Democratic Athens*, 1989.

³¹⁸ Lásd KERFERD: *i. m.*, 176.

³¹⁹ CARTLEDGE: *i. m.*, 12.

zet az, hogy ezeket az agonizáló beszéd hozza a felszínre.³²⁰ Addig, amíg meg nem fogalmazzák, azaz világra nem hozzák, a tudás és a vélemény el van zárva a másik ember elől. Hérakleitosz több töredéke él egy ehhez hasonló megkülönböztetéssel. Az alvók világa *külön* világ, mert hiszen el vannak zárva a világtól, a maguk világát élik. Az emberek világa az ébren lévők világa, ez a józan értelemmel élők világa, és ez egy *közös* világ. Az ember csak az álomban képez külön értelmi világot, akkor, amikor leválik a tulajdonképpeni emberi létezés dimenzióiról, és kilép abból a térből, ahol egyáltalán különbségtevés lehetséges álom és ébrenlét, halál és élet között.³²¹

A közös világ nyilvános, bár ez nem jelenti azt, hogy olyan volna, mint amelyben nincs elrejtett vagy jelen nem lévő, ámde létező, hanem olyanként érdemes megérteni, mint ahová az elrejtett átléphet, ami egyenlő a megmutatkozással. A politika, arendi értelemben, az emberek-közöttiben jön létre, ezért mindenki számára hozzáférhető, vagyis látható és transzparens. A politika a teljes köztesség és a teljes megnyilatkozás, az emberi minőség politikai-ként és politikaiban való feltárulása és átlépése a létezésbe. Mindez értelmezhető úgy, mint egy mérték megjelenése: prótagoraszi értelemben az ember mértékadó szempontjának a felbukkanása, ami azzal a következménnyel jár, hogy ha a teremtett dolgoknak létezik valamilyen benső igazsága, akkor az csak a közös és nyilvános emberi beszéd által tárulhat fel.³²²

A politikai tudást illetően az ókori görögök nem kételkedtek az emberek szellemi képességeiben, vagyis abban, hogy léteznek közös ügyek, és ezeket a közös világ kitüntetett helyén kell kezelni, ami szükségszerűen együtt jár azzal, hogy véleménykülönbségek alakulnak ki. A vita intézményesítése lényegében egyet jelent azzal, hogy elismerték ezt az emberit politikaiként, továbbá az ügyeket politikai úton kívánták megoldani, amelyet maga a döntés szükségessége is példáz. Hansen összefoglalja azokat az előfeltevéseket, amelyen az ógörög demokratikus politika nyugodott, és amit a legtöbb görög osztott. Az első meggyőződés, hogy az egyszerű, hétköznapi emberek értelmes emberek, akik képesek arra, hogy helyes döntéseket hozzanak a maguk és a polgártársaik ügyében. A második, hogy az emberek képesek arra, hogy eltekintsenek saját önérdeküktől, és figyelembe vegyék a közösségi érdekeket. A harmadik, hogy bármely egy-

³²⁰ Diogenész Laertiosz írja Prótágoraszról, hogy ő volt az első, aki azt állította, hogy minden dolog kapcsán két egymással ellentétes logoszt lehet mondani, és ő „vezette be az érvelésversenyeket [logón agónasz]” (*Diogenész Laertiosz*, IX.51.1–2, 52.7, 53.1–2., és *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 9–11; BÁRÁNY: „Utószó”, p. 119, 23. lábjegyzet).

³²¹ Lásd *Hérakleitosz* 1., 3., 4., 71–3., 89. töredék.

³²² Egmás mellé téve két szofista gyökerű gondolatot, a *homomensura*-tételt és azt a feltevést, ami a „dolgok igazságának” a létezésére irányul. Utóbbi – M. Gagarin alapján – jellegzetes szofista kifejezés (GAGARIN: *Antiphon the Athenian*, 28, és 177, 13. lábjegyzet), mely szerepel a *Disszoi logoi*-ban is (8.12). Érdemes lehet utalni Kerferd álláspontjára a szofista relativizmust és Prótágorasz nézetét illetően (*A szofista mozgalom*, 110. skk.).

szerű ember kellően jól informálttá válhat egy adott politikai ügyben. A negyedik, hogy az embereket valóban érdeklik a saját ügyeik, és ha módjuk van rá, inkább maguk intézik, mint hogy másoknak adják át azokat. Végül az ötödik, hogy a politikai döntéshozás lehetséges amatőr alapokon is, amennyiben a szakértelmet igénylő döntések előkészítését átengedik másoknak.³²³

Az ókori emberek valóban hittek mindebben, ami azt jelenti, hogy ezek a meggyőződések szükségesek voltak ahhoz, hogy a közvetlen demokrácia működtethető legyen, s valószínűleg ez visszafelé is igaz: e meggyőződések híján lehetetlen a démosz aktív részvételére alapozó demokráciát létrehozni, legyen az részvételi vagy közvetett. Tulajdonképpen még Arisztotelész is meg volt győződve arról, hogy bizonyos ügyeket több ember jobban képes megítélni, mint egy vagy kevés. Ezek az ügyek jellegzetesen az etikaiak és a politikaiak, vagyis annak a világnak az ügyei, amelyek az emberek között jönnek létre, és amelyek elemi erővel érintik az embereket magukat. Prótagorasz ezt mondja Szókratésznek:

„Amint azonban a közösség ügyei és erényei kerülnek napirendre, mint-hogy az ilyen tanácskozásnak teljes egészében az igazságosság és a józan gondolkodás útját kell járnia, jogos, hogy minden egyes embernek megadják a szót, hiszen ez az erény minden emberben meg kell hogy legyen – különben nem volnának városok.” (Platón, *Prótagorasz* 322e–323a)

Az emberi ügyeknek azok az emberek lehetnek a jó bírái, akik maguk is érintettek. Ez végső soron azt jelenti, hogy az emberi világ igazságait az emberi világ hordozza, s noha egy sor kérdésre valószínűleg megalapozatlan az emberi világ tudásának kritériumát alkalmazni, ami a politikai ügyeket illeti, kényszerítő.

Agón és politikai tér

A polisz és a nyilvánosság szorosan összekapcsolódik. A retorikai praxis annak egyértelmű bizonyítéka, hogy a politikai ügyeket illetően eltérő néző- és álláspontok léteznek ugyanazon politikai közösségen belül. Ennek a helyzetnek a leírását adja az, hogy minden tárgyat illetően lehet egymásnak ellentmondó érveket hozni. Következésképpen a politika nemcsak nyilvános, hanem versengő is, azaz alaphelyzete az agón. A politikai beszéd agonizáló, de az agón az individuális ember közösségi lehetőségei kapcsán is megfogalmazható.

Arendt érvelése alapján az egyes ember a politikában mutathatja meg, ki ő valójában, méghozzá közösségi lényként. Egyszerűen szólva az agónon keresz-

³²³ HANSEN: „Direct democracy, ancient and modern”, 38.

tül való megmutatkozásról van szó, melyet Arendt az egyes ember tulajdonképpen mivoltával azonosít. A gondolatmenet érdekessége és érdeme, hogy az individuum és a közösség viszonyát nem a modernitásban szokásos alá- és fölérendelési mátrix szerint értelmezi, hanem mellérendeléseként, úgy, ahogyan az egyébiránt az ógörög politikai gondolkodásban működött.³²⁴ Előfeltételezi azt, hogy az individuum rá van utalva a közösségre, és olyan formán konkretizálja, hogy a politikai közösség színe előtt és igazolása által nyeri el identitását.

Arendt ennek ősmintáját Hektór és Akhilleusz küzdelmében találja meg, ami „győzelemtől és vereségtől függetlenül mindkettőjüknek lehetőséget nyújt olyanként megmutatkozni, amilyenek tulajdonképpen, vagyis valóságosan megjelenni, s ezzel teljesen valóságossá válni.”³²⁵ E metafora az emberi egzisztencia végső pontjából láttatja az emberi élet lényegét: a felidézett versengés tétje a bukás vagy a győzelem, és emiatt heroikus és tragikus. Ezzel a határhelyzeti értelmezéssel azonban vitába lehet bocsátkozni. Hektór és Akhilleusz versengése hősök versengése, akiknek élete, harca, pusztulása, de hírneve is messze túlnő az átlagos halandókéén. Harcuk azonban nem egyenlő azzal a fajta megnemesített küzdelemmel, mint amit egy polisz nyilvánossága előtt lehet vívni. A kiválónak válásnak ez a formája, s így az emberi teljesség elnyerésének a lehetősége nem áll minden ember számára rendelkezésre, még a klasszikus demokratikus poliszban sem. Más értelemben pedig a küzdelem általi megmutatkozás nem annyira egy demokrácia *differentia specificája*. Inkább lehet úgy érvelni, hogy egy olyan közösségé, amelyben még érvényes egy korábbi nemesi-hősi erénykatalógus.

Vagyis a kritika lényege az, hogy ez a küzdelem valójában kivételes és nem adódik az emberek általánossága számára, szemben azokkal az erkölcsi vízvázlatokkal, melyek kritikusak, bár jóval gyakoribbak, és ezért elsősorban önválasztási kényszerként jelentkeznek az emberen *belül*.³²⁶ A hősi küzdelem valójában csak a rendkívüli emberek számára teszi lehetővé azt, hogy teljes értékűekké váljanak. Gyakorlati szempontból a demokrácia a normálműködése során nem nyújt ilyen intenzitású versengési lehetőséget. Sőt, csak egészen kivételes esetekben jut el olyan pontra, ahol valóban a totális győzelem vagy a totális bukás a tét, ráadásul kérdéses az, hogy ez közösségi szempontból jó-e; megéri-e a politikai határhelyzetbe kerülni. Például amikor az i. e. 5. század elején a hellének a perzsa invázióval kénytelenek szembenézni, valóban kivételes a helyzet. Hérodotosz, aki megírja ezt a történetet, úgy ábrázolja a hely-

³²⁴ Lásd RITOÓK Zsigmond: „A személyiség megszólalása”, in Németh György et al.: *Görög művelődéstörténet*, Osiris, Budapest, 2006, 95–109.

³²⁵ ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 115.

³²⁶ Mint például *Prodikosz* beszéde Héraklész választójáról: DK 84 B2, in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 41–44.

zetet, mint melyben a (hatalmi) szándékok kereszteződése pusztulással vagy totális győzelemmel végződő szituációt hozott létre. Annak érdekében, hogy a rendkívüliséget kontúrosabban ábrázolja, azokra a személyekre fókuszál, akik döntési helyzetben voltak: egy rendkívüli pillanat, egy rendkívüli döntés, és a tét a győzelem vagy a bukás.³²⁷ Ez azonban a rendkívülivel és a kivétellel foglalkozik.

Arendt agonizmusát, amely az emberi identitás teljességére vonatkozik, azzal érdemes módosítani, hogy a politikai agón nem a hősök pusztulással fenyegető küzdelme. Ebben az értelemben egy demokráciában semmi heroikus nincs. A polisz jelentette demokratikus színtér más típusú versengésnek ad teret. Ennek ellenére azt a feltevést érdemes fenntartani, hogy a politikai élet az emberi kiteljesedés (mint megmutatkozás) lehetőségét hordozza, de olyan küzdelmen keresztül, mely mégsem a létezés szélső pontjait kísérti meg. A kérdés ebben az esetben viszont az, hogy milyen az a politikai nyilvánosság, ami ezt a az agónt lehetővé teszi, vagyis milyen mintázatokat találhatunk, ha a klasszikus athéni polisz politikai gondolkodását s annak eszmetörténeti és politikafilozófiai reflexióit nézzük.

Általános érvényességgel elmondható, hogy az Arendt által is felidézett közösség olyan nyilvánosságot jelent, ahol mindig több ember van jelen, melynek a legfontosabb karakterjegye az ítéletalkotás. Érdemes figyelembe venni, hogy ez nem absztrakt bölcsességen alapul, hanem a cselekvési helyzetben lévő emberek megfontolásain. E közösségi szituáció lényegében megfelel a modernitás individuumainak cselekvési helyzetével: egyszerűen szólva meg kell küzdeniük az idővel. Nemcsak az minősül cselekvési helyzetnek, ami egy tett megtételére vagy olyan indítvány elfogadására irányul, ami később változást hoz létre a világban. A cselekvési helyzet, melyben az emberek közösségének döntenie kell, olyan jellegű, hogy nem lehet minden lehetséges alternatívát egyenlő súllyal figyelembe venni, noha minden javaslatot érdemes meghallgatni. Ezért ezek a politikai döntések leírhatóak úgy is, hogy meg kell küzdeniük az idővel, vagyis egyensúlyba kell hozniuk a megismerési igényt és a mérlegelést a választás (döntés) kényszerével, miközben ki kell formálniuk a megvalósításra alkalmas variációkat is.³²⁸

Mindazonáltal az ítéletalkotás klasszikus tere nem korlátozódott csak a politikaira, noha minden az minden jel szerint kitüntetett volt. Egy olyan komplex intézményes szisztémában, mint az ókori athéni demokrácia, a polgárok ítéletet alkothattak a bíróságokon, a gyűlésen, és a tanácsban, de a színházban, a kulturális versenyeken, a közösségi épületeket és a köztéri képző-

³²⁷ *Hérodotosz* VI.109.

³²⁸ A politikai cselekvés és mérlegelés dilemmájára részben Periklész is választ ad (Thuküdidész II. könyvében), Hérodotosz pedig a perzsa vezetők párbeszédének keretében ad eldönthetetlen formát neki. *Hérodotosz* VII.50.

művészeti alkotásokat illetően is. Ítéletet alkothattak mások tetteiről, de a magukéről is. Ahol ítéletet lehet alkotni, ott meg lehet mutatkozni, és a nyilvánosság terei, amennyiben kikövetelik egy másik ember megjelenését, úgy a versengés tereit is jelentik. Ennek a helyzetnek a legfontosabb jegye egyben a klasszikus demokrácia védjegye is: minden ítéletalkotási helyzetben a gondolkodás nyilvános.

Ez világos abból, ahogyan Prótagorasz az athéni demokrácia politikai tudásának természetéről ír. Abból indul ki, hogy a gondolkodás nyilvános, a demokráciát, akárcsak a nyelvet, nem egyetlen embertől tanuljuk, hanem másoktól; ugyanígy az emberi életben fontos kérdések megértését, a politikai (erkölcsi) ítéletalkotás képességét sem másoktól, hanem a többi polgártól. Ennek alapja az a közösségi önfelfogás, hogy a polisz erkölcsileg és politikailag érett polgárok összessége, olyan polgárok gyülekezőhelye, ahol bárki elég érett arra, hogy erkölcsi vagy politikai kérdésekben felelős döntést tudjon hozni, de elég belátó ahhoz is, hogy szükség esetén módosítsa azt. A helyes döntéshez szükséges tudás a politikai közösség nyilvános tereiben jön létre. A demokratikus polisz lényege a nyilvános (politikai) diskurzus, és e diskurzushoz a sok lehetőség és működő szegmenszen keresztül lényegében bárkinek lehetősége van hozzászólni.³²⁹

Arendt politikafilozófiája hangsúlyos kifejezése ennek, azzal a pontosítással, hogy a politikai világ nem az emberek bensőjében, hanem a külső, beszéddel összekötött világban jön létre. Az ember-közöttiként megértett politikának azonban van egy olyan következménye, hogy az embereket szimmetrikusan egymás mellé helyezi, vagy, hasonlóan ahhoz, ahogyan az *iszonomia* fogalma működött, egymáshoz viszonyítva egyenlővé teszi őket a polisz középpontiságának az adományaként. Az ember-közöttiségnek és az embereket szimmetrikusan egymás mellé helyező egalitárius mozzanatnak van még egy további elméleti következménye. Amikor Arendt az ember-közöttiséget hangsúlyozza, reflektál a modernitás viszonyaira is, és ezt a közöttiséget szembeállítja azzal a mélyen gyökerező felfogással, hogy a politikai világ az emberek *fölött* jön létre. A hatalom fölöttünk, az ember-közötti világon kívül működik, mint az állam, amit jól érzékeltet az a felfogás, hogy az alkotmányok egyik legfontosabb célja, hogy polgáraikat megvédjék az állam túlkapásaitól. De mi a helyzet akkor, amikor az állam maga az egyének összessége? A klasszikus állam vagy politika nem az embereken túli vagy az emberi világon kívüli jelenség.

³²⁹ Az általam itt vázolt politikafelfogás helyére a klasszikus demokrácia szakirodalmában, Dean HAMMER: „What is politics in the ancient world?”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, 20–36. – Lásd még Josiah OBER következtetését, *Mass and Elite in Democratic Athens*, 298.

A politika értelmezését illetően meghatározó az az állítás, hogy az emberek között van, és hogy „a politikai nyilvános tere a közösség szívében helyezkedik el.”³³⁰ Azt, hogy a politika az emberek között alakul ki és középponti, legalább három értelemben meg lehet közelíteni.³³¹ Az egyik modell szerint a politikai tér a szólás szabadságának a tere, vagyis a politikai az a tér, amely biztosítja minden egyes ember számára azt, hogy szabadon hozzászólhasson az ügyekhez. J.-P. Vernant az *Odiüsszeiát* értelmezi: a beszéd szabadságának a tere mint politikai akkor emelkedik ki a világból, amikor az emberek összegyűlnek, hogy kört álljanak, és abban a pillanatban, hogy körbeállnak, a körülállók számára biztosítják az ügyekhez való hozzászólás szabadságát. Az így kiformálódó tér mindig középponti, az *iszégoria* a fő jellemzője és magának a politikainak a kiemelkedését jelenti a világból. A másik változat leginkább Arendt-hez köthető, és abból indul ki, hogy az emberek egyenlő távolságra vannak egymástól, és a politikai az egymással való beszélés világában történik meg. A politikai értelmezésében az előző középponti jelleg mellett az emberek között megvalósuló viszonyok a döntőek. Mindenekelőtt egy alapvető megkülönböztetés, ami a némaság és a világ zaja között húzódik: az ember nem magának való, és a politikai nem az ember bensőjében zajlik, hanem kint a világban. Az ügyek egymással történő megbeszélése teremti a világot, melyek politikaiaként velejéig össze vannak fonódva az emberi lehetőségekkel és korlátokkal, az egyes emberekével éppúgy, mint a közösség egészének a cselekvési és életforma-szabadságával.³³² A harmadik értelem szerint a politikai világ nem pusztán csak egy középponti tér kiemelkedése, mely egyúttal a közös politikai értékességét is bizonyítja (és mint olyan, a politikai görög felfedezése). De nem is csak egymással komplex viszonyban álló emberek világát jelenti, illetve azt hangsúlyozza, hogy az emberek eltökéltek azt illetően, hogy biztosítsák együttélési szabadságukat vagy megvalósíthassák emberi mivoltuk maximumát. A politikai ember-közötti köztes elhelyezkedése egyúttal egymáshoz hasonló emberek közösségét is jelenti, vagyis azt, hogy az emberek a politikai

³³⁰ Vö. Jean-Pierre VERNANT: *Myth and Thought among the Greeks*, Zone Books, New York, 2006, 206. skk., 213; Paul CARTLEDGE: „Democracy, origins of: Contribution to a debate”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley, 2007, 261; CARTLEDGE: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 12.; Pauline SCHMITT-PANTEL: „Collective activities and the political in the Greek city” (transl. Lucia Nixon), in *The Greek City: From Homer to Alexander*, eds. Oswyn MURRAY, Simon PRICE, Clarendon Press, Oxford, 1990, 199–213.

³³¹ Vö. *uo.*

³³² Értelmezésemhez lásd kiindulópontként ARENDT idézett munkáit; ill. vö. Andrew VINCENT: *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2004, 194.

közösségalkotás szempontból teljesen átlagosak; ami végső soron a hétköznapi ember ünneplése.³³³

Agón és különbözős

E jelentésréteg egalitarizmusából nem következik az az igény, mely a kiválóság eltüntetésére irányul. Valójában éppen az egyeduralomra törekvők számára racionális cél az, hogy ne kelljen megvívniuk azokkal a törekvésekkel, amelyek az övékéhez hasonló, vagyis a többi „kiváló” emberrel.³³⁴ A legfontosabb, amit az egalitárius politikai gondolkodás mond ennek kapcsán, az az, hogy minden hatalmi törekvésnek mértéket kell tartania, és nem állhat szemben a demokratikus politikai közösség fennmaradásának céljával. Egyetlen ambíciózus, tehetséges vagy kiváló ember sem mehet olyan messzire, hogy tulajdon céljait előbbre helyezze a politikai társulásénál, és hogy az emberek összességétől kapott hatalmat a maga céljaira vagy a poliszra ellen fordítsa. Ez világosan látszik az *isonomiában*, ami az egyeduralom ellenfogalma is.³³⁵

Amikor Nietzsche a viszálykodás kapcsán észrevette az ókori görög világ sötét oldalát, látta azt is, ami a görögöknek kezdettől fogva nyilvánvaló volt, hogy „két Erisz” van, azaz van egy rossz és egy jó viszálykodás is, és míg az egyik elpusztítja a világot, addig a másik – úgymond – stimulálja. Hasonlóan más modern szerzőkhöz, a jó Eriszben (vagyis az agónban) látja az egész görög politikai és közösségi élet lényegét.³³⁶ Erisz nem pusztít, hanem egyrészt a kiválóság megmutatkozását teszi lehetővé, másrészt korlátozza az egyeduralmi törekvéseket, következésképpen a politikai világ pluralitásának a fenntartását igényli: „a dolgok természetes rendjében mindig egyszerre *több* zseni [kivételes cselekvő] létezik, akik kölcsönösen tette sarkallják egymást, mint ahogyan kölcsönösen mérséklük is egymást.”³³⁷ Nietzsche szerint az egyedi emberi kiválóság értékességének elfogadása az egyeduralom megvetésével párosul, és ez azt jelenti, hogy egy kiváló ember mellé mindig odahelyeznek egy másikat annak érdekében, hogy az egyeduralom kialakulását megakadályozzák. Az eljárás

³³³ Az alávetettség hiánya mint egalitárius eszmény, ami megalapozta a későbbi, ötödik századi demokrácia „robbanását”, kül. Robert W. WALLACE: „Revolution and a new order in Solonian Athens and archaic Greece”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, 49–82; RAAFLAUB, WALLACE: „»People’s Power« and egalitarian trends in archaic Greece”, 2007.

³³⁴ Példa erre az a tanács, amit a milétoszi türannosz, Thraszübulosz adott a korinthoszinak, Periandrosznak, *Hérodotosz* V.92.

³³⁵ Lásd VLASTOS: „Isonomia”, 1953.

³³⁶ Lásd viszont LORAUX megjegyzését, *The Divided City*, 25.

³³⁷ NIETZSCHE: „A homéroszi versengés”, 44–45. kiem. az eredetiben.

rás, amely kiiktatja az egyeduralomra törekvőt, egyben helyreállítja az „erők vetélkedését.”³³⁸

Az ógörög felfogásban, de szemmel láthatóan néhány modernben is, az egyénekké és a közösségekkel kapcsolatos elvárás az, hogy összhangba hozzák az egyéni kiválóságot és a közösséget. Nemcsak arról a szociológiai jellemzőről van szó, hogy a kiválóság nem önmagában létezik, hanem emberek csoportja tulajdonítja valakinek, valamely, általuk fontosnak tartott képesség vagy tulajdonság kapcsán. Példát hozva, a klasszikus mércék szerint erősnek lenni jó dolog, mert csatában ez hozzájárul a győzelemhez, ugyanakkor a politikai életben ez nem elegendő vagy egyáltalán nem szükséges. Az eltérő szituációk eltérő követelményeket állítanak az emberek elé, és adott időszakban egyszerre többnek is meg kell felelni. Mindez szociológiai szempont. A kiválóság és a politikai közösség kapcsán viszont másról is szó van. A kiválóságnak meg kell felelnie a közösség mércéinek, és ennek az oka nem az, vagy nem elsősorban az, hogy a közösség adja a babérkoszorút, hanem az a cél, hogy az egyéni kiválóság ne törjön a közösség ellen. Lényegében ez a zsarnokságban fennálló veszély, ideértve azt a korabeli aggodalmat is, mint ami Hérodotosznál és másoknál is felbukkan, mely szerint a nem-iszonóm (nem-demokratikus) politikai berendezkedés az emberi jellemet egyrészt eltorzítja, másrészt az egész közösség sorsát az egyeduralomra törekvők szeszélyeinek teszi ki.³³⁹

A kiválóság érvényesülésének van egy ilyen vetülete, melyet az agón képes ellensúlyozni, ahogyan felszínre hozni is. A kiváló valamilyen szempontból megelőzi a többieket, ilyen szempont például az erő, az okosság, a taktikai érzék, a retorikai képességek. Ezek s mások is mind fontosak lehetnek a politikai érvényesülésnél. A kérdés az, hogy garantálja-e bármi azt, hogy aki kiváló, az egyben jóra is használja ezeket a képességeit. Az *Anonymus Iamblichi* például arra figyelmeztet, hogy aki kiváló ugyan, de nem igazságos, az tönkreteszi a közösségét, és ez esetben jobb, ha „meglévő jó képességeink[kel] (...) nem rendelkezünk (...), mintha rendelkezünk vele.”³⁴⁰ A szövegben az a félelem körvonalazódik, hogy az emberi különbségek olyan erőket szabadítanak el, melyek lerombolhatják az együttélő politikai közösséget.

Tény, hogy az emberek számtalan aspektusból különbözhetnek egymástól, nemcsak természetes képességeiket, hanem társadalmi örökségüket illetően is, ideértve az ókor talán legfontosabb különbségét, a vagyonét, aminek tényleges politikaképző képessége volt, gyakorta polgárháborús következmé-

³³⁸ NIETZSCHE: *i. m.*, 42. skk. Lásd még NIETZSCHE: „A filozófia a görögök tragikus korszakában”, 83–84. (Hérakleitosz értelmezése)

³³⁹ VLASTOS: *i. m.*, 1953.

³⁴⁰ *Anonymus Iamblichi* 3.1.

nyekkel.³⁴¹ Néhány különbség különösen alkalmas a hatalom megszerzésére és a gyengébbek alávetésére. A különbségeket előnyökké lehet kovácsolni, amiket intézményesíteni lehet, ami tartósan elkülönülő csoportokra szakítja szét a politikai közösséget. A korai politikai gondolkodás válasza erre maga a demokrácia, ami intézményes megoldásként választja a teljes részvételt, a hivatalok gyors rotációját.

Az ókori demokrácia valóban létrehozta azokat a nyilvános tereket, amelyekben az agón lehetséges volt. De ezt eszmények, közösségi etika, és a démosz korlátozta, nem egy semleges külső döntőbíró. Többek között ezért mondhatta Prótagorasz (összhangban Szophoklészszel), hogy az *ember* a mértéke minden teremtett dolognak, ami legalább annyira volt ténymegállapítás, mint a jövőre irányuló elvárás.³⁴² Az emberi törekvéseket a demokrácia eszményével összhangba hozó kiválóságfelfogás kutatása nagyon is valóságos politikai várakozásoknak felelt meg. Ha az emberek alkotják a poliszot, akkor – végeredményben – az emberek maguk azok, akik el is pusztíthatják.

Összefoglalva, a klasszikus demokrácia modellje olyan, az emberek által teremtett nyilvános világ, melyet a versengés feszültsége éltet és tart keretek között. A polgárok nem csak pusztá dologok, hanem szándékkal és törekvésekkel bíró teremtő, aktív lények. A világon változtatni lehet abban a mértékben, ahogyan azt a világ maga megengedi, és ami az egyik közös emberi lehetőség. E keretek közt élni azt jelenti, hogy egyrészt meg lehet mutatkozni az agonikus értelemben, de teremteni is lehet a világot. Lehetővé teszi a részvételt, ami részesedés a hatalomból, szabadságból, megmutakozásból. Be lehet lépni a prótagoraszai értékek, így különösen az egyenlőség, a kölcsönösség, a megbecsülés, az igazságosság világába. Mindez olyan térben megy végbe, ami az ember politikai életét életformává teszi, de eközben mások számára is elérhetővé teszi magát. A politikai – hivatkozva Arendtre – az emberek *között* történik meg.

³⁴¹ Ez jól ismert, de álljon itt egy nem-athéni példa, az archaikus kori Milétosz, ahol a *Plutisz* és a *Kheiomakha* csoport harcolt egymással több generáción át. Az első csoport egyértelműen a gazdag elittel, a második talán a kézművesekkel azonosítható, bár jelentheti azt is, hogy „akik a tulajdon kezükkel harcolnak.” Milétosz az ión felkelés hajnalán demokrácia lett, de az athéniaknak később el kellett tűrniük (valószínűleg hatalmi realista okokból), hogy a déloszi szövetség tagjának számító Milétoszt az oligarchák irányítják (utóbbira Pszeudo-Xenophón is utal). Lásd pl. HEGYI Dolores: *Az iónok Kisázsiaiban*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981; Lane RUBINSTEIN: „Ionia”, in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. Mogens Herman HANSEN, Thomas Heine NIELSEN, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004, pp. 1053–1107, No. 854.

³⁴² A teremtett dolgok és az ember viszonyához, lásd még VERSENYI: „Protagoras’ man-measure fragment”, 1962.

X. fejezet

Politika és életforma

A politikai megmutatkozása

Az ember-közöttiség eszméje transzparens világra utal, olyan politikai közösségre, melynek az alapja az emberi jelenlét. A politikai lét lényege az a folyamat, amelyben a nem-politikai jelenségek politikaivá válnak, és ez nemcsak a dolgokra, hanem az emberekre is érvényes, ahogyan az agónkonceptió rámutatott. Ennek azonban van ellenmozgása, ami nem belépés a világba és ezzel láthatóvá válás, hanem elfedődés és elrejtődés.

A politikai közösség dinamikájának a redukálódása megnyitja azt a folyamatot, amelyben maga a politikai feledődik el. E kettős folyamatra, mely globális értelemben vett re- és depolitizálódás, fogalmak kölcsönözhetőek Arendt és Heidegger filozófiájából. Ezzel az átinterpreteálással a de- és repolitizálódás, valamint a nyilvános politikai tér összefüggéseire lehet rámutatni, az igazságnak és a nyílttá válásnak a kapcsolatára a politikai szempontjából. Ez a politikai nem-konfliktuselvű, hanem nyilvános és közösségi elmélyítését jelenti.

Ha az „igazság” feltárulás, azaz világba kilépés, akkor a politikai nyílt régióiba való kilépés is. Ha ebből a nyílt régióból a politikai minőség eltűnik, meghozzá úgy, hogy létrejöhetségének a feltételeit is eltörli, akkor elfedődésről lehet beszélni. Ha azt állítjuk, hogy az ember-közötti közös világ igazságai itt mutatkoznak meg s itt formálódnak ki, akkor ez a politikai világban megmutató tartalmas életnek az elfedődése is. Ez pedig egy életforma törlődése. A politikainak az elfeledése kettős arcú, mert nemcsak a politikait érinti, hanem a demokráciát is: a politikait visszavonja a világból és elrejtetté teszi, a demokráciát pedig eltörli. Amikor a politikai közösség fogalma telítődik a rend azon elképzelésével, ami a változást redukálni kívánja, akkor a politikai is elindul az úton, hogy elfedődjék. Ez a politikaival szembeni támadásként is értékelhető, és történeti értelemben annak a hosszú folyamatnak az első fon-

tos lépése, amely az egész ókori demokratikus vállalkozás összeomlásával veszi kezdetét.³⁴³

Ellene lehetne vetni az előbbieknél, hogy itt pusztán csak a politikai és a demokrácia összemosása történik, és hogy valójában történeti szempontból nem történt más a továbbiakban, mint hogy a politikai más formákba mozdult el, például kivonult a nyilvános-emberközöttiből, és újrafelbukkant az uralkodói udvarokban vagy a szó szoros értelmében vett baráti viszonylatokban. Egy kis összetartó csoport egy másik kis összetartó csoporttal szemben vívott élet-halál harcot; többnyire veleszületett társadalmi-politikai státuszuktól függött, mennyi embert tudnak még bevonni a harcba: ki kisebb úr, kevesebbet az uralma alá tartozó népekből, ki nagyobb úr, többet. A politikai végtelen elitizmusba és titkosságba húzódott vissza, azaz visszalépett az elrejtettbe.

Ez a visszalépés politikán, vagy a jelenlét értelmében vett létezésen kívüli állapot. A politikai korlátozott értelmezésén alapul, azon, ami csak a küzdelmet veszi tekintetbe, a nyilvános megmutatkozást – és így a különbségek nyíltszíni feltárulását – nem. Az a Heidegger által hivatkozott szempont, amely szerint a görögség léttapasztalata a megmutatkozásban és a jelenlévőben gyökerezik, egészen egyértelmű módon nyilvánul meg a politika ógörög terében és a demokrácia politikai gyakorlatában. A demokratikus politika a megmutatkozás, a nyilvánvalóvá válás tere; a politika nem kívül vagy az emberek felett, hanem az emberek között jön létre, és olyan meghatározó emberi viszony, ami az összes emberi tevékenységformához képest középponti. Ez egyszerre jelent közteset, fizikai értelemben centrálisat és lényegeset: Heidegger és Arendt a megmutatkozás, feltárulás kapcsán beszél a politika teréről, Arisztotelész pedig azt az emberi tevékenységek közül a legértékesebbnek mutatja be.

Heidegger egy mellékes szöveghelyen beszél a polisról, és összefüggésbe hozza az igazság megmutatkozásával, amit ő az elrejtettből való előlépésként fogalmaz meg. Szövege alapján a polis az a hely, ahol minden felbukkanó dolog megmutatja magát az emberek számára, megfogalmazása szerint egyfajta pólus, amelynek mentén minden létező mozog és feltárja létezésének kondícióit: rávillant a világra, amelyben létrejött és él. Az a hely is egyben, amelyben az mutatkozik meg, ami az ott és akkor élő emberek számára önmaguk és a világuk lényegét jelenti.³⁴⁴

³⁴³ A demokrácia történelmi összeomlásának bizonyítéka, hogy a fogalom egészen a középkor végéig teljesen eltűnt a nyugati kultúrák politikai szótárából (lásd BRUNNER et al.: *A demokrácia*, 1999). Rómában csak Cicero őrzi meg, és Polübiosznál bukkan fel még pozitív értékűként, de a köztársasági Rómát még a két kultúra polgáraként író Polübiosz sem demokráciaként érti meg (MEIER: „Bevezetés: Ókori alapok”, 1999; TATUM: „Roman democracy?”, 2009).

³⁴⁴ HEIDEGGER: „The polis, the pole of the presence of beings”, 89–90.

De lehet másként is érvelni Arendtre hivatkozva, olyan különbségre mutatva rá, amely a politikai értelmezésében különösen hasznos. A polisz nem egyszerűen a dolgok vagy létezők és azok feltételeinek megmutatkozása, hanem az embereké maguké, továbbá az emberi igazságoké. A polisz az a sajátos hely, ahol az emberek a maguk sajátosságai alapján önmagukká válhatnak a nyilvános térbeli versengés során. Az agón nem a kormányzók és a kormányzottak váltakozására utal, hanem az emberi minőségre, és egy életformára, továbbá azokra a feltételekre, amelyek világra segítik az ember-közötti világ – prótagoraszi – igazságait. A politikai térben nem csak, vagy nem szükségszerűen csak a létezés kondíció mutatódna fel, hanem a sajátos emberi minőség. Ezt meg lehet érteni úgy is, mint individuális kiteljesedést, és úgy is, mint azt a különleges minőséget, ami a minden ember közös sajátos emberi minőségére mutat rá. Arisztotelész mondja, hogy a sajátos emberi minőség tevékenykedés, de nem olyan, amelynek a célja a sajátos tevékenységformában magában van.³⁴⁵ Némiképp átfogalmazva, a megkülönböztető, sajátosan emberi minőségre az a tevékenységforma mutat rá, melynek a célirányultsága az emberi világ totalitása, és ez, legalábbis a klasszikus mérce szerint, a politikai élet; a létezés legintenzívebb emberi formája a poliszban lehetséges.

Mindegyik felfogás alapján meg lehet úgy érteni a politikait, mint megmutatkozást, láthatóvá válást, nyilvánvalóvá vagy nyilvánossá válást. Mindazonáltal fel lehet tenni a kérdést, hogy miből lép elő az, ami politikába érkezik. A cselekvés fogalma kapcsán Arendt azt írja, hogy az az abszolút megkezdés, az abszolút kezdet igéje, és semmiből való kimozdulást jelent. A keresztény teológia alapján lehetséges *creatio ex nihilo*, elgondolható egy olyan Cselekvő (nevezetesen Isten), aki a Semmivel áll szemben, és megteremti a világot. Politikafilozófiailag azt mondani, hogy a cselekvés, ami a politikai világ alapminősége, a semmiből való előrelépést jelenti, annak a megfogalmazása, hogy mit jelent a cselekvés a maga természete szerint, vagyis ez az abszolút kezdet, a megkezdés maga. Bár ez a felfogás nem jellemző a klasszikus görög filozófiára, a szofisták kapcsán értelmezhető; a semmiből és az esetlegesből kiinduló megkezdés és az erre való nyitottság abban a szofista és poszt-hérakleitoszi kulcsigében van jelen, ami a „valamivé válást” jelöli, és amely mögött a Szókratész és Platón által a *Kratüloszban* fogalmilag végletesen karikírozott változásgondolat áll. A politika tere éppen ilyen.

A politika születése szempontjából a meghatározó kérdést a politika-előttésből való kilépés jellegzetességei képezik. Elképzelhető egy megkülönböztetés, noha ugyanazon dolog két aspektusaként is elgondolható. Először is kézenfekvő lehet azt gondolni, hogy ami az előrelépéssel történik, az maga a politikai. A politikai határátlépés, a politikai törés, szakadás, forradalom. A politikába való előrenyúlás azért lehet politikai, mert olyan küszöbátlépés,

³⁴⁵ Vö. ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* 1094b–1095a.

amelyet a „nem”-ből a „van”-ba való radikális elmozdulás jelez, tehát az előrelépés maga az, amiben a *creatio ex nihilo* cselekvésfogalma érhető tetten, és ezért, éppen ezért lesz politikai maga az elmozdulás. A másik esetben az politikai, ami valamilyen formában megmutatkozik a politikai világban, megmerítkezik a politikai attribútumában, és maga is részesedik a politikaiból (például azért tartható politikainak, mert megformál egy véleményt a nyilvános térben: merít a toposzokból mint diskurzusokból, és elhelyezi magát a toposzokban, mint politikai helyekben). Ez a politikai nyílt tere a korábban ember-közötti-ként meghatározott értelemben. A sajátos politikai minőség két modelljét egymás mellé illesztve olyan politikakép rajzolódik ki, aminek a lényege a *megmutatkozásért való küzdelem*, illetve a *megmutatkozás a küzdelmen keresztül*. Ez tehát belépés a politikába, és akár abszolút kezdet-jellege miatt lesz politikai, akár azért, mert megmutatkozott mások számára, végeredményben nyitva hagyja a változás számára a lehetőséget.

A politikai terét azért lehet ennyire szorosan összekötni a megmutatkozással, mert az jellegzetesen demokratikusként van meghatározva. E demokratikusság feltételei, mint korábban szó volt róla, hogy a politika az emberek sokaságán (a démoszon) alapszik, akik egyenlők egymáshoz képest, továbbá vannak közös ügyeik, következésképpen politikai univerzumuk, vagy egyszerűen szólva politikai közösséget alkotnak. A politika azért lehet egyben politikai közösség is, mert a polgárok összességének jelenlétén alapul, akik között a jogok, a jelenlét, a hozzászólás és a politikai ügyekbe való belépés lehetősége egyenlően van elosztva. A *nomosz* egyik jelentésrétege a szétozottságra és a részesedésre vezethető vissza.³⁴⁶ A polisz törvényfogalma ebben az értelemben azt jelenti, hogy a dolgok el vannak osztva az emberek között. A politikai dolgok ember alkotta dolgok, a legjelentősebb politikai dolog pedig az, ami – élve egy arisztotelianus érveléssel – mindezeket magában foglalja, így ez az emberi alkotás a polisz vagy politikai közösség. Amiből a polgárok mindenekelőtt részesednek, az éppen az, amit alkotnak: a politikai kozmoszuk, a politika maga. Prótagorasz erre a helyzetre reflektálva állította, hogy a teremtett létezőknek a mértéke az ember. Másik állítása szerint az emberek egyenlő mértékben részesednek az igazságosságban és a jogszerűségben, mert a közösségteremtő reciprocitás csak akkor létezhet, ha az emberek között először is az ezeket biztosító emberi képességek egyenlően oszlanak meg. A politikai közösségalkotás feltételei akkor állnak fenn, ha mindenki birtokában van a közösségalkotás képességének, s az ehhez szükséges alapvető szint minden emberben egyenlő mértékben kell, hogy meglegyen. A jogszerű részesedés, ami egyenlő részesedés, fogalmilag *iszonomia*, egyenlő *nomosz*. Részesedni ebben azt jelenti, hogy jelen lenni az egyenlők között, vagy részesedni az egyenlőségből ott, ahol mindenki részesedik belőle. Sűrítve tehát egyenlőnek lenni azt jelenti, részesedni.

³⁴⁶ Ez konnotatív, de nem szubsztantív jelentés, vö. VLASTOS: „Isonomia”, 347–348.

A részesedés és megmutatkozás az egalitárius-részvételi demokráciában szorosan összetartozik. A megmutatkozásnak viszont kortárs elméletalkotási jelentősége is van. A politizálásnak számtalan tere lehet, de mégis létezik egy középponti tér, ami a gyülekezőhely. Ez abszolút értelemben veendő, mert az itt keletkező fogalmak szétrajzanak a poliszbeli tevékenységek sokaságába, miközben e tér végül egyetlen nóduzba sűríti össze az emberi tevékenységformákat. A politika tere az összegyűlés, hasonlóan a filozófiához, ami megérthető úgy, mint összegyűlés és összegyűjtés, feltárás és megmutatkozás, kimondás és továbbadás.

Ha a politikai egyenlő ezzel a térrel, melynek a lényege a megmutatkozás vagy a radikális belépés által határozható meg, akkor Schmittre visszautalva azt is lehet állítani, hogy a politikainak meg kell mutatkoznia. Amennyiben rejtve marad, valami lényegi fedődik el, a világban a hazugság lesz jelen: egy elrejtés vagy álcázás, amiről mindenki tudja, hogy létezik. Ebben az esetben viszont felmerül a kérdés, hogy vajon mindennek meg kell-e mutatnia magát a nyilvános közösségi térben, és minden potenciális konfliktust politikaivá kell-e tenni. Talán nem, de bizonyos kérdéseket szükséges és hasznos is politikaivá tenni, megmutatni a politika terében, vagyis kitenni a konfliktusnak és a vitának. Jelen esetben a kérdés azonban nem erre, hanem leginkább az emberek átpolitizálására irányul, vagyis azokra az esetekre (identitásokra és ügyekre), amelyek lehetnének politikaiak, de nem lépnek be ebbe a mezőbe, vagy jelenlétük időleges, erejük pedig elenyésző ahhoz, hogy a belépéssel ne a totális kitétségnek essenek áldozatul. A kérdés itt tehát az, hogy ha az előrelépés a politikába értékelhető politikaiként, akkor a *várakozás* értékelhető-e már politikaiként.³⁴⁷

Indokolt volna erre azt válaszolni, hogy az összefüggés megfogalmazása mellett a fogalmi megkülönböztetés is hasznos. Érdemes azonban feltenni azt a továbbmutató kérdést, hogy a létezőt megelőző állapotot semminek vagy valamilyen mintázat nélküli előzetességnek tartjuk-e. A várakozás lényegében a cselekvés feltartóztatása, erőgyűjtés a cselekvésre vagy annak az erőnek a kihasználása, hogy a cselekvőnek hatalma van a cselekvése felett. A várakozás hátralépés, (ön)felfüggesztés, ami a létező peremén áll meg. Ez az állítás azonban nem tagadja azt a feltevést, hogy a cselekvést megelőzően már létezett egy mozgásirány, valamint hogy ez a mozgás olyan térben ment végbe, ahol a mozgás nyomai és reflexiói még ott vannak legalább addig, amíg új mozgások és ütközések, új kapcsolatok és szétválások felül nem írják azokat. A várakozással azonban nem törlődik az a valami, ami a mozgást létrehozta és irányt adott neki. A peremvidéken tartózkodás lehet szándékos várakozás, de mások általi feltartóztatottság is. Viszont már ezen a korai ponton lehet szó empátiá-

³⁴⁷ Halasztódás és politikai: RUSHING: „Preparing for politics”, 2010, ill. lásd később Butler kapcsán.

ról, támogatásról és szövetségről, és lehet *beszélni* a dolgokról. Sem a peremvidék tapasztalata, sem a politikait általában megelőző tapasztalatok, diskurzusok és tettek nem törölhetőek el, de más relevanciaértékük lehet egyik vagy másik térben. A peremvidék valójában a létező totalitása előtti mező, amely nem egyenlő az abszolút semmivel, hanem előzetességstruktúra. Lényegében folyamatos modifikáció, mert az előremozdulás visszatartása, a kellő időpont (a *kairosz*) kivárása, a cselekvés halasztása maga is átformálja az előzetesség-vidéket. Feltételezhető, hogy beljebb tolja a létezőbe azt és magát is, mert egy cselekvést tart vissza, ami már a cselekvés elgondolása, szemben állva az elgondolatlanúság (és elbeszéletlenség) abszolút határával. A cselekvés visszatartása képes lehet arra, hogy átalakítsa a cselekvés fogalmát magát is.³⁴⁸

A cselekvés és a politikai eme viszonya a politika határait mutat rá, arra a tényre, hogy a határok léteznek, és a megmutatkozást létrehozó cselekvések által alakulnak át. Ez az átalakulás a politikai tér átalakulása is.

A politikai autonómiája

Legáltalánosabb formában a politika határa annak keletkezésével van kapcsolatban, vagyis azt a kérdést jelenti, hogy mi tekinthető politikai térnek és mi nem; mi a határa (például a természet, a társadalom vagy a család) és hogy e megkülönböztető határvonás felől hogyan határozódik meg tartalmilag a politikai közösség.

A politika fogalmának értelmét a politikai társulás felől keresve óhatatlanul belebotunk a politikai közösség létrejöttét magyarázó klasszikus elméletekbe, mint Prótagorasz és Arisztotelész polisz-genezise. A két modell különböző jellegű megkülönböztetéseket és határvonásokat alkalmaz; mást tesz meg a közösség eredetének és alapjának, máshoz képest húzza meg annak határait.

Arisztotelész a poliszt különböző, de annál mindig kisebb alkotóelemekből vagy viszonylatokból építi fel.³⁴⁹ Alaplogikája az, hogy a polisz az egész, az emberi viszonyok a részek, és mert a részek, mivel pusztán részek, soha nem állnak meg önmagukban, rászorulnak az egészre. Az egész viszont szintén függ a részekről, de más értelemben, mert egyszerűen nem létezhet nélkülük.

³⁴⁸ A perem-, határ- vagy köztesvidék lehet *metaxü*, lehet *methoria*, lehet a *khóra* vidéke, lehet *atópia*: valamiféle tartó köztshely; köztesen megálló lehetetlen hely; nem-hely mint ami mindennek mintát ad, de formátlan marad; törölt hely az álláspontok kényszerének világában, lásd Thomas H. CHANCE: *Plato's Euthydemus: Analysis of What is and is Not Philosophy*. University of California Press, Berkeley, 1992, 205, ill. 23. jegyzet; Jacques DERRIDA: „Khóra”, in Jacques Derrida: *Esszé a névről* (fordította Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán), Jelenkor, Pécs, 1995, 107–157; PLATÓN: *Gorgiasz* stb.

³⁴⁹ ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1252a–1253a.

Ez eddig valószínűleg prótagoraszi érvelésként is megállná a helyét, de Arisztotelész az emberi viszonyokat biológiai vagy természetes egységekként próbálja megérteni.³⁵⁰ Ennek során olyan egységeket vet a polisiz uralma alá, mint, függőségi és aszimmetrikus viszonyokként a férfi és a nő, illetve az úr és a rabszolga közötti viszony, melyeket természetesnek tart. A politikai társulás befogadja, de alá is veti ezeket a formákat. Arisztotelész a közöttük lévő különbségeket természetesnek tartja, ami ellehetetlenít a rákérdezést e viszonyokra. Ez korszakunkban kétségkívül problémás (tulajdonképpen már Arisztotelész korában az volt),³⁵¹ ennek ellenére az arisztotelészi modell egy rendkívül fontos dologban érvényes állítást tesz: ez a politikai közösség mint olyan megfogalmazása. Az arisztotelészi polisizgenezis elsősorban azt hangsúlyozza, hogy a politikai közösség minden más, a részét képező társulásformánál magasabbrendű.

Arisztotelész e gondolata azonban nem véletlenül gondolható nehezen tovább egy demokráciaelméleti keretben. Ha kritikátlanul olvassák, akkor e modell ellentmondásokkal terhelt marad, mert Arisztotelész kirekesztő nézőpontot alkalmaz ugyan, ám mégis a politika jelentőségének megfogalmazását nyújtja. A különféle társulásformákat a polisiz alkotóelemeiként mutatja be úgy, hogy a viszony köztük interdependens, és az egész emberi viszonyrendszer az önmagában megálló és másra már rá nem szoruló végső társulásforma felé tart. Más szavakkal szólva az emberi társulásnak sokféle formája létezhet és mindig sokféle formája létezik valóságosan is, ám ezek közül csak *egyetlen* különleges minőség az, ami politikai.

A polisiz kivételessége Prótagorasz politikai filozófiájában is világosan jelen van, méghozzá akkor, amikor a politikai közösség létezését a természethez képest többletként mutatja be.³⁵² Modellje más határvonásokat alkalmaz a polisiz létének megfogalmazásakor; a döntő megkülönböztetés a politikai világ és az azon kívüli világ között húzódik, és nem a politikai világon belül, legalábbis amennyire tudjuk. A polisiz kiemelkedése a világból azonban ennek is a sarokpontja, de olyan módon, hogy a kiemelkedése minőségváltást jelent ugyan, de nem elszakadást. Másrészről, és ez a minőségváltás értelme, a világ nem redukálható vissza az alapjára, noha abból kiindulva épül fel. Egyszerűen fogalmazva ez az alap a pusztá élet, a polisiz jelentette kiemelkedés a tartalmas élet. Az így kiformalódott közösségen kívül nincsen emberhez méltó élet, vagyis a

³⁵⁰ Pl. a *Politika* 1280a részében a boldog élet érdekében egyesülőktől a „szolgákat és egyéb élőlényeket” különbözteti meg.

³⁵¹ Már Arisztotelész korában, sőt azt megelőzően is kritika tárgyává tették a nők és a rabszolgák helyzetét, lásd KERFERD: *A szofista mozgalom*, 173–201.

³⁵² Más érvelés keretében lásd még: HORVÁTH Szilvia: „A klasszikus politikai közösség értelmezése. Logosz és pluralitás”, in *Eszme és történet. A Molnár Tamás Kutató Központ tanulmánykötete*, szerk. EKERT Mária, MOLNÁR Attila Károly, Nemzeti Közszerológiai Egyletem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014, 204–222.

döntő megkülönböztetés a poliszban élhető élet és az azon kívüli természet között húzódik. A politika többlet, nem természet. A pusztai élet végletes harcban áll az elemekkel és a többiekkel, a politikai közösség viszont képes túllépni ezen, és keretet kínál egy gazdagabb élethez.

Individuális értelemben azonban lehetséges a kívülkerülés a politikai közösségen, de a többi ember döntésének az eredményeként, ami vagy valós pusztulást, vagy közösségi értelemben vett megsemmisülést jelent. A bennmaradás feltételei a közösségalkotó képességek megléte és gyakorlása, mint a másik megbecsülése és az igazságosság, ideértve azt is, hogy „nem féltjük a lelkünket, amikor az igazságosság dolgában kell eljárni.”³⁵³ Ezen túl azonban nincsen tovább specifikált kritériuma a bennmaradásnak, nincs több előírás arra nézve, kinek milyen embernek kell lennie és milyen célokat kell követnie. Prótagorasz és a hozzá hasonló gondolkodók abban közösek, hogy kiemelkedő hangsúlyt helyeznek az emberi élet politikai-közösségi aspektusára, de meghagyják az emberi szabadság részének azt, hogy ki milyen életet éljen. Ez azt is jelenti, hogy az emberi élet élése legalább bizonyos részt szabad választás kérdése és ezért felelősségvállalás is.³⁵⁴

A prótagoraszi modellben a politikai közösség létének az ad súlyt, hogy a kívülmaradás világában a folyamatos pusztulással kell szembenézni, és az alkotásnak nem jön létre tere. Nincsenek olyan szegletek és kiemelkedések, amelyekben lehetséges volna építeni és teremteni; nincsen helye az egymásra rétegződéseknek, ahogyan a régészeti rétegek is egymásra rakódnak, mint amikor az egymást követő generációk és évszázadok egyazon helyen ráépülnek a másik jelentette alapzatra. Az emberi társuláson kívül, amiben a politikai képesség többlete van jelen, nincsen lehetőség a tevékeny emberi élet jelentette többlet felhalmozására. Prótagorasz szerint tehát csak kétféle emberi létforma van: a poliszbeli, valamint a szétszóródott; a közös, összegyűlő és teremtő, valamint az emberek különvált vándorlása és az elemekkel és egymással vívott küzdelmeik. Végül is azt állítja, hogy egyetlen *emberhez méltó* létforma van: a politikai, és, amennyire tudjuk, az embert *embernek* nevezte, nem pedig élőlénynek vagy állatnak, ezzel pedig a vizsgálódás fókuszát különös hangsúllyal helyezte a valóságosan létező és más emberekkel közösen teremtett emberire. Ezért ez az *emberi* mindig *több embert* jelent.

³⁵³ Módosított idézet, *Anonymus Iamblichi* 4.1.

³⁵⁴ A közösségi aspektust és a szabad élet dimenzióját hangsúlyozza ROMILLY: *The Great Sophists*, 2002.

Jelenlét és közös vállalkozás

A több ember jelenléte olyan elméleti pont, ami fontos a polisz fogalmi meghatározásában, de nem elégséges hozzá. Egyrészt a sokaság pusztán léte önmagában még nem konstituál poliszt, ezért a kérdés az, hogy mi teszi lehetővé azt, hogy a sokaság polisszá váljon, másrészt pedig az emberek sokasága egyben minden bizonnyal különbözőség is, ezért különbözőségeket a polisz keretén belül szükséges értelmezni. A modern és a klasszikus politikafelfogás sokban különbözik egymástól, de a modern politikafogalom tartogat legalább egy olyan értelmezési lehetőséget, ami valóban releváns lehet, és ez a *döntés*.³⁵⁵ A döntés mindig összekapcsolódik a döntési *lehetőséggel*, a lehetőségek pedig a *pluralitásra* utalnak.

A klasszikus értelemben vett demokratikus döntést olyan közösségben hozzák meg, amelynek tagjai egyenlők. E világ átlátható, mert a döntés mindig szorosan összefügg a nyilvánossággal, a nyilvánosság a véleménykülönbséggel, a vélemények versengésével, azaz a vitával. Más megközelítésben véleményvel bírni azt jelenti, hogy *állni valahol*, ahogyan a *sztaszisz* fogalmában is jelen van. Azt jelenti, hogy az értelemmel felfogható politikai álláspontokból, vélekedésekből és tipikus meghatározásokból az ember létrehozza a maga sajátos változatát, és azt is jelenti, hogy az ember bizonyos helyeken létezik, továbbá a logikai-érvelési értelemben vett helyek közül választ vagy azokon – metaforikusan – átvonul.³⁵⁶ A politikai tér tehát metaforikusan egymást átfedő helyek sokaságából áll, és egymást átfedő diskurzusok (logoszok) állandó mozgásából jön létre. A politikai tér belső helyekre tagolódása magát a teret hozza létre. A politika tehát megérthető úgy, mint vita és ellentét által konstituálódó egész.

Periklész azt mondja abban a beszédében, amelyben a demokráciát jellemzi, hogy „mi magunk”, mármint az athéni démosz egésze az, akik előbb körültekintően megvitatják az ügyeket, majd döntenek, és ha döntöttek, akkor cselekednek. Nem a vita az, ami gyengévé tesz egy közösséget (ahogyan a demokrácia ellenfelei állították és állítják ma is), hanem az, ha nem vitatják meg az ügyeket, ha nem mérik fel a lehetőségeket, és hozzá lehet tenni, ha nem látják át, kik vagy mik az erőforrások, a szövetségesek, a hozzáértők. Vagyis kik azok, akik majd mozgásban tartják az egész vállalkozást, és akik jelenlétének köszönhetően továbblendülnek az ügyek, a témák, a viták.³⁵⁷ A periklész beszéd tartalmaz egy figyelemre méltó megkülönböztetést: a *helyes véleke-*

³⁵⁵ Lásd Periklész beszédét, *Thuküdidész* II.36-tól.

³⁵⁶ A *toposzhoz* lásd még Maria Esther MACIEL: „The unclassifiable”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 23. No. 2–3., 2006, 47–50; BARTHES: *Beszédtörédek a szerelemről*, 1997.

³⁵⁷ A vita, nyilvánosság, politikusság és szakértelem kérdéséhez lásd OBER: *Democracy and Knowledge*, 2008.

dés és a döntés megkülönböztetését.³⁵⁸ A helyes vélekedésnek ott, ebben a nyilvános vitában kell kialakulnia, és a jelenlétben kell alapulnia, és a cselekvő döntés meghozatalához szükséges. Vajon ez azt jelenti, hogy a pusztán gondolkodó vélekedés és a cselekvéshez vezető döntéshez szükséges vélekedés között különbség teendő? Vagy másként fogalmazva, a döntéshez szükséges vélekedés helyességének a mértéke a cselekvés? Végeredményben igen. De a különbség mégsem a pusztá kontempláció és a cselekvő életmód között húzódik, hanem a politikaiban való jelenlét és a kívülmaradás között. A kontempláció vagy filozófia is megérthető politikai pozícióként. A filozófia lehet jelenlét, de lehet kívülmaradás is, sőt, a kívülmaradásnak teljesen átlagos hétköznapi formái is lehetségesek. A különbség abban ragadható meg, hogy még az is, aki a peremvidékre pozicionálja magát, rendelkezik véleménnyel arról, mi a helyes és a helytelen, mit kellene tenni és mit kellene elkerülni. Ha a közösség színe előtt kellene felszólalni, és – ókori görög megfogalmazással élve – tanácsot adni a városnak, akkor a tanácsot talán elvéténe. Am még ebben az esetben is a *poliszban* helyezné el magát, a poliszon belül gondolkodna. Ha nem lenne helye, akkor a poliszban nem lenne helye, nem pedig a poliszon kívül. Ennek a poliszon belüli atópiának Szókratész a paradigmája. A tökéletes tétlenség állapota így nem más, mint a gondolkodás hiánya.

Mindenképpen húzható határvonal Szókratész és Periklész között (és alighanem Szókratész ezt igen sokszor meg is húzza), vagy éppen a „filozófusok” és a „szofisták” között. Úgy tűnik, Prodikosz az, aki felveszi a megkülönböztetés fonalát, és azt mondja, a szofisták a politikus és a kontemplatív életmód között foglalnak helyet,³⁵⁹ valami ilyesmi a politikai világról való gondolkodás a közösségi cselekvés szándékának hiányában. Am egy bizonyos értelemben mindannyian a politikaiban foglalnak helyet. Hiába állítja azt Szókratész, hogy neki nincsen *helye*, teljességgel kívül van mindenben, ami a polisz politikai táborait illeti. Pontos és jellegzetes, bár a kortársak számára sajátos képe van arról, hogy miként épül fel a polisz és milyen problémái vannak, és megvannak a maga válaszai rá.³⁶⁰ Ezek nem fognak megfelelni az éppen döntés előtt álló népnek vagy az alternatíváikkal versengő és küzdő politikusoknak, tehát a dilemmában álló közösségnek. Az általa adott válaszok többnyire kevésbé kéznéllevő és közvetlen rétegeket érintenek, úgy mint a rendszer egészét, az emberek minőségét,

³⁵⁸ HORNBLLOWER: *A Commentary on Thucydides*, 305–306. A „helyes vélekedés” és a (politika-
ilag teljes értékű, participatív) „döntés” közötti különbségről van szó.

³⁵⁹ DK 84 B6 in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 45. De a politikai bölcsesség és tanácsadás a *szophisztész* egyik jellemzője már a szofisták előtt is (G. B. KERFERD: „The first Greek sophists”, *Classical Review*, Vol. 64. No. 1., 1950, 8–10).

³⁶⁰ Lásd PLATÓN: *Gorgiasz* több helyütt, pl. Szókratész atópiája: 471e–c, 473e–474b, 521d–e, a filozófia és a cselekvés szembeállítás, ami Zéthósz és Amphión mitikus alakja körül sűrűsödik, 485e skk., ill. STEIGER Kornél: „Utószó”, in Platón: *Gorgiasz*, Atlantisz, Budapest, 1998, 149–155.

vagy a kivonulás opcióját, amit nem lehet rendszerszintre emelni, különben összeomlik az egész demokratikus vállalkozás.

A jelenlét ebben a gyakorlatban szó szerint értendő, és az is érvényes, hogy az emberek a politikai tudásuk legjavát közvetlenül a másik embertől szerzik meg. A jelenlét azonban úgy is értendő, hogy jelen lenni a saját közös világban, méghozzá az elképzelhető és napvilágra hozható emberi teljesség értelmében. Jelen lenni azt jelenti, hogy értelemmel bírni; azt, hogy megérteni és átlátni a világot, amelybe az ember bele van helyezve. A világ pedig, amibe behelyeztetett, elsősorban azon keresztül tárul fel a számára, ami ugyanúgy jelen van és megmutatkozik, ahogyan ő. Ismét a gyűlés terére, illetve az összegyűlés informális, szabad mozgást engedő terére kell gondolni, a nyugati politikafogalom metaforikus kulcspontjaira: a gyűlésre és az agorára. E terek is a reciprocitás elvén működnek, azon, hogy „én látlak téged, és te látsz engem.” „Látni” valójában azt jelenti, hogy megérteni. A sokat emlegetett Hérakleitosz például problémává teszi a látás közvetlenségét, és az értelmet, a megértendőt ruházza fel minden hatalommal, az értelmet, ami gyakran elrejtőzik a tekintet elől.³⁶¹ És ez tulajdonképpen érvényes: az embereket nem egyszerűen a láthatóság köti össze. Ezt amúgy is időről időre különösen félelmetesnek tekintették a modernitásban: mi volna borzasztóbb, mint mások tekintete és ítélőszéke előtt élni? Alighanem elviselhetetlen volna, ha a láthatóság mindig csak azt jelentené, hogy alá vagyunk vetve mások vagy láthatatlan hatalmak (struktúrák, divatok) ítéletének. Azonban a kölcsönös láthatóság nemcsak ezt a lehetőséget hordozza, hanem valami mást is, ez pedig a prótagoraszi kölcsönös elismerés: „látlak téged, ahogyan te is látsz engem. Tisztellek téged, ahogyan te is tisztelt engem. Megtehetném, hogy nem tisztellek, ahogyan te is megtehetnéd, hogy cserébe nem tisztelsz.” De ha senki nem tisztelné másikat, értelmetlenné válna az összegyűlés. Valójában a legnagyobb veszedelmet szabadítaná rá mindenkire: a kölcsönös bizalmatlanságból fakadó gyűlölködést, majd a kölcsönös gyűlölködésből fakadó viszálykodást.

Jelen lenni azt jelenti, hogy megmutatkozni, részesedni és tudni. A politikai elfedődése vagy visszahúzódása a demokratikus vállalkozás összeomlását is jelenti, az emberi tapasztalatok és a rendelkezésre álló lehetőségek szerkezetének átalakulását. A demokratikus politikai vállalkozás egyben annak a kísérlete is, hogy a különböző helyeket és álláspontokat összegyűjtsék egyetlenegy pontba, anélkül, hogy felszámolnák az emberi életigények sokféleségéből származó különbségeket. A demokratikus vállalkozás része, hogy az emberek között húzható határokat a politikai társulás egészének, s így lényegének és céljainak szempont-

³⁶¹ Vö. *Hérakleitosz* 123.; 54., 19., ill. lásd még 107. töredék; és Martin HEIDEGGER: „A műalkotás eredete” (fordította Bacsó Béla), in Martin Heidegger: *Rejtékutak*, Osiris, Budapest, 2006, 46, „A tudás a szó tág értelmében már valami látottat jelent, ami pedig a jelenlevőnek mint olyannak a felfogása. A görög gondolkodás szerint a tudás lényege az *alétheián*, azaz a létező felfedésén nyugszik.”

jából rajzolják ki, így például: szabadság és egyenlőség az alávetettség helyett, összegyűlés és közös beszéd a szétszórás helyett, versengés és innováció az egylényegűség és a változatlanság helyett.³⁶² Azok a várakozó álláspontok, amelyek a politikai közösség peremvidékén foglalnak helyet, egyben annak a lehetőségnek a hordozói is, hogy az emberek közös politikai élete megváltoztatható. Ez pedig azt is jelenti, hogy a közös világ fenntartásának feltétlen kritériuma mellett minden egyéb határ már belsővé vált, ezzel a politikai cselekvők elfogadták, domesztikálták, s persze, időben hosszabb távon ki is tették magukat a változásnak és a peremvidék várakozóinak – vagyis a lehetetlen helyek befogadásával egyben elfogadták állandó lehetőségként a változást. A politikai és a demokrácia e megközelítésben valóban szorosan egymás mellé került, talán a lehető legközelebb egymáshoz, de ez a közelítés valószínűleg csak addig lehetséges és értelmes, ameddig a demokráciát nem egyszerűen a lehetséges politikai berendezkedések és eljárásrendszerek egyikeként, hanem életformaként értjük meg.

Mindennek van még egy további következménye: a demokrácia *közös vállalkozás*, mely fogalmat Thuküdidészől veszem át. Thuküdidész azt írja, hogy a görögök történelmük során a trójai háború előtt nem fogtak közös vállalkozásba, s úgy látja, hogy az a háború, amibe ebben az időszakban belebocsátkoztak, felülmúl minden korábit, beleértve a trójait is. De amikor Periklész a háború kezdetén elesett hősöket búcsúztatja, valójában mégsem a háborúról beszél, hanem Athénről, és arról, ami az athéniakat megkülönbözteti mindenki mástól. Periklész a demokráciáról kíván beszélni,³⁶³ arról, hogy miként élnek az emberek ebben a polisban, és hogy miképpen bánnak egymással, és hogy ez az Athén mit jelent azoknak az embereknek, akik polgárai vagy nem polgárai a polisznak. Szerinte az athéniak nem másoltak másokat abban, hogy milyen viszonyok között éljenek, és ez azt a ki nem mondott tételt is jelenti, hogy talán megtehették volna. Az eredet, a föld, a hajlékok talán ősi örökséget jelentenek, a világ pedig tele van további lehetséges politikai formákkal, amiket követni lehetne, de az ő megkülönböztető jegyük az a mód, *ahogyan* élnek, és ez a demokrácia fogalmában összegződik; ez az ő *közös választásuk*. A legnagyobb közös vállalkozásuk nem a mitikus múlt nagyságában vagy a jelen egyszerre biztató és veszélyes kivételes pillanataiban van. Az egyetlen igazi közös vállalkozás a demokrácia maga.³⁶⁴

³⁶² A szabadság mint az alávetettség hiányához lásd Mogens Herman HANSEN: „Democratic freedom and the concept of freedom in Plato and Aristotle”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 50. 2010, 1–27.

³⁶³ Periklész és/vagy Aszpaszia (vö. PLATÓN: *Menexenosz*; lásd még Madeleine M. HENRY: *Prisoner of History: Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1995), vagy – ha nem hiszünk a szöveg történelmi hitelességének – Thuküdidész; esetleg *mindnyájan*. Összességében e szöveg megérthető egy egész korszak politikai hitvallásaként.

³⁶⁴ Lásd Thuküdidész I.1, I.3, II.35-től.

NEGYEDIK RÉSZ

A POLITIKAI KÖZÖSSÉG MINT
JELENLÉT

XI. fejezet

Demokrácia és retorika

Beszéd és politikai világ

A politikai közösséget a beszéd köti össze, középpontjában a beszédter és az ott folytatott gyakorlat, a retorika áll, ami a megmutatkozások módja, de a közösségi léthelyzet megértésének a kerete is. A retorika megmutatja a különbségeket, de össze is fogja azokat. Ez a talán nem kellőképpen respektált aspektusa az együttéléstről beszél; arról, hogy mit jelent egy térben élni, de külön helyeken állni. A retorikai logika politikai logika.

A politika átfogó retorikussága az emberi különbözőségekre mutat rá, elméleti alapállásként ezt értelmezi. Akár közösségi, akár individuális szemszögből nézzük, nemcsak az ügyek eltérő látószögű megközelíthetőségének természetességét hangsúlyozza, hanem azt is, hogy a politika mindig lehetőség-formában létezik és az emberi világ eredendő bizonytalanságából nyeri erejét. E bizonytalanság és rögzíthetetlenség kettős arcú, hiszen nyitottsága és ellentmondásossága miatt egyszerre hordozza a pusztulás, de a lehetőségek közti választás szabadságát is. A következő fejezetekben egy ilyen retorikus és lehetőségalapú politikakoncepcióról lesz szó.

Eszmetörténeti szempontból a nyelvnek már Prótagorasznál kulcsszerepe volt a társadalom- és politika konstituálásában, Hannah Arendt pedig olvasható úgy, mint ennek a viszonynak a politikafilozófiai kifejtője. Az ógörög demokráciatapasztalatot értelmezve e politikatapasztalat középpontjába az emberek közös beszédvilágát helyezi.³⁶⁵ Az emberek összegyűlnek, egymással és egymáshoz beszélnek, és szabadon teszik abban az értelemben, hogy nincsenek alá- és fölérendeltségi viszonyban egymással, és nincsenek a parancsnak engedelmeskedés szituációjában, mint egy háborúban. A polisz eme beszédvilág körül épül ki, és a nyílt beszéd szabad, egyenlő emberek között zajlik azzal a céllal, hogy azok, akik érintettek az ügyekben, meggyőzhessék egymást valamiről vagy rábeszélhessék egymást bizonyos cselekedetek megtételére. Ez a polisz lehetővé teszi, hogy az emberek (ahogyan az ügyek is) megmutatkozhassanak, sőt, Arendt szerint éppen ez a hely az, ahol először mutatkozhatnak

³⁶⁵ Pl. ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 112–121.

meg. A poliszon belül a nyílt beszéd feltartóztathatatlan áradata azért lehetséges, mert az emberek állandóan versengenek egymással az érvelésben. A harc vagy küzdelem a polisz falain belülre került és a demokratikus közösség vitáiban manifesztálódik. Ugyanazon dolgok különböző oldalaikról mutatkoznak meg a résztvevők számára és a vita szemlélői előtt.

A vita tehát feltárja egy dolog aspektusait az érintettek politikai jelenlététől függően. Azok az emberek, akik látják és értik a vitát, abban a helyzetben vannak, hogy egy ügyet a közösség felszínre került nézőpontjai alapján szemlélhetnek, még hozzá mindet egyszerre. Ez rendkívüli szabadságot nyújt, hiszen a mozgástér ismeretét adja, rálátást a lehetőségekre. Arendt szavaival szólva ez a politikum szabadsága is, ami

„teljes egészében sokak jelenlététől és egyenjogúságától függ. Egy dolgot csak akkor lehet számos aspektusból megmutatni, ha sokan vannak jelen, akiknek a dolog mindig más és más aspektusból mutatkozik meg. Ahol el-tüntetetik ezeket az egyenjogú másokat és az ő partikuláris véleményüket, (...) ott senki sem lesz szabad, s senki nem lesz képes a belátásra.”³⁶⁶

Ennek a következménye az is, hogy az ember sohasem lehet egymagában szabad, azt csak azokból a viszonyokból nyerheti el, amelyek a másokkal való együttlétben formálódnak ki. A szabadságot az a polisz garantálja, ami lehetővé teszi a perspektívák feltárását.

A politikának két aspektusa lesz fontos a továbbiakban: a politika *egzisztenciális* és *episztémikus* karaktere. A közvetlen demokrácia egzisztenciális karakterét az emberi élet és a társadalmi és a politikai szerveződés összefonódásaként lehetne leírni. Ehhez kötődik az az arisztotelészi gyökerű, de arendti nyelvezetű gondolat, hogy a politikai jelenlét az emberi minőség kiteljesítője. Ennek folytatásaként a másik szempont a demokrácia episztémikus karaktere. Arendt olvasatát követve a politikai közösség egymással beszélő emberek közössége, ami létrehozza az értelmes, belakható emberi világot, de vitaformát öltve ebben tárulnak fel tulajdon létük kondíciói is, amikor felszínre kerülnek az „emberi dolgok” értelmezésének különböző aspektusai. Bizonyára érvényes állítás az, hogy a modernitásban tudás és politika problémája figyelemre méltóan szorosan kapcsolódik össze, de az, hogy logosz és politika összefügg, már a klasszikus ókorban is tapasztalati tény és filozófiai álláspont volt.³⁶⁷ Lehet tehát érvelni amellet, hogy a demokrácia nem kis részt a tudásról szól, arról, hogy mit lehet tudni a politikai ügyekről és hogyan, kiktől lehet tudni és hogyan oszlik el a tudás; és arról a különösen fontos tényezőről, hogy hogyan lehet helyes döntést hozni. Amennyiben az emberi szabadság csak feltételek kö-

³⁶⁶ *Uo.*, 119–120.

³⁶⁷ Ehhez lásd Josiah Ober korábban már hivatkozott műveit.

zött lehetséges, tehát a politikai cselekvési szabadság a döntési alternatívák létezése mellett valósulhat meg, és a politikai világ alternatívítása azt jelenti, hogy a dolgok – a közös ügyek – különböző perspektívákból láthatóak, akkor az emberi közösségek szabadsága szorosan összefügg a tudással: a politikai szabadság episztémikus karakterű.

Az itt következők szorosan kapcsolódnak az ókori görög politikatapasztalat kapcsán az előzőekben elmondottakhoz. Elfogadva azt, hogy a klasszikus athéni polisz nyújtja a mértékadó perspektívát a politika értelmezéséhez, olyan politikakoncepció formálódott ki, amelynek döntő mozzanata az emberek sokaságának tartós összegyűlése. A sokaság kérdése mellett fel lehetett tenni az egy vagy egység kérdését is, vagyis azt, hogy milyen viszonyban van egymással sokféleség és egység. Hogyan lehetséges egyként megérteni azt, ami sok, és sokként azt, ami egy, anélkül, hogy ellentmondásba ne keverednénk? Az előbbieken alapján (Arendtre és a szofistákra, sőt Arisztotelészre is építve) azt lehet mondani, hogy igazából az egy, tehát a polisz vagy politikai közösség csak akkor lehetséges, ha az azt alkotó emberek sokfélék, ami alatt nemcsak szociális, foglalkozási és egyéb különbségeket értünk, hanem a politikai perspektívák különbségét is. E perspektívák sokféle okból különbözhetnek, a lényeg azonban az, hogy mindig vitatérben nyilatkoznak meg.

Egy olyan helyen, ahol sok ember gyűlik össze, elkerülhetetlen a nézőpontok, de az érdekek különbözőzése is. Ez azonban nem valamilyen katasztrofális törés, inkább arra mutat rá, hogy az emberek mit várhatnak a másiktól, amikor cselekedni kell. A vitában feltáruló perspektívák és vélemények láthatóvá teszik, hogy ki milyen tudással (így többek közt szaktudással) rendelkezik a tárgyról, és mit volna hajlandó megtenni, valamint hogyan, ha cselekvésre kerülne a sor. A vita tehát információt nyújt a közösség tagjainak tudásáról és szándékairól, és rámutat a reálisan rendelkezésre álló cselekvési alternatívákra. A vita a politikai világot a lehetőségesség világaként mutatja meg: a dolgok nem eldöntöttek, hanem nyitottak. A politikaiban az emberi létezés kondícióinak eldönthetetlen karaktere mutatódik meg, és ennek a reflexiója az, amit a retorika elméletének vagy szofista filozófiának, a nyíltság politikai régióiban zajló beszéd metanyelvének lehet nevezni.³⁶⁸

³⁶⁸ Az egy/sok dilemmához (különösen Hérakleitosz miatt) G. B. KERFERD: „Hen/Polla”, in *The Encyclopedia of Philosophy*. 4., ed. Donald M. BORCHERT, Thomson – Gale, Detroit, 2006², 312; MILLER: „The polis as rhetorical community”, 1993. A szofistákhoz a korábbiak mellett lásd még pl. Ian WORTHINGTON (szerk.): *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell, Oxford – Malden, 2007. A „mit tudhatunk arról, ki mit tud?” kérdéséhez és a történetileg létezett athéni demokrácia episztémikus karakteréhez OBER: *Democracy and Knowledge*, 2008.

Retorika és filozófia

Az előzőekben mondtuk előkészítik azt a megválaszolendő kérdést, hogy hogyan értelmezhető a politikai közösség nem az egységesség, hanem a sokféleség által; másként szólva, hogy politikai közösség az, ami lehetővé teszi a különbözőséget. Újból felidézve a klasszikus gondolatot: a politikai közösség a sokaság állandósult gyülekezőhelye, és ennek a gyülekezőhelynek a középpontja az a tér és idő, amelyben az emberek számára megnyílik a lehetőség rámutatni a fontos ügyekre, nyílttá tenni a felfogásukat a szóbanforgó ügyekről, és megmutatni magukat.

A „politikai közösség” általános megfogalmazása azt sugallja, hogy ezek a vonások minden társulásra érvényesek, de ez minden bizonnyal nem érvényes. Az a politikai közösség, ami az előrelépés és megnyilatkozás (nyílttá válás) tereit és időit a maga lényegéként intézményesíti, s ezzel folyamatossá teszi a perspektívák megmutatkozását mindazok számára, akiknek a követendő cselekvésekkel kapcsolatos kérdések relevánsak, a demokrácia. Megfordítva az állítást, a tézis az, hogy csak és kizárólag valamilyen demokrácia lehet képes arra, hogy az emberi közösségi életlehetőségekre a lehetségesség maximumát kihasználva mutasson rá. Más politikai rendszerek is képesek lehetnek arra, hogy létrehozzanak valamilyen nyilvánosságot, vagy hogy kialakítsák egyenlő embereknek azt a körét, akiknek a véleménye számít, noha ennek a pluralitásnak nem szükségszerűen kell felszínre jönnie, sőt még az is megeshet, hogy a nyílt sokféleség tiltva van. A helyzet azonban az, hogy a demokrácián kívül nincsen más forma, ami közelíteni lenne képes a nyíltság totalitásához; vagyis az emberi létezés módok nyílttá válásának maximumához is.

Közhely viszont, hogy a beszéd (vagy diskurzus) nem transzparens médium, amin keresztül a világ feltárul; mindig több ennél, nem tükröz, hanem létrehoz.³⁶⁹ A perspektívák pusztá felmérése, mint a közvélemény-kutatások esetében, maximum csak a transzparencia igényét teljesíti, de nem a világteremtését. Az, hogy a közvetlen demokrácia mindig igényli az emberek valós jelenlétét, megerősíti a beszéd világteremtő képességét, és azt a jelentőséget is, ami abból származik, hogy a nyíltság régióiba belépők s abban magukat a beszédükkel jelenvalóvá tevők egyben állandó teremtői is e régióknak; teremtői a fogalmaknak, szempontoknak, értékeknek. Ez a jelenlét a teremtés kitüntetett helyszínén zajlik, amit a nyugati hagyomány a politikában ismer fel. A politikának azokról a hatalmi tereiről van szó, ahol a tenni-képesség a démosz kezébe van letéve. Ez az intézményforma és eszmény nem hagyja benne az emberi lehetőségeket a pusztán szociális viszonyokban, hanem teret és lehetőséget te-

³⁶⁹ A beszéd vagy nyelv tükröző/teremtő funkciójának megkülönböztetéséhez, ill. a beszéd világteremtő képességének politikaelméleti értelmezéséhez, SZABÓ: *A diskurzív politikatudomány alapjai*, 2003.

remt a világra hozatalukhoz. A világ viszont nemcsak spontán módon teremődik az emberközi viszonyokban, hanem, mihelyt megjelent a színen, továbbgondolhatóvá vagy vitathatóvá, uralhatóvá vagy felhasználhatóvá is válik. A közös cselekvésről való gondolkodásban a világ teremtése akaratlagos, mert felszínre jön, reflektálódik és szándékok irányulnak rá. Ennek a teremtésnek az egyik legfontosabb felmérhető és nyilvánvaló határa a másik ember, a hozzá kötődő szándék, vélemény és képesség.

Ez a vizsgálati szempont a politikai közösség összetettségével foglalkozik. De egy másik szempont is összekapcsolódik ezzel, és arra mutat rá, hogy azok a cselekvési lehetőségek, melyek a politika nyílt régióiban mutatkoznak meg, nem pusztán individuális karakterűek. Korszakunkban a cselekvési szabadság vagy a lehetőségként felfogott politika kérdésének felmerülése együtt jár azzal az elképzeléssel, hogy a cselekvő az individuális egyén. Ez még a közösségi elköteleződést és politikai cselekvőképességet hangsúlyozó identitás-alapú mozgalmak esetében is indokolt, mivel az egyéni létezőkre megfogalmazása És Politikai Szándékká Formálása Mégiscsak Az Egyéni (Élet)tapasztalatokból és (szabadság)igényekből indul ki. A politikatapasztalat különbségei is egyének számára adódnak. A probléma ezért nem annyira az individuális tapasztalatok és igények jelenléte a politikában, hanem az individualitás exkluzivitása és elitizmusa: a politikai cselekvés cselekvője a politikus vagy a politikai vezető. A közvetlen demokrácia cselekvési lehetőségei viszont kollektív emberi lehetőségek, vagyis egy közösség közös lehetőségei. Ez a szabadság persze hangsúlyosan szabad egyéni élet is, szemben a rabszolgasággal, de közösségi létforma is – Athén és az athéni demokrácia annak polgárai számára érték és identitás.

A szabadság azonban a legátfogóbb értelemben az, hogy a közösség valamilyen közös vállalkozásba kezdhet. Ennek van néhány politikatapasztalatunk alapján könnyen megragadható vonása. A politikában az emberi cselekvést eleve nehéz másként értelmezni, mint másokkal együtt véghezvitt, vagyis közös cselekvésként. A cselekvés politikaisága olyan helybe és időbe való beágyazottságot jelent, ami az individuális egyéneket soha nem teszi másoktól vagy a körülményektől teljesen függetlenekké. Ezt könnyen lehet korlátozásként értelmezni, de az olyan fogalmak, mint a feltétel vagy a kontextus, talán jobban képesek arra, hogy kifejezzék ezt a függőséget. Vagyis azt, hogy a cselekvési szabadság, amennyiben politikai, csak tulajdon, hozzá tartozó feltételei között lehetséges. Ez valószínűvé teszi azt, hogy a szabadság keresése egyben etikai-politikai választásokat igényel majd, mert az emberi igények és eme igényeknek a konkrétan létező feltételei jellemzően olyan felszámolhatatlan feszültségmezőt hoznak létre, ahol a játszma soha nem dönthető el egyik vagy másik változat javára. Előfordulhat a Derrida által megfogalmazott helyzet, hogy minden döntés etikailag egyaránt érvényes opciók közötti választást, vagy inkább ingázást eredményez, mert a két opció valójában két embert vagy két emberi pozíciót jelent, és ezek közül morális szempontból egyik sem eltö-

rölhető.³⁷⁰ E feszültségmezők intézményesítésére a demokrácia lehet képes, és az alkalomadtán felülkerekedőknek soha nem hagyja jóvá azt, hogy a másik pólust megsemmisítsék. Végeredményben ez a demokratikus agón tulajdonképpeni értelme.

A politikai cselekvést formáló és lehetővé tevő feltételek másfélék is lehetnek, például határhelyzetiek, amikor az egész közösség kénytelen felvenni valamivel a küzdelmet. Ilyen lehet a javak szűkössége vagy egy hódítani kívánó hegemon törekvése egy másik állam részéről. Amikor ezek a kérdések válaszára váró problémákként megjelennek a politika nyílt régióiban, akkor az azt bizonyítja, hogy az emberek ráismertek a körülmények feltételszerére, ezt reflektálták is, és – bizonyos etikai vagy erőforrás-határok között – uralni akarják azokat. A politikai cselekvés megérthető a *feltételek* uralására tett *kollektív* kísérletként.

A kortárs politikaelmélet-alkotók közül többen is hangsúlyozzák, hogy a politika a lehetőségekről, vagy a lehetőségek teremtéséről szól. Nem elegendő pusztán úgy tekinteni a politikára, hogy ott különböző csoportok és szempontok mutatkoznak meg. Két szempont kétségkívül pluralitásra utal, de nem szükségszerűen a politikai lehetőségek valós létezésére. Lehetséges, hogy a két vitatkozó pólus mindig ugyanazt a variációt állítja elő, és ezzel egymás körül kezdenek el keringeni, blokkolva más alternatívák felbukkanását. Következésképpen a valós pluralitás politikai értelmezéséhez nem a politikai csoportok (ideológiák, pártok, identitások stb.) létezéséből kell kiindulni, hanem a *lehetőség* fogalmából.

A pluralitás, a feltételek, a sokféleség és az egység diszkurzív kérdéseinek értelmezéséhez kétféle hagyomány áll rendelkezésünkre az ókorból. Az egyik a szofista filozófia, a másik a klasszikus retorikaelmélet. Történeti értelemben a kettő kétfajta diskurzusként létezett bonyolult viszonyban állva egymással. Bizonyos rétegeik átfedődtek és továbbhagyományozódtak, más rétegeik még későbbi filozófiákba transzformálódtak, megint más rétegek szinte teljesen marginalizálódtak. Az arisztotelészi *retoriké tekhné* maga is olyan fogalmi újítás volt, ami teljességgel átalakította a nyilvános beszéd korábbi értelmezésmódjait, így a klasszikus szofistát is, és ellentmondásos módon fogadta be a szofista filozófia korábbi nyilvánosság-központú világértelmezését.³⁷¹ Rendkívül plauzibilis az az állítás, hogy a klasszikus demokrácia szofista korszakában a retorika jelentése jóval több volt, mint pusztán meggyőzés; a „logoszok művésze”, mely a közvetlen demokrácia minden rétegében alapvető szerepet játszott, végeredményben általános filozófiai magyarázóerővel bírt a társadalom,

³⁷⁰ Derrida értelmezéséhez lásd TORFING: *New Theories of Discourse*, 1999; NORVAL: „Hegemony after deconstruction”, 2004.

³⁷¹ Lásd David M. TIMMERMAN, Edward SCHIAPPA: *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

a politika, az antropológiai és kulturális sajátosságok, a pszichológia s általában a közösségi-nyilvános élet egész területén.³⁷² Éppen ezért e hagyományhoz visszanyúlva abból indulok ki, hogy a „retorika” fogalma alá minden nyíltszíni megnyilatkozás beletartozik, és hogy a „retorika” a plurális emberi világ értelmezésének az elméleti alapja.³⁷³

Ebben a kitágított értelemben véve minden nyilvános megnyilatkozás retorika.³⁷⁴ A retorika nem az igazság elleplezése és a hazugság diadalmenete, hanem az az emberi létforma (sajátos emberi létmód és megnyilatkozási mód), ami a másik ember tekintete előtt jön létre. A retorika jelentése azonban kettős: jelenti egyrészt a nyíltságban megmutatkozást magát, tehát a rétor beszédét, és jelenti azt az elméletet, ami ezt reflektálja és leírja. Ez utóbbit megkülönböztetésként metaretorikának, a retorika metanyelvének nevezem: ez a tulajdonképpeni retorika.³⁷⁵

A retorika nem a szavak sallangos elrendezése annak érdekében, hogy a közönséget meggyőzzük. Sokkalta inkább rámutatás arra a közösségi létmódra, amiben egy demokráciában az emberek találják magukat. A retorika mint elmélet arra próbál megtanítani, hogy milyen a világ, amiben benne vagyunk az érvelés során. Rámutat arra, hogy *mindig van másik ember*, és ez tulajdonképpen a retorika egyik legfontosabb filozófiai mondanivalója. A másik, hogy az emberi helyzetek egy része – az, amire a nyilvános beszéd kiterjedhet – soha

³⁷² Az emberi magatartásra irányuló tudás: ROMILLY: *The Great Sophists*, 8, a retorika a metafizikától kezdve az antropológiáig megismerési értékkel bír: Paul WOODRUFF: „Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias”, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, 294; a retorika és a filozófia céljai az ötödik században nem különülnek el (az előzőek mellett): Thomas K. HUBBARD: „Attic comedy and the development of theoretical rhetoric”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian Worthington, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, 490–508, és a sort még biztosan lehetne folytatni.

³⁷³ Ez egy módszertani választás is: tisztában vagyok vele, hogy a szofista filozófia és a retorikaelmélet nem ugyanaz, itt azonban mégis együtt kezelem a kettőt.

³⁷⁴ A retorika e kitágított definíciója fontos kiindulópont akkor, amikor a szofistákat értelmezni próbáljuk, a retorikát pedig kiszabadítani annak a felfogásnak a kelepcéjéből, miszerint az az elrendezettségről és a feldíszítettségéről szól (vö. még többek közt GAGARIN: *Antiphon the Athenian*, 2002).

³⁷⁵ Vö. még Roland BARTHES: „A régi retorika. Emlékeztető” (fordította Szigeti Csaba), in *Az irodalom elméletei III.*, szerk. THOMKA Beáta, Jelenkor, Pécs, 1997, 01. és A3., A4. szakasz. A hagyományos retorika hosszú történetéről áttekintést ad James A. HERRICK: *The History and Theory of Rhetoric. An Introduction*, Allyn and Beacon, Boston, 1990. Retorika és politika kapcsolatával a magyar politikai diskurzuskutatás és politikai kommunikációelmélet keretében is foglalkoztak; ezek egy része fordítás, lásd SZABÓ Márton, KISS Balázs, BODA Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára: Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, Budapest, 2000. Más része az elméleti újraelhelyezéssel és újraértelmezéssel próbálkozik, lásd SZABÓ: *Politikai tudáselméletek*, 133–172, pl. irodalom- és politikaelmélet határterületén, GYULAI Attila: „Kiindulópontok Paul de Man politikaelméletéhez”, *Századvég*, 54. szám, 2009, 81–99.

nem zárt. Sőt, ha zárt, akkor nyitottá kell tenni. A politikai világ a *lehetőségesség világa* – par excellence. A beszéd feladata, hogy megformálja az utat a közösségi cselekvés előtt, és hogy felszínre hozza az alternatívákat. A politikai világ alternatív. Továbbá pedig a retorika nem a bizonyossal foglalkozik, és nem a teljesen ismerttel. A közösségi térben nyílttá váló emberi világ nyitott jövővel küzd, bizonytalan helyzeteket kezel, és alternatívák között lavíroz vagy dönt. A retorikai tudás nem azért alapoz az egyetemesen igaz helyett a *valószínűen igazra*, mert a politikai és a retorikai tevékenység célja a hazugság és a becsapás, hanem azért, mert az emberi világ egyszerűen ilyen.³⁷⁶

A jövőről nem lehet bizonyosságunk, márpedig a politikai cselekvések mindig valamilyen jövőbeni cselekvés megtételére irányulnak. Milyen tudás lehetséges egyáltalán a jövőről? Extrapolált, tapasztalatokon, közös előfeltevéseken, hasonló példákon alapuló mindenekelőtt. Ha ez a bizonytalanság eredendően valamilyen hazugságon alapul, akkor az az emberi mibenlét, a közösségi emberi lét eredendő nagy hazugsága. Az emberi világ egyszerűen túl összetett, és amennyiben van előrehaladó iránya, vagyis az idő létezik (ami fizikai tényként vagy isteni támogatásként egyaránt felfogható), akkor ez az eredendő hazugság a kozmosz és a létezők nagy hazugsága is.³⁷⁷

A logosz megosztottsága és a retorika magyarázó ereje

Bár azt illetően a vélemények eltérhetnek, hogy a retorika alapját valóban a hazugság képezi-e vagy sem, én következetesen úgy fogok gondolkodni, hogy nem. A retorika – a metanyelvi értelemben – az útvonalat, pontosabban inkább a kiindulópontot nyújtja a politikai világ megértéséhez. A kérdés a nyílt, transzparens, demokratikus tér létezési módja, a nem-individuális értelemben vett emberi állapot.

Kezdetben vala az egy: a dolgok és a kimondásuk nyelvének egysége. A dolgok, amiként a világban vannak, magukban hordozzák létük értelmét. Ez az értelem talán el van zárva előlünk, de végeredményben mindig ott hever előttünk, amennyiben a dolgok is ott hevernek. A dolgoknak megvan a maguk

³⁷⁶ A valószínű vagy valószínűen igaz az arisztotelészi retorika megragadó rétege, lásd pl. SZABÓ: *Politikai tudáselméletek*, 1998; a valószínű mint kényszer, nem pedig választás (szemben Platón véleményével), GAGARIN: *Antiphon the Athenian*, 2002.

³⁷⁷ Prótagoras volt az első, aki megkülönböztette az idő részeit, és ez nem az igeidőkre vonatkozik, hanem az időfelfogásra általában, ami (minden bizonnyal) azt is jelenti, hogy Prótagoras az idő különböző részeihez különböző igazságértéket társított, vö. Francis M. DUNN, „Protagoras and the parts of time”, *Hermes*, Bd. 129., H. 4. 2001, 547–550. A „hogyanra” talán éppen az Arisztotelész-féle retorika jelenti a választ, ami a retorikai műfajokat az időhöz való viszonyuk alapján (is) tagolja, és rámutat a jövőbeni politikai cselekvésirányok eredendő bizonytalanságára.

igazsága – akárhogy is adjunk számot róluk. Körülbelül ez az a gondolatmenet, amit Hérakleitoszból ki lehet hámozni. A világ van, mert létezik. A létező megismerhető. Az ember, aki jelen van a világban, képes arra, hogy megismerje ezt a világot. A megismerésnek azonban megvannak a maga kérdései és sajátosságai. Amíg a világ csak van, addig nem mondja el önmagát, ezért ki kell fejteni a létező összefüggéseit, az elrendezettség logikáját (a feldíszítettséget, a hadrendet, a – szó szerint vett – kozmoszt). A mód, ahogyan ez végrehajtható, a módszer. Fő elve a dolgok helyes felosztása a nekik leginkább megfelelő mérce szerint, a világot összetartó kozmikus főelv pedig a szakadatlan változást biztosító küzdelem a világ inhomogén, de összetartozó komponensei között. A harmónia alapja nem az ugyanaz, hanem a különböző. Az egy: más.

Tehát a világ kimondható, és a dolgoknak megvan a maguk igazsága.³⁷⁸ De mi a helyzet akkor, ha ez az igazság sokféleképpen mondatik ki? Sőt, ki-ki másfajta kozmoszokat feltételez? Az egyik szerint a világ öröktől fogva létező, a másik szerint keletkezett, ezért pedig el fog pusztulni, a harmadik szerint pedig egyszerre több világ van, ráadásul a világok szakadatlanul összeomlanak.

Vannak, akik úgy látják, hogy a természetfilozófiai koncepciók ellentmondásossága vezetett ahhoz, hogy a szofisták az ötödik században elfogadták az emberi világ episztemológiai összetettségét. Kortársaikkal, sőt megelőző generációkkal egyetemben megtapasztalták azt is, hogy a világ kulturálisan összetett, és hogy ez az állapot egyszerűen eltörölhetetlen.³⁷⁹ Talán mérsékelhetőek a különbségek vagy azok következményei, az ellentmondások integrálhatóak valamennyire, de mégis ez a nem-homogenitás az, ami annak a humán világnak a létmódja, amely csoportokból áll. A pluralitás tapasztalati tény, és feltehető, hogy a különbség soha nem fog eltűnni belőle.

Az összetettség élménye a megtapasztalt világból fakadt, ideértve a logoszok ellentmondásait is a korabeli kozmológiai és filozófiai modellekben. Amikor megtörténik ennek a reflexiója a szofista mozgalomban, akkor be kellett vezetniük az emberi világ szempontját, vagy egyszerűen szólva az emberi szempontját a filozófiai gondolkodásba: Prótagorasz *homo mensura* tétele azt a némiképp tautologikus tézist mondja ki, hogy a mértékadó szempont az emberi akkor, amikor az ember-alkotta dolgok megítélése a tét.³⁸⁰ A szofisták mindemellett a nyugati világ első relativistái lettek, akik elfogadták az emberi világ tapasztalati pluralitását, és annak egy jelentős következményét, ami a különböző kultúrák eltérő értékrendszereinek különbözőzését jelentette, s azt, hogy ezek egyaránt értékesek lehetnek. Valószínűleg nem foglaltak el teljesen relativista pozíciót (bár ennek akár az ellenkezője is igaz lehet), min-

³⁷⁸ A „dolgok igazsága” már egy ötödik századi szofista kifejezés, lásd GAGARIN: *Antiphon the Athenian*, 9–36.

³⁷⁹ Lásd Hérodotosz, vagy a *Disszoi logoi* 2.9–17.

³⁸⁰ Lásd VERSENYI: „Protagoras’ man-measure fragment”, 1962.

denesetre feltettek egy sor, a megismerésre és a teremtett világ létezés módjára irányuló kérdést.³⁸¹

A dolgok igazságára feltett két, összekapcsolódó kérdés arra irányul, hogy lehet-e egy dologról ellentétes állításokat tenni vagy sem. Egy feltevés szerint egy dologról (legalább) kétféle egymásnak ellentmondó állítást lehet tenni, egy másik feltevés szerint lehetetlen ellentmondani, mivel akkor már nem ugyanarról beszélnek az emberek, hanem másról.³⁸² Kérdés, hogy a két tézis ugyanarra a problémára vonatkozik-e egyáltalán vagy másra, de közös előfeltevés húzódik meg mögöttük: az emberek többféle tudással rendelkeznek a dolgokról. Az emberi világ, akárcsak az a kozmosz, amiről Hérakleitosz beszélt, *talán* egy (tulajdonképpen még ez is vitatható), de sohasem egyféle.

Vajon nevezhető-e igazságnak az, ami két vagy több, esetleg egymásnak is ellentmondó állításban ölt testet – ugyanarról a dologról? Mi tartható igazságnak akkor, ha az összegyűlt emberek közül mind azt állítja, hogy ugyanarról a dologról *beszél*, ám mi mégis egymásnak ellentmondó érveket *hallunk*? Mi fog különbözni? Az álláspont? A dolog? Tehát több álláspontról vagy több dologról van szó? Miből állhat elő az igazság? Mi az igazság egyáltalán egy politikai közösségben?

A szofisták sokat írtak az igazságról, de ezekről szinte semmit sem tudunk. Platón egy dialógusában megemlégett egyik szereplőjével ugyan, hogy olvasta Prótagorasz *Igazságát*, de nem fogadja el azt igazságnak. Vajon miért nem? Talán mert túlságosan is emberi?³⁸³ Az igazság túlságosan is eldönt-(het)etlen? Az emberi világ igazságai túlságosan is közösségiek, és nem valami isteni által garantáltak? Valószínű, de nem biztos. A Platónba beágyazott szofista filozófia kifejtése túlságosan is nehéz feladat a jelen célokhoz mérten, ezért kiindulópontként az arisztotelészi retorika újraolvasása nyújthat némi segítséget.³⁸⁴ Hangsúlyoznom kell, hogy a retorika története nem esik egybe a szofisták történetével, de van átfedés a kettő között. A retorika és a szofisták történeti értelemben is egyazon kulturális mezőhöz (helyhez, időhöz, proble-

³⁸¹ A relativizmus definíciója szofista kontextusban: WOODRUFF: „Rhetoric and relativism”, 300.

³⁸² Az egyik a prótagoraszai kettős érvek tana, a másik a főképp Prodikoszhoz kötött *uk esztin antilegein* tézise.

³⁸³ Vö. még KERFERD: *A szofista mozgalom*, 109.

³⁸⁴ Platón komoly erőfeszítést tett, hogy filozófiáját leválassza mind a szofistákról, mind a retorikáról. A filozófia fogalma is ezzel szemben definiálódott. A retorika (*rétoriké tekhné*) fogalma ekkor tűnik fel, ellenfogalomként (Michael GAGARIN: „Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric”, in *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, ed. Ian Worthington, Routledge, London – New York, 1994, 46–68). Ugyanakkor Platón álláspontja nem állandó a retorikát illetően. A kezdeti vehemens elutasítást majd a retorika újragondolása követi. Amit a *Gorgiasz* megtagad, azt részben a *Phaidrosz* megengedi. Vö. STEIGER Kornél: „Utószó (Menexenosz)”, in *Platón: Ión. Menexenosz*, Atlantisz, Budapest, 2005, 84–85.

matikákhoz) tartoztak, és mindkettő megérthető úgy, mint a nyilvános beszéd reflexiója.³⁸⁵ Az ókor meghatározó retorikai munkája eleve Arisztotelészé, bár a *Retorika*, ami fordítható úgy is, hogy *A nyilvános beszéd művészete (gyakorlata)*, a szofistákról már csak a szokásos platóni-arisztotelészi értelemben emlékezik meg. A nyugati hagyományba mind a retorika, mind a szofista filozófia úgy lépett be, mint a filozófia ellentéte. Az ekként útjára indított diskurzus nem a demokrácia apológiáján, hanem a kritikáján alapult. Ez az ellentmondásos helyzet pedig azt követeli meg, hogy – mint annyiszor – úgy tekintsünk e heterogén szövegekre, mint amelyek pusztán kiindulópontot nyújtanak bizonyos problémák megfogalmazásához, és amelyeket szükségszerűen a *mi* értelmező szempontjaink mentén kell újraolvasni.

A vízbe dobott kő: Az igazság megosztottá válása

Az előbb azzal kezdtem, hogy az igazság kérdését megbolygatja az, hogy a dolgokat sokféleképpen lehet látni. Ez azonban nem szükségszerűen veszélyezteti a dolog identitását, hiszen a több oldalról bemutatott dolog ugyanaz a dolog. Amennyiben viszont az történik, hogy már nem is ugyanarról a dologról beszélnek az emberek, még ha formálisan egyetlen téma körül is vitatkoznak, akkor valóban új kérdés tere nyílik meg: miképpen hangolhatóak össze az eltérő tapasztalatok, amelyek a különbségek alapját képezik? Ahogyan azé a kérdésé is, hogy egyáltalán össze kell-e hangolni azokat.

A dolgok megmutatása eltérő nézőpontokból egyazon beszéden belül is lehetséges. A retorika- vagy kommunikáció-tankönyvek (mind a mai napig) állítják, hogy hasznos álláspontunkat abból a szemszögből is bemutatni, ahonnan az vitatható; pontosabban ahonnan opponenseink valószínűleg vitatnák.³⁸⁶ Az ok az, hogy így egy előzetes manőverrel csillapíthatjuk ellenzékünk támadó szenvedélyét, és hogy ez jóval meggyőzőbb, mint egyetlen álláspontot mutatni be. Ez a csomagolás érve, amit mindemellett érdemes betartani. A filozófiai érv azonban más, azt mondja ugyanis, hogy *megismerési értéke* van annak, ha a dolgokat más szemszögből is láthatjuk.

A szofistákhoz képest jó pár évszázaddal később élt Plutarkhosz Periklész életéről írva azt állja, hogy Periklész tanult az eleai Zénóntól, aki

³⁸⁵ Gorgiasz, akit a szofisták közé sorolnak, a rétorika atyjának is tekinthető, tehát kifejezetten átmeneti alak. Vitatott a helye a szofista mozgalomban; retorikájának logikai felépüléséhez lásd Jeoren A. E. BONS: „Gorgias the sophist and early rhetoric”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian WORTHINGTON, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, 37–46.

³⁸⁶ SZABÓ Katalin: *Kommunikáció felsőfokon. Hogyan írjunk, hogy megértsenek? Hogyan beszéljünk, hogy meghallgassanak? Hogyan levelezzünk, hogy válaszoljanak?*, Kossuth Kiadó, Budapest, 2001, 109–110.

„[ki]fejlesztette a cáfolatok módszerét, s a vitákban az antinómiákkal [antilogoszokkal] szorította sarokba ellenfelét, mint a phleiuszi Timón mondja róla:

»Két nyelvvel pörölő s ama mindenek ostora, Zénón
meg nem tántorodó, nagy erői...«³⁸⁷

Eszmetörténeti szempontból kérdéses, hogy a kettős érvek tana ekkor vagy ebből a forrásból kezdődött volna, sokkalta inkább lehet érvelni amellelt, hogy egy egész korszakot jellemző gondolkodásmód volt, ami a filozófus Prótagoraszt és a politikus Periklészt egyaránt jellemezte.³⁸⁸ Olyan gondolkodásmódról van szó, amely úgy épül fel, hogy egyazon tárgy kapcsán alkalmaz kettős érveket, illetve különböző álláspontokat (benne sok-sok érvel) ütköztet egyazon tárgy kapcsán. Ez azért lehetséges, mert minden mellett és ellen is lehet érveket hozni.

Az érvelésmód filozófiai alapja, de minden valószínűség szerint tapasztalati alapja is az a ráismerés, hogy az emberek eltérő nézőpontokkal rendelkeznek. Egy adott időszak adott közösséget jellemezni képes az, hogy az emberek miről vitatkoznak és miképpen. Az érvek és ellenérvek egy adott közösség érvényes tudását tárják fel. De az a tudás, ami a politikai közösségben szerezhető, nagyon esetleges. Amikor az érvek és ellenérvek, a kettős érvek és hasonló elméleti reflexiója megjelent, hamarosan követte is a kritika Platónnak köszönhetően. Az igazság nem kavaroghat, mint az Euriposz vize árapálykor. Akár mérsékelt, akár radikális formában, a héraikleitoszi világkép nem teszi lehetővé azt, hogy igazi tudást szerezzünk a világról.³⁸⁹

Platón, egyébként helyesen, azt mondja, hogy a retorika a valószínűséget teszi meg alapjának. Számára nyilván az a probléma ezzel, hogy nem az igazságot. Álláspontjával pusztán csak az a probléma, hogy a retorika nem választhatja meg azt, mit tesz meg alapjának. A politikus, aki beszédet mond annak kapcsán, mi a közösség számára helyes teendő, a jövő lehetőségeiről beszél, nem egyetemesen érvényes bizonyosságokról. Mind a beszélő, mind a hallgatósága a

³⁸⁷ *Plutarkhosz* 1978, 328–329. oldalak a magyar kiadásban (4.3 szakasz). Az idézetet a szofista kettős érvelés vagy dialektika tárgyalása során hivatkozva KERFERD: *A szofista mozgalom*, 108, a kiegészítés tőlem van ez alapján. Jelen esetben mindegy, hogy a rendkívül kritikus és ironikus Timón megjegyzése történeti értelemben helytálló-e, az a fontos, hogy – miként Kerferd is utal rá – rámutat egy jellegzetes gondolkodásmódra, amely a periklészi korszakot általában jellemezte; az utókor értékelése alapján a politikusi tudást éppúgy, mint a filozófiai gondolkodást. – Továbbá megjegyezhető, hogy a kettős érvek, mint amik Hérodotosz alkotmányvitájában jelennek meg, a nyugati politikaelmélet kezdetét jelentik (CARTLEDGE: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, 73).

³⁸⁸ Lásd KERFERD: *A szofista mozgalom*, 108–109.

³⁸⁹ A platóni metafora helye a *Phaidón* 90b–c szakasza, ami a szofistákra, illetve Héraikleitoszra utal.

valószínű alapján ítélik meg majd, mert egyszerűen nem tehet mást. Az athéni közéletben ráadásul ez nem csak a politikai döntések meghozatalára volt igaz, hanem a bírósági ítéletalkotásra is, ami nemcsak józan értelmet követelt az emberektől, hanem az erkölcsi ítéletalkotás képességét is. A vádlottaknak és védőiknek érvekkel kellett a bírákat meggyőzni arról, ami minden valószínűség szerint történhetett, a bírának (ezeknek az egészen hétköznapi embereknek) pedig egész közösségi hálózatuk előtt kellett jótállaniuk a döntéseikért.³⁹⁰

Platón szerint azonban az a fajta tudás, ami a valószínűségen alapuló érvelekből születik meg, lényegében nem-tudás, tudománynak vagy filozófiának pedig végképp sem tekinthető. A demokratikus közélet politikai tudása nem az igazságról szól, az igazságnak ugyanis biztosnak kell lennie, nem pedig a széljárás szerint változóknak. Sőt, bizonyos fokig még e beszédhalmaz meta-nyelve sem tudomány – bár ezen később Platón módosít, a módosítást elfogadva Arisztotelész pedig összeállít egy retorikakönyvet.

Töredékessége és esetlegessége vagy nyitottsága mellett Platónt az sem győzte meg, hogy a retorikai tudás a vitában, vagyis a versengésben áll elő. Szerinte azt olyan, az igazság mércéjéhez képest külső mozzanatok befolyásolják, mint a szándék a meggyőzésre, amely nem felszínre hozója, hanem éppenséggel akadályozza az igazság kiderítésének. Platón és a platóni Szókratész szerint a retorika valójában eltereli az emberi érintettség és önismeret értelemben vett tudásról a figyelmet; vagyis aki mondja, beszél róla, az inkább egy közösség véleményét mondja, nem pedig azt, amit valójában gondol vagy gondolhat a dolgról.³⁹¹ A vita versengésében nem megmutatkozik az ember valója, hanem elfedődik, mivel a közösen osztott (közösségi) tudás fátyla borul rá. A közösségi, a nyilvános elfedi az embert. Éppen hogy nem azt teszi lehetővé, hogy akár maga magává váljon (egy jobb emberré), vagy hogy akár csak egy fikarcnyival is közelebb kerüljön a dolgok tulajdonképpeni igazságához. A világ igazsága nem hever előttünk, nem a nyelvek sokféleségének igazsága, hanem a mélységé vagy a távolságé, és ezt nem tárhatja fel az a világ, ami csak egymás körül keringő vagy egymást ízlelgető nyelvezetek iránytalan vízfelszíni lebegése.³⁹²

Mind Platónnak, mind Arisztotelésznek igaza van abban, hogy a vitában előálló igazság érvényessége korlátos, és kizárólag az *emberi világra* vonatkozik, annak minden esendőségére. Ennek leszögezésével indítja Arisztotelész a reto-

³⁹⁰ A retorikai beszéd típusait és az érvelés jellegzetességeit Arisztotelész tárgyalja a *Rétorikában* (tanácsadó, epideiktikus és bírósági). Platón retorika-kritikai munkái a *Phaidrosz* és a *Gorgiasz*.

³⁹¹ Az igazság bennünk, a személyiségünkben van, felszínre az odafigyelő diskurzussal jöhet csak; lásd a delphoi jósda híres feliratát, a *Theaitétosz* bába-metaforáját; továbbá Platón írás/dialógus felfogásához általában Thomas A. SZLEZÁK: *Hogyan olvassunk Platónt?* (fordította Lautner Péter), Atlantisz, Budapest, 2000.

³⁹² Vö. BARTHES: „A régi retorika”, B.1.29. pont.

rikáról szóló munkáját, amivel rögvest kijelöli írása érvényességének határait. A retorika nem az igazság feltárásáról szól, hanem az a gyakorlat, amely minden tárgyban képes feltárni a meggyőzés lehetőségeit, mert az emberi vélemények világa már csak olyan, hogy tele van bizonytalansággal és esetlegességgel.³⁹³ De azt is megjegyzi, hogy a retorikai meggyőzés *alapja* az a közösen osztott meggyőződés, amelyet a poliszban mindenki, majdnem mindenki, a bölcsek, ezen belül vagy az összes, vagy majdnem mindenki, vagy közülük a legismertebbek, vagy a legnagyobb tekintéllyel bírók elfogadnak:³⁹⁴ vagyis az, ami nem *igaz*, hanem számukra *igaznak tűnik*.

Mindez végül is visszautal arra, ahogyan a logosz a politikai közösségekben meghasad. A logosz, amely az igazság (és az igazság rendjének) a pontos kifejeződése, vonatkozzék bár az univerzum, a polisz vagy a poliszon belüli beszéd rendjére, elkezd pontatlanná válni – ez a szofisták látószöve.³⁹⁵ Egy, az ő problematizációjukat később követő generáció számára az a szétrobbanás, amely a logosz és a valóság egységét semmisíti meg, mint ténymegállapítás, nem elégséges filozófiai válasz. A jelenség az igazság fogalmát is elmozdítja. Mindez a politikai közösségekben, vagy pontosabban, a demokratikus politikai közösségekben történik, mert ott lehetséges a maga tiszta formájában. Ricoeur idézi Nietzschét, miszerint „az ékesszólás köztársaságpárti,”³⁹⁶ a retorika, és mindaz a bizonytalanság, amely a retorikai helyzettel együttjár (az érvek megsokszorozódása, és annak a lehetetlensége, hogy az igazságban a valóság és a kifejezés rendje totálisan lefedődjön, illetve a létezés etikai kérdőjelei), a demokrácia sajátosságai. Az a megosztottság, amelyet a politikai közösségekben belüli beszéd megidéz, a nyilvános és szabad beszédvilághoz kötődik. És ami egy bizonyos filozófiai igazságfogalom szempontjából katasztrófa, az egy másik számára a létezés lehetősége. Olyan értelmezési mező megnyílása, amelyben a demokratikus közösségi élet alapviszonyaira lehet ráismerni. A lezárhatatlanság pontjai a nyílt, vitatkozó, versengő politikai közösség filozófiai alapjaira mutatnak rá.

³⁹³ Olyan területen vagyunk, „ahol nincs bizonyosság, hanem megoszlanak a vélemények.” (*Rétorika* 1356a) A retorika a gondos mesterember tudásának pontokba szedése; a retorika kézművesmunka, technika és kreativitás ötvözete (*tekhné*), lásd 1355b. A *tekhné*-ről eredeti jelentésében, lásd SPIVEY: *Understanding Greek Sculpture*, 1996. A platóni *tekhné*-fogalomhoz, ahol a szakértés és a gyakorlati rutin összetartozik, lásd YUNIS: „Plato’s rhetoric”, 77.

³⁹⁴ Részlet a *Topikából* (100b). Kennedy szerkesztésében használtam fel, in ARISZTOTELÉSZ: *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, fordította, bevezetővel, jegyzetekkel és mellékletekkel ellátta G. A. KENNEDY, Oxford University Press, New York – Oxford, 2007², 264.

³⁹⁵ Vö. López A. EIRE: „Rhetoric and language”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian WORTHINGTON, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, 336–349.

³⁹⁶ RICOEUR: *Az élő metafora*, 16, Barthes azonban éppen ellenkezőleg, nem köti rendszerhez a retorikát: a retorika mindent túlél, Athént, Rómát, a középkort, az újkort (a jelent nem); demokráciát, császárságot, királyságot (BARTHES: „A régi retorika”, 1997).

XII. fejezet

A politikai közösség szabadsága

A klasszikus retorika kiindulópontja

A retorika metanyelve az, ami a nyilvános közéleti megszólalást reflexió tárgyává teszi. Arról gondolkodik, hogy milyen a világ, amelyben a megszólalás végbemegy, kik a szereplői, hogyan beszélnek, mit várhatnak egymástól. Mindezt definíció szerint azért teszi, hogy feltárja azokat a lehetőségeket, amelyek alapján egyik ember a másik embert meggyőzheti.³⁹⁷

Az arisztotelészi retorikaelmélet három retorikai helyszínt különít el. Az egyik a gyűlésen, a politikai nyilvánosság fókuszában elhangzó beszédek helyszíne, ilyen beszédekből több is van például Thuküdidész munkájában. Politikaelméleti szempontból ez a legfontosabb. Van néhány általános sajátossága, mint az, hogy célja az érvelés mellett, hogy mit kell a közösségnek tennie, vagy mit kell elkerülnie. Mérlegeli a lehetőségeket, a múltból következtet a jövőre, tehát az időperspektíváját a jövőbeni cselekvés strukturálja. A második beszéd típus az *epideixisz*, ünnepi beszéd, vagy – talán még inkább – előadás; amely emberi és etikai dilemmák bemutatására vállalkozik, általában a nagyság felmagasztalására, a helyes út megtalálására. Szerkezete dilemmatikus, tartalma erkölcsi, kérdése feltétlenül érvényes. A szofisták számára lehetőséget nyújtott erkölcsi-politikai témák kifejtésére, mint amilyen a Xenophón által megőrzött Prodikosz-előadás Héraklész válasútjáról. A harmadik típus a bírósági beszéd, ami a valószínűleg megtörtént alapján próbált érvelni az igaz és a hamis kérdésében.³⁹⁸

Politikaelméletileg az első eset a példaszerű, és azok a helyzetek, amelyekben ez a beszéd típus elhangozhat, természetük szerint nyitottak. Az arisztotelészi retorika a helyzetek nyitottságát és a tudás bizonytalanságát az egész re-

³⁹⁷ Ez az arisztotelészi retorika önmeghatározása (lásd pl. *Rétorika* 1355b), követve a gorgiaszi elképzelést a beszéd (meggyőzés) hatalmáról (s ezt egyébként Ricoeur is így érti meg, lásd RICOEUR: *Az élő metafora*, 2006). De a retorika céljai nem csak a meggyőzésre irányulnak, pont ez képezi retorika-elemzésem alapját.

³⁹⁸ Roland Barthes egységes áttekintést ad a három típusról, lásd BARTHES: „A régi retorika”, B.1.25. szakasz.

torikai szituáció általános sajátosságának tartja. A rétorok eleve olyan ügyekben szólnak meg, amelyeknek a jellegzetessége a bizonytalanság.

A retorikai szituáció nyitottsága vagy a cselekvések időbeliségével is magyarázható. A politikai cselekvés jövőre irányul, de a retorikai diskurzus sajátos érvei itt elsősorban a múlt tapasztalataiból származnak. Ebben a helyzetben sem a jövő, sem a múlt nem zárt. A cselekedetek olyan eljövendőre irányulnak, ami pontosan azért jelenik meg a horizonton, mert a cselekvők úgy vélik, hogy képesek lehetnek módosítani rajta, éppen annak tudatában és szándékával vitatkoznak az ügyekről.

A retorikai helyzet, hasonlóan a politikai mozgáshoz, temporális abban az értelemben, hogy képes a lezártat megnyitni, és, talán ritkább esetben, a nyitottat lezárni. Egy érv tűnhet cáfolhatatlannak, és ezzel befejezett szerkezetűnek, mint a múlt zártsága, amivel kivonódik a vitathatóság teréből.³⁹⁹ De ami lezárult a cselekvés számára, képes megnyílni a gondolkodásnak és a beszédnek. A kettő összetartozik, mert a megteendőket megtételére irányuló gondolkodás célja nem a kontempláció, hanem a cselekvés, vagyis a retorika azzal is megpróbálkozik, hogy megnyissa azt, ami korábban már múltként lezárta magát a cselekvés számára. Mindent összevetve a politikai cselekvésnek, legyen az individuális vagy közösségi, sem a múlt, sem a jövő nincs a birtokában, de éppen ez a bizonytalanság nyitja meg az utat a retorika előtt. Az, amit az emberek megtudhatnak a megtehetőről, csak közvetlenül a jelenben folyó beszéden keresztül mutatható meg.

Mindamellet vannak olyan szituációk, amelyek nem nyitottak, de nem is nyithatóak, ami a másként is lehetséges terepükre mutat rá a végleges lezárulás pontjából. Például bizonyos lehetőségek egy adott helyzetben nem merülnek fel a politikai horizonton, de pár évvel később már igen. Például erre a magyar és kelet-közép-európai rendszerváltozás, az *annus mirabilis* eljövetele. Korábban nem volt nyitott a szituáció, utána pedig, mivel a helyzet megváltozott és új problémák keletkeztek, a probléma lezárult.

Ezért a retorikai szituáció általában véve az, ahol – Arisztotelész meghatározását követve – a dolgok *másképpen is lehetségesek*, mint ahogyan éppen vannak. „Csak olyan ügyekkel foglalkoz[unk]– írja–, amelyeknek nincsen pontos szabályrendszerük; (...) és csak olyan esetekben tanácskozunk, amelyek kétféleképpen foghatók fel.”⁴⁰⁰ Vagyis csak az lehet a retorika és a politika tárgya, amivel kapcsolatban két egymásnak ellentmondó érv tehető, és csak akkor, ha van választási lehetőség. Vitáink a megteendőre, vagyis a cselekvésre irányulnak. Arisztotelész azt állítja, hogy a cselekvésekről vitatkozunk, mert ez az, amiről képesek lehetünk vitatkozni, azok természetéből következően:

³⁹⁹ Vö. *Rétorika* 1357b.

⁴⁰⁰ *Rétorika* 1357a.

„A legtöbb dolog, amit vizsgálunk és amiről ítéletet mondunk, másként is lehet; ugyanis arról tanácskozunk és azt vizsgáljuk, amire cselekedeteink irányulnak: a cselekedetek viszont mind ilyen természetűek, és közülük – hogy úgy mondjam – egyik sem szükségszerű.”⁴⁰¹

Ha pedig másképpen is lehetségesek, akkor dönthetünk arról, miképpen legyenek. A retorikai szituációban a meghallgató közönség mindig dönt arról is, hogy mit fogad el érvnek és mit nem, vagyis mit tart hihetőnek, és hogyan ítéli meg annak a szituációnak nyitottságát vagy zártságát, amely a vita tárgya. A retorikai szituáció nyitott abban az értelemben is, hogy az emberek – a közönség, de nem feltétlenül az ellenfelek – meggyőzhetőek: ez lett később annak az alapja, hogy az antik retorikát a racionális diszkusszió példájának tekintették, amit megerősített az a figyelem is, amit ez a retorika az eltérő látószögeknek tulajdonított.⁴⁰²

Nyitottság és retorikai helyzet

A retorikai helyzet tehát vitahelyzet, vitatkozni pedig nem az egyértelműségekről, hanem olyan dolgokról szoktak, amelyek másképpen is lehetségesek. Az emberi cselekedetek olyan dolgokra irányulnak, amelyek nem pusztán vannak a világban, hanem alternatív létmóddal rendelkeznek. Lehetnek úgy, ahogyan vannak, de lehetnek másként is, és az emberi tekintet képes arra, hogy felmérje a változtatás lehetőségét vagy mértékét. Ezt, mint mindent, el is lehet véteni, hiszen még a legmegfontoltabb cselekedet is olyan világban megy végbe, ahol más tényezők szintén jelen vannak (emberek, a véletlen, a körülmények és tulajdon cselekedeteink nem várt következményei például), nem csak a szándék és a cselekvés végrehajtásának erőforrásai. De a cselekedet mindig olyan, hogy változtatható: megtehető vagy meg nem tehető. A cselekvések létmódja nem olyan, mint például egy természeti katasztrófé. A természeti katasztrófa, akár csak a véletlen (jó szerencse vagy átkozott balsors), egyszerűen csak bejelentkezik a világba; például a kisebbségben lévő, végső összecsapásra készülő sereget megmenti egy nem várt esemény (az ellenfél rossz döntése). A véletlen külsőként adódik hozzá a megfontolt és szándékolt cselekedetek hálózatához, de amikor belép a világba, a rá irányuló beszéd és tettek is megjelennek.

⁴⁰¹ *Uo.*

⁴⁰² Pl. az *in utramque partem* elve Cicerónál, vagy lásd azt a kontextusváltozást, amely a 18. századtól megy végbe, ahol a retorika telítődik a szenvedélyekkel stb.

A cselekvések emberi szándékok következményei, és ezért mindig rendelkeznek egy nagyon jellegzetes szabadság-komponenssel.⁴⁰³ Az emberi világ, mivel a cselekvéseknek és a beszédnek a világa is, nem zárt. Ameddig lehet másként is cselekedni, addig lehet a cselekvés szabadságáról beszélni, vagy lehet általában véve szabadságról beszélni egy adott szituációban. Az is elképzelhető, hogy a szituáció lezáródik: a perspektívák lehetetlenként abszorbeálják az alternatívákat, a világból kivonódik az emberi, és visszaváltozik a dolgok pusztá világává. Nem irányul rá cselekvési szándék, mert nem látnak benne változtathatót, legyen a változtatás iránya teljes iránymódosítás vagy csak a dolog megformálása. Arisztotelész alapján ez a zárttá válás egyszerre írható le befejezettségként és bizonyosságként.⁴⁰⁴

A retorika elméletében vannak olyan pontok, melyek lehetővé teszik azt, hogy értelmezhető legyen a le-nem-zártság. Azon pontok közül, melyek a retorikai helyzet nyitottságára képesek rámutatni, a legerősebb talán a *kairosz*. A *kairosz* megfelelő pillanat, illeszkedés, mérték, vagy a legjobb definíció szerint „kritikus pont az időben vagy a térben.”⁴⁰⁵ Punktuális időfogalomként a vitába történő belépés megfelelő pillanatának *terminus technicus*a. Koncepciója kedvelt a szofistáknál, és Prótagorasz az, aki először ír róla, de a hagyomány hozzákapcsolja Gorgiaszhoz is.⁴⁰⁶ Platónnál többször felbukkan, lényegében gondolkodásának részét képezi.

A fogalom korai, homéroszi jelentése különösen megvilágító, mert olyan időfogalmat jelent, ami, akárcsak a kardszúrás, halálos sebet mér az ellenfélre. Nem mindegy, hogy hol szúr és mikor (lásd Akhilleuszt). Retorikai szempontból ez azt jelenti, hogy minden beszédnek rendelkeznie kell tudással a tárgyról, és tudnia kell megjelenni a kellő pillanatban. A kellő pillanat nem ragadható meg absztrakt módon. Nem ismerünk olyan formális szabályt, ami meg tudná mondani, hogy egy konkrét vitában egy konkrét érveléssel mikor, azaz a másik ember érvelésének mely pontján kell belépni ahhoz, hogy retorikai jelenlétünk valóban a legerősebben érvényesülhessen.

Platón egyik dialógusában megemlíti Prodikoszt, mint aki egyszer azt mondta Szókratésznek, hogy „egyedül ő fedezte fel annak a művészetét, hogy milyen beszédekre van szükség: olyanokra, amelyek se nem rövidek, se nem hosszúak, hanem éppen megfelelőek.”⁴⁰⁷ Formálisan ez nem az időre vonatko-

⁴⁰³ Vö. *Rétorika* 1357a, 1359a–b, és részben 1367b, *Politika* 1253b–1254a.

⁴⁰⁴ *Rétorika* 1357b.

⁴⁰⁵ CARTER: „*Stasis and kairos*” 1988. Lásd még Phillip SIIPIORA: „Introduction: The ancient concept of *kairos*”, in *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, eds. Phillip SIIPIORA, James S. BAUMLIN, State University of New York Press, Albany, NY, 2002, 1–22.

⁴⁰⁶ *Prótagorasz* DK 80 A1 52, illetve Diogenész Laertiosznál IX.52; *Gorgiasz* DK 82 B6; *Disszoi logoi* 2.19–20, 5.9.

⁴⁰⁷ PLATÓN: *Phaidrosz* 267a–b.

zó állítás, hanem a helyzetnek megfelelő hosszúságú beszédre, vagyis a *kairosz* itt elsősorban *megfelelőség* vagy *mérce*. Prodikosz nem *tartalmi* definíciót ad azt illetően, hogy *milyen* a jó beszéd, ideértve azt, hogy miképpen kell felépíteni egy hosszú, rövid, ellentmondásokat, megkülönböztetéseket és hasonlóságokat tartalmazó beszédet. Hanem azt állítja, hogy mindig a helyzetnek *megfelelő* beszéddel kell előállni (ez a szókratészi „csak a rövid kérdés-feleleten alapuló előrelépdelő logoszon keresztül tárható fel az igazság” elvének a tagadása is). A beszélőnek képesnek kell lennie arra, hogy eldöntse, az adott helyzetnek mely beszédmód felel meg a legjobban.

Platón más helyütt arra tesz kísérletet, hogy kialakítsa az egyedül helyes, a lélek vezetésére képes retorikát. Azonban azt még ő is elfogadja, hogy ennek a retorikának alá kell vetnie magát a helyzet hatalmának, vagyis alkalmazkodnia kell a feltételekhez. A feltételek uralására is csak akkor lehetséges kísérletet tenni, ha tudjuk, mik a beszéd feltételei és kontextusa, és mely erőforrások állnak rendelkezésre. Sok minden mellett,

„ha mindezt már tudja, s ezen kívül a kellő pillanatot is megragadja, azt tehát, hogy mikor kell beszélnie és mikor hallgatnia, mikor kell rövidítést, szánalomkeltést, méltatlankodást és mind a többi megtanult beszédformát alkalmaznia, ha tehát ismeri már az alkalmas és az alkalmatlan időpontot mindezekre, akkor szerzett igazi és tökéletes szónoki tudást.”⁴⁰⁸

A belépés a vitába mindig különleges, a helyzethez igazodó belépés. De a konkrét szituációk egyediségét, az élet komplexitását, esetlegességét, vagy egyszerűen csak spontaneitását nem lehet technikai értelemben megragadni. Tulajdonképpen csak metaelméleti vagy filozófiai értelemben lehet: a *kairosz* ilyen, és azért ilyen, mert az egymással összegyűlő, vitatkozó, érvelő emberek egy nyitott diszkurzív mezőt alakítanak ki. E mező magában foglalja a beszélőket (a cselekvőket), a vita tárgyát, a vita érveit, a megszólalók tudását és készségeit, de a közönség tudását, készségeit, érzelmeit is. A *kairosz* röviden az ellentmondások összetalálkozásának a pontja, az ellentmondások és pozíciók megmutatója.

A konkrét szituációk azonban nem üresek, nagyon is pontosak. A *kairosz* kapcsán – épp emiatt – egy dolgot még mindig lehet tenni gyakorlati értelemben is. A helyzet totális esetlegességét azzal lehet redukálni, hogy minél többet és minél alaposabban igyekszünk megtudni a szóban forgó tárgyról, a közönség (résztevők) beállítottságáról, véleményeiről, érzelmi hangoltságáról, vagyis arról, amit a retorikai gyakorlatnak kezelnie kell.⁴⁰⁹ Arisztotelész erre látszik utal-

⁴⁰⁸ *Phaidrosz* 272a–b.

⁴⁰⁹ *Kairosz* és ismeret Gorgiasznál: KERFERD: *A szofista mozgalom*, 105; HERRICK: *The History and Theory of Rhetoric*, 1990 több helyen.

ni, amikor a következőket írja: „azon témával kapcsolatban, melyről beszélünk és következtetnünk kell – legyen akár politikai, akár más –, szükségszerűen mindent ismernünk kell, vagy sok mindent, mert ha semmit sem ismersz, a semmiből kell következtetned.”⁴¹⁰ A filozófiai beszéd szintjén ez azt jelenti, hogy a nyilvános, versengő beszédhelyzetek kitettségeinek csökkentése, vagy másként szólva a szituáció zárásának eszköze a tudás vagy ismeret, és egy pusztán csak a rutin által megszerezhető képesség, az időzítés. Ez megfordítva is érvényesnek látszik: a retorikai szituáció nyitása is a tudáson és a *kairoszon* múlik.

A retorikában mindig marad valami, ami nyelviileg alig- vagy sehogya sem megragadható; nem írható le és nem írható elő: kizárólag az adott helyzethez tartozik. Végeredményben a retorikai szituáció összes komponense, illetve azok összefüggése értelmezhető, ha az okokat keressük, de egy ok különleges figyelmet érdemel. A magyarázóok az ember, vagy a mindig-jelenlévő másik.⁴¹¹ Mind a retorika tárgya, mind a retorikai helyzet mindig előfeltételez egy *másik embert*, az ellentmondót. Elvileg vitatkozhatok magammal, sőt győzködhetem is magamat, és az sem kizárt, hogy a cselekvési alternatívák az *én* és a *dolgok* közötti viszonyban formálódnak ki a számomra. De ami a közösségi, nyilvános jelenlét régióit illeti, az *én* nem közvetlenül a *dologgal* áll szemben, és sem dialógusát, sem vitáját nem önmagában önmagával vívja, még ha ez a réteg megkerülhetetlen is, hiszen egy autonóm mérlegelésre utal (noha minden bizonnyal nem semmibe sem ágyazott individualításra). E korlátozó megfontolásoktól függetlenül a nyilvános vita természete az, hogy sohasem közvetlenül találkozunk a dolgokkal, mivel azok már eleve beágyazottak. A világgal találkozunk, amiben a dolgok és a szavak összetartoznak, de az emberek nézőpontjai különböznek. Egészen pontosan: különbözhetnek. A retorika elve a különböző, nem az ugyanaz.

Arisztotelész azt állította, hogy egyértelműségekről nem vitatkozunk, csak olyan dolgokról, amelyek másképpen, vagy – legalább – kétféleképpen is lehetségesek. Ez a megfogalmazás egyértelműen arra utal, hogy a retorikai helyzet olyan *vitahelyzet*, amelyben *érvek* ütköznek. Azaz nem *emberek* állnak *tényekkel*, hanem *emberek emberekkel* szemben; még pontosabban, emberek (véleményei, meggyőződése és) *érvei* más emberek *érveivel* szemben, amelyek olyan dolgokra irányulnak – legfőképpen közösségi cselekvésirányokra –, amelyek többféleképpen is lehetségesek. Más szavakkal szólva nem egyszerűen azért nyitott a retorikai helyzet, mert gyakorlati helyzet a maga sajátos, megismételhetetlen kritériumaival, hanem azért is, mert *vitahelyzet*. Vitahelyzetként pedig azért létezhet, mert a vita előfeltételezi a többi ember jelenlétét, és azt, hogy a kü-

⁴¹⁰ *Rétorika* 1395b.

⁴¹¹ A retorika kapcsán a döntő az *ergon* és a *logosz* viszonya, a cselekedetek és a beszéd valóságsszintje. De mindkettő érvénytelen az emberek nélkül, ezért érvek úgy, hogy ez a végső ok. Lásd még ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* 1112b.

lönbségek képesek transzparenssé válni. Hogy tehát létezik egy ilyen tér, aminek a létét az is garantálja, hogy nem kell félni annak a következményeitől, ha az ember másféleképpen látja a dolgokat, mint mások, vagy amilyen módon azok a többiek meggyőződése szerint léteznek.

A retorikai helyzet olyan helyzetre mutat rá, melyben alternatív közösségi cselekedetek, más véleményű emberek, nyitott és szabad megmutatkozási terek vannak. A helyzetek és a vélemények sohasem zártak. Be lehet lépni, véleményt lehet megfogalmazni, és alternatívákra lehet rámutatni. Az emberi jelenlét nyitottá teszi a szituációt: megmutatja, hogy nem Egy van, hanem Sokaság és sokféleség, és hogy a közösségi cselekvésirányok sem egyfélék, ahogyan arra is rámutat, hogy az élet oltalma mellett jelen lenni csak egy olyan térben lehet, ami engedi a belépést és a megjelenést a nyíltság régióiban.

A másik jelenléte és a szabadság

A retorikai helyzet tehát mindig tartalmaz egy *másikat*, aki mint másik mutatkozik meg, azaz jelenléte a beleszólás lehetőségét hordozza, és lehetővé teszi, hogy a megszólaló előtt világos legyen tulajdon helyzetének esetlegessége; az, hogy beszéde ki- és elmozdítható. Amikor pedig érvel, a többiek, a közönség, s így tehát a másik tudásának stabil komponenseire éppúgy rá kell találnia, mint a bizonytalan, de erős (megfelelő) érvekre. Ahonnan meríthet, az a közösségi tudás, és a bármiféle értelemben vett másik – valós vagy feltételezett – tudása. A „közös” és a „másik” lényegében átfedik egymást, és egy olyan jelenlétre mutatnak rá, amely a retorika eltörölhetetlen feltétele.

A dolgok nem önmaguktól mutatják meg eltérő oldalait, hanem az emberek ágyazzák be őket különböző értelmezési kontextusokba. A másik jelenléte azt a fajta szabadságot állítja elő, ami a valóság alternativitásából fakad. Ehhez viszont feltétlenül szükséges az a tér, ahol a megmutatkozás maga lehetséges. Közösségi szinten a cselekvési irányoknak megvitathatóknak kell lenniük, és maga a cselekvés vitatása egyértelműsíti, hogy a cselekvések szándékoltak, és az emberi világhoz tartoznak. Közbejöhethet a véletlen, de a véletlen nem áll az emberi akarat uralma alatt, és, akár csak a pusztá dolgok, bejelentkezik az emberi lehetőséghálóba először némán, hogy aztán előidézze az interpretációk robbanását. A dolog belépése nem szándékolt, és nem is tartozik a közösség szabadságának körébe, de mindaz, ami utána következik, már igen.

A közösségi cselekvések legfőbb szabadsága abban állhat, hogy a cselekedetek megtétele vagy meg nem tétele vita tárgya lehet, és az is, hogy a már megtett cselekedetek vitathatóak. A cselekvések kapcsán a legerősebb szabadság a választási lehetőségek valós léte, ami elrejtőzhet a tekintet elől, bár felszínre hozható. Pontosan az a nyilvános politika lehetősége, hogy ezek a lehetőségek felszínre hozhatók. Ebben az értelemben, tehát a cselekvések viszonyában a legteljesebb szabadság a közösség szabadsága magára a vitára, azaz a nyilvánosan

vitatkozó demokratikus közösség.⁴¹² A szabadság korlátja ebben az esetben a hagyományos politikai bölcsesség: a bölcs cselekvés, s a vitában elfoglalható politikai pozíciók végességére való ráismerés, tehát az emberi képességek.

Periklész nevezetes, a demokrácia természetét értelmező beszéde megkülönböztetőnek tartja azt, hogy az emberek vitatkoznak és maguk döntenek tulajdon ügyeikben. Ez olyan érvelés, ami a lehetőség-feltárás intézményesíthetősége mellett érvel, az intézményesítés formája pedig a közvetlen részvételen és döntéshozatalon alapuló demokrácia. Lehet amellet érvelni, hogy a klasszikus közvetlen demokrácia episztémikus demokrácia, mivel a retorikát használja a közösségi lehetőségmező feltárásához, és hogy a demokrácia különösen alkalmas arra, hogy megformálja a közösségi lehetőségeket olyan módon, hogy áttekinthető az összes megmutatkozó oldalról egy olyan helyen, ahol a megmutatkozás nem esik korlátozás alá. A politikai közösség szabadsága a szóbanforgó közös ügyek kapcsán kiformalódó tudások összegződésének az eredménye.⁴¹³

Periklész ebben a beszédben három fontos dologról tesz említést: a politikai közösség egésze maga intézi tulajdon ügyeit; ennek a formája a megtárgyalás (és talán az előterjesztés); és ez mindig megelőzi a cselekvést, amely erejét éppen a lehetőségek átgondolásából kapja.⁴¹⁴ Mindez lényegében két fontos dolgot jelent. Az első: a vita nem gyengévé, hanem erőssé tesz, aforizmatikus stílusban, hogy bár a megosztottság gyengévé tesz, de az összetettség erőssé, a kettő közötti különbséget pedig az a polisz hordozza, ami létrehozta a „közös” világát. A második dolog egészen egyértelmű: a nyilvános vita maga a demokrácia *sine qua non*ja.

Más megfogalmazásban ez azt jelenti, hogy a demokrácia igényli azt, hogy legyen vitaidő és hogy legyen vitahely. A vitahely a klasszikus athéni polisz már elemzett középpontja, a gyűlés, ahol minden teljes jogú athéni polgár felszólalhat az *iszonómia* és az *iszégoria* jegyében. A vitaidő azt jelenti, hogy a lehetőség felmerülése és a döntés meghozatala között rendelkezésre áll annyi idő, hogy vitatkozni lehessen. A pusztán lehetőségmezőt a döntéstől *idő* és *tér* választja el, és ebben válik lehetővé a demokratikus politika. E pólusok kifizítése olyan diszkurzív teret hoz létre, ami nem minden politikai rendszerben áll fenn, ennek viszonyában viszont a demokrácia azt jelenti, hogy a pólusok között kiformalódó tér intézményesedik.⁴¹⁵

⁴¹² Ez egy Arendt nyomán haladó érvelés; vö. ARENDT: *Human Condition*, 1998.

⁴¹³ Az érveléshez lásd még OBER: *Democracy and Knowledge*, 2008.

⁴¹⁴ *Thuküdidész* II.40.

⁴¹⁵ Az agora metaforikus helyének példája: Athénban a hellenisztikus korban elsősorban római patrónusok hatására az agorát szinte teljesen beépítették. Az egykor nyílt teret ellep-ték a különféle építmények az aktuális hatalom önreprezentációjának igényeként. Ami egykor a találkozás, a véleménycsere *informális* és *szabad* tere volt, nem függve polgárjog-tól, az a hatalmi jelenlét jeleinek beleíródási helyévé vált, mígnem térként szinte teljes torzóná válna funkcióját veszítette (lásd SPIVEY, SQUIRE: *Az antik világ panorámája*, 2005).

A retorikából kiindulva olyan politikai közösség értelmezési lehetősége körvonalazódik, amely összetett, sőt, összetettsége maga a létmódja, enélkül egyszerűen el sem gondolható. A közvetlen athéni demokráciának a *retorika* a létmódja: a nyílt, *rivalizáló beszédmód* a közösség lehetőségeiről, melyeknek a formáit az emberek *eltérő látószöge* adja, és ami mindig bele van ágyazva a *közös tudásba*, és mindig elegendő *bizonytalanság* van benne ahhoz, hogy egy jelenlévő másik által *vitatható* legyen. A politikában ahhoz, hogy cselekedni lehessen, szükséges, hogy a lehetőségmentő ne legyen teljesen zárt, és hogy a lehetőségek láthatóvá váljanak. Az viszont, hogy valakinek létezik egyéni látószöge, pusztán egyedisége miatt nem szükségszerűen van ellentétben a közösség egészének érdekeivel vagy céljaival. Éppen a vita az, ami képes lehet nyilvánvalóvá tenni, hogy az ellentét létezik-e, azaz nincs előfeltételezve a köz- és a magánérdek közötti törés.

Következésképpen a politikai közösség szabadsága attól függ, hogy mennyire képesek az emberek jelen lenni, mennyiben képesek azok a *mások* lenni, akik örökké ekként adódnak egymás számára. A politikai jelenlétben megmutatkozó embereknek vagy csoportoknak a másiktól-különböző szerepét kell magukra öltetniük. Az a demokrácia, amire a nyílt beszéd rámutat, a *különbözőségi összejűlése*. De mindenki, aki az interakció része, azért gyűlik össze, mert *érintett* abban, ami a kérdés. Az összejűlésnek nem az a célja, hogy megsemmisítse a másikat, hanem legjobb esetben is csak az, hogy meggyőzze. Vagy pusztán az, hogy idegenségét legitimként fogadtassa el. A politika olyan terület, ahol minden lehetséges, ugyanaz és az ellenkezője is: a változtatás, az újragondolás, a visszavonás az emberek szabadságába tartozik. De minden, ami lehetőségként adódik, azért képes erre, mert lehetőségként ismertek rá, és azért ismertek így rá, mert látták egyazon dolog különböző aspektusait, vagy egyazon dolgot különböző aspektusokból.

Beszéd, cselekvés és szabadság

A beszéd (a *logosz*) az emberi megmutatkozás lehetőségét nyújtja és formálja az emberi lehetőségvilágot is. A beszéd és a cselekvés szoros összeköttetésben állnak egymással, de nem pusztán azért, mert a nyilvános vita megelőzi a közös cselekvést. A cselekvés fogalma előfeltételezi a szabadság létezését, a cselekvő ember pedig szabad ember. Arisztotelianus érvelést követve az ember a polisban válhat leginkább szabaddá, mert ez juttatja számára a cselekvő életformához szükséges feltételeket. Mindemellett a szabadság nem csak egyéni, hanem közösségi szempontból is értelmezhető; ebben az esetben az emberi szabadság legteljesebb formája a politikai közösség önmagára irányuló szabadsága. A politikai cselekvés jelentette szabadság felszínre hozásában a logoszok vitájának, a szofista antilogikának döntő szerepe van, ezért ez a retorika szorosán hozzátartozik a politikai közösség szabadságvilágához. Lehet úgy érvel-

ni, hogy a vitatér és a vita a közösségi cselekvésekről olyan politikai közösséget rajzolnak körül, amelynek a célja önmaga.

A közös cselekvésben rejlő szabadságra, s így az emberi szabadságra Arisztotelész egyik különbségtételén keresztül lehet rámutatni. A *Politika* I. könyvében szó esik arról, hogy mi a különbség eszköz és cél, szolgaság és szabadság között.⁴¹⁶ Arisztotelész úgy látja, hogy a szolgát az különbözteti meg a szabad embertől, hogy a szolga pusztán valamilyen célkövető tevékenység (munkálkodás) folytatására képes, és maga is pusztán csak eszköz, amivel valamit létrehozhat. A szabadság a cselekvésben áll, vagyis az a szabad ember, akinek hatalmában áll cselekedni, akinek viszont csak valamely feladatot áll bevégezni hatalmában, az nem az. Az élet cselekvés: tevékenykedés, és a szabadság, ahogyan a cselekvés is, képesség vagy hatalom. Amikor az embert használják, azaz dolognak vagy eszköznek tekintik, akkor az ember nem szabad. A dologiságot a nem-dologiságtól a cselekvésre való képesség különbözteti meg. Alapvető tehát, hogy az ember maga nem eszköz, amelyet használnak, hanem cselekvő. Következésképpen cselekedni azt jelenti, hogy szabadsággal rendelkezni, a szabadság viszont akkor lehetséges, ha választási (döntési) lehetőség van. A cselekvés fogalma lényegében előfeltételezi a választás (és a lehetőség) fogalmát.

A cselekvő életforma szabadságot jelent, az az ember tartható szabadnak, aki cselekedhet, vagy ezt nem pusztán alkalmilag, hanem folyamatosan egy életen át gyakorolva cselekvő életformát folytathat, mert a lehetőségek teremtésének a világában él. Döntési vagy cselekvési lehetőség ott van, ahol legalább két alternatíva áll a rendelkezésre, és indokolt prepolitikai állapotnak tekinteni az olyan helyzetet, amelyben a két alternatíva egyformán érvényes. Egyensúlyi rendszerük olyan helyzetet jelent, amelyben dönteni kell úgy, hogy erkölcsi értelemben mindegyik variáció elfogadható. Derrida ezt nevezi eldönthetetlenségnek, melynek az alapja az eleve determinálatlanság, és olyan helyzetre utal a fogalommal, amelyben a lehetséges alternatívák egyenrangúsága egy véglegesen soha le nem zárható területet formál ki. A cselekvők az etikai pólusok bármelyikét választhatják, identitásuk valójában az ilyen döntések sokaságában formálódik ki.⁴¹⁷

Egy ilyen típusú etikai-politikai választút talán első megfogalmazása Prodikosztól származik, bár Prodikosz preferenciája végeredményben egyértelmű.⁴¹⁸ Prodikosz Héraklész választútjáról mondott beszédet: Héraklész fiatal felnőttként az előtt a dilemma előtt áll, hogy kényelemben, az egyszerű, ám felettébb kellemes örömeknek hódolva éljen, vagy olyan erények nyomába eredjen, amelyek arra vezetnek, hogy jóval nehezebb, ám elismertebb és egyben

⁴¹⁶ *Politika* 1253b–1254a.

⁴¹⁷ Lásd NORVAL: „Hegemony after deconstruction”, 2004.

⁴¹⁸ *Prodikosz* DK 84 B2 in *A szofista filozófia*, szerk. STEIGER Kornél, 41–44.

kiegyensúlyozottabb élete legyen. A szövegnek nem pusztán az a jelentősége, hogy összekapcsol két emberi lehetőséget (kétfajta életet, amit élni lehet), hanem az, hogy e két lehetőséget egymással összefűzve, egymás *viszonyában* láttatja, vagyis azt mutatja meg, hogy mit jelent az maga, hogy *válaszút*, azaz, egyben azt is, hogy mi az, hogy *lehetőség*, és azt, hogy *cselekvés*, végül pedig, hogy *szabadság*.

Emberi lehetőség azt is választani, ami méltatlan az emberhez, és lehet egyszerűen csak rosszul is választani. Az antilogika és a *disszoi logoi* gyakorlata, vagyis a szánt szándékkal keresett ellentmondások végső célja tulajdonképpen a szabadság, és a filozófiai retorika vagy a szofisztika céljai egybeesnek a politikai közösség szabadságának céljával. Az ellentmondó az *egyből* kifejti a *többet*, vagy ugyanazon dolog több arcát láttatja. Az útelágazásként megmutatott élet pedig nem csak a szabadságra, hanem a döntésért és az életért vállalt felelőségre is ráirányítja a figyelmet, legyen az individuális vagy közösségi.

Ami az egyéni szabadság dimenziójában érvényes, az a közösségi szabadságéban is az lehet. A politikai cselekvésről elmondható, hogy sohasem eszközjellegű, vagy legalábbis soha nem tisztán az. A politikai bölcsesség valójában nem *tekhné*, hanem *szophia*. Az eszköz mindig valamely sajátos cél vagy funkció betöltése miatt jön létre, ezért az eszközként működő emberek munkálkodásuk során nem lehetnek szabadok. A szabadság feltétele a távolság, ezért létrejöttéhez vagy azt kell elérni, hogy az emberek sokféle szereppel és céllal létezzenek a világban,⁴¹⁹ beleértve ebbe a politikai vagy nyilvános részvételt, következésképpen pedig azt, hogy részt vehessenek a közösségi szabadságvilág kiformalásában, vagy pedig úgy kell elgondolni a közösségi cselekvéseket, hogy azoknak a célja már eleve a közösségi cselekvésben magában van.

A cselekvések céljai különbözhetnek, mert egyesek csak egyszerű célkövető tevékenységek, másoknak van valamilyen önmagán túlmutató eredménye is, és ezek magasabb rendűek.⁴²⁰ Azok a cselekvések jellegzetesen közösségiek, amelyeknek a célja nem közvetlen, hanem távolabbi. Az önmagukon túlmutató cselekvések a pusztá cselekvésektől a *szabadság mértékében* különböznek, és annak a térnek a létezésre mutatnak rá, amelyben a cselekvések minőségéről, helyességéről és irányáról a vita végbemehet, továbbá arra is, hogy e cselekvések valójában nem *egyetlen* ember cselekvései, még akkor sem, ha egyetlen emberből indulnak ki.

Platón *Gorgiasz*ában található egy különbségtevés a retorika, illetve a hagyományos értelemben vett szakértelem vagy professzió technikája között,

⁴¹⁹ Ezért is lehetséges az, hogy a Platón által az *Államban* vázolt funkcionális munkamegosztás nem engedélyezi az emberek számára a szabadságot, ahogyan Saxonhouse érvel („The Socratic narrative”, 2009).

⁴²⁰ ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* 1094a–b.

melynek a segítségével tovább lehet pontosítani azt az állítást, hogy a távolabbi cél a *szabad vita* mezejét nyitja meg. Ez az állítás azért is érvényes lehet, mert a cselekvések nem a dolgok funkciójának megfelelő, hanem attól elvált területen mozognak, tehát nem az egyediben, hanem a közösben. Ebben nyílik meg az igazságosság tere is, e közösnek pedig az előzetes definíciója „a pusztán közöttünk heverő”, és bizonyos értelemben a megműveletlen dolgok tartománya.⁴²¹ Ezt a közöst elsősorban az definiálja, hogy kommunikálható, és ami kommunikálható, az nem egyetlen embernek, hanem mindenkinek a közös tulajdona.

A platóni Gorgiasz a nyilvános beszéd hatalmáról beszél, és felhossa példaként, hogy nem a hajóácsok és a kőművesek győzték meg a népet arról, hogy hajókat és védfalakat kell építeni, hanem a város vezető politikusai.⁴²² Más és más cselekvést mutat fel a közelebbi és a távolabbi cél szerinti meghatározás. A közeli cél a hajóépítés, vagyis ez annak az esete, amikor hajót azért építünk, mert egyszerűen csak fel kell építeni egy hajót. A hajóács így gondolkodik, hiszen kapott egy megrendelést, ezért elkezdi építeni: ez tehát az építés célja. Ám közösségi-politikai értelemben nem a hajó megépítése maga a cselekvés célja, az ókori Athénban például hadi és kereskedelmi célból építettek hajót. A dialógus szereplői itt említik azokat a rétor-hadvezéreket, akik a politikai közösséget meggyőzni akarták a hajóépítésről (és a védfalépítésről). Az így értett cselekvések célja kívül fekszik a cselekvés közvetlen célján magán, vagyis a cselekvés célja nem valamely funkcióteljesítés. Mindaz, ami a közvetett cselekvés világába tartozik, a közösségi szabadság tere tartozik. Ez a szabad vita tere; a hely, ahová a retorika is beléphet, hogy alternatívákat mutasson meg. Különbség van például a körfalak, kikötők és hajók megépítése, és aközött, hogy ennek megtételéről valaki másokat meggyőz vagy le akar beszélni. A rétor vagy politikus nem arról győz meg, *hogyan* kell hajót építeni, hanem arról, hogy kell-e (*igen/nem*) hajót építeni és *miért*. Hogy ezt hogyan teszi meg, az már a meggyőzés *tekhnéje*, és ez egy másfajta *hogyan*.

A közvetlen célt követő és a távolabbi célt követő cselekvések két különféle tudást jelentenek, mivel az első esetben a cselekvő azért cselekszik, hogy teljesítse a megbízást saját szakértelmének területén, a másik esetben viszont a cselekvés célja nem a megbízásban van a szakértelem egy területén, hanem a közösségi döntésén. Ez azt jelenti, hogy a retorika és a kommunikáció soha sem pusztán technika, és a politika sem az, valamint azt is, hogy a pusztán technikaiként bemutatott problémák inkább egy depolitizációs stratégia részei, melynek során a közösből kívánják kivonni az adott kérdést annak specialitására hivatkozva. A közösségi cselekvések lehetőségmezejének előzetes megmutatkozása és a döntés között húzódó idő- és térbeli világban, amelyre

⁴²¹ Erre utal PLATÓN: *Állam* 333d–e.

⁴²² Lásd PLATÓN: *Gorgiasz* 455a–456b.

Periklész is utalt, a közösség szabad politikai világa található. Ahhoz, hogy ezt így, ebben a formában értsük meg (a retorikát politikaián), arra van szükség, hogy a közösségi cselekvések célját mindig valami távolabbinak tételezzük, vagyis ne úgy gondoljuk el, hogy a cselekvés pusztán eszközjellegű.⁴²³

Önmagukért értékes közösségi cselekvések

Egy végső, radikális értelemben a politikai cselekvés önmaga célja is lehet, vagy más megfogalmazásban a politikai cselekvés telosza a politikai közösség léte maga. A polisz lehet önmaga célja, mely egyszerre jelenti a közösség szabadságának a biztosítását és az egyéni szabadságigények gyülekezési helyét.⁴²⁴ A gyülekezés célja lehet maga a pusztá reprezentáció, vagyis az egyéni életformára irányuló igazságigények bemutatása, ezzel pedig legalább részleges megvalósítása a világ színe előtt, hiszen ez a tér az emberi élet és az identitás formálódásának az egyik helyszíne. Mivel mindenki megmutatkozik a másik számára, az élmény kölcsönös. A személyes életigények felszínre hozása, illetve a közösségi tudás alapján érvényességüknek a mérlegelése közös cselekvés. Az ennek feltárására irányuló retorika fő képessége abban áll, hogy alternatív igazságokat mutat be. A retorika tehát önmagában nem konzervatív, még akkor sem, ha a közös etikai univerzumba illesztve villantja fel az emberi lehetőségeket. Az egyéni élet- és igazságigények prezentálása nem privátjellegű, bemutatásuk a közösség szabadságához járul hozzá. Ez nemcsak az élet- vagy boldogságigényekre érvényes, hanem azok kevésbé manifeszt előbukkanására vagy éppen ezeknél jóval pragmatikusabb szerkezetű problémákra is. A retorika és a nyilvános azt a lehetőséget nyújtja, hogy a dolgok láthatóak legyenek

⁴²³ Az arisztotelészi előfeltevés szerint ez a távoli, egyetemes cél a „jó”, és mindig létezik. Normatív és hierarchiát sejtető szerkezete ellenére ez azonban legalább részben megérthető olyan univerzáléként, ami empirikusan üres, ezért nyitott és vitatható. Ricoeur például a jó kormányzást állítja a normál demokratikus viták középpontjába, azt állítva, hogy miközben a modern demokratikus politika a kormányon lévők cselekedeteinek a megítélése körül forog, a „jó” pusztán csak az ítéletalkotás kerete, melyet éppen a politikai viták töltenek fel tartalommal (lásd Paul RICOEUR: *Oneself as Another* [transl. Kathleen Blamey], The University of Chicago Press, Chicago – London, 1992, 256–262). Ezen a ponton azonban a vita megnyílása várható, hiszen az arisztotelianus jó gondolata szemben áll a politika antiesszencialista elméleteivel. Ráadásul az utóbbiak aggodalma indokolt lehet, hiszen a „jót” nehéz szimplán üres, nem-normatív kategóriaként értelmezni.

⁴²⁴ Lásd ehhez azt, hogy Arendt szerint Arisztotelész politikai filozófiájának magva az a gondolat, hogy az embert az a cselekvésforma különbözteti meg minden más élőlénytől, s az alkotja legfontosabb életfeladatát is, ami a politikai életben válik lehetővé (ARENDRÉ: *i. m.*, 206–207; ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* 1097b–1098a).

máshogy is, és ez a gyakorlat azt sugallja, hogy a közösségi cselekvések és az azokkal összefüggő diskurzusok lényegében a politikai közösségre irányulnak.

Arisztotelész egy szöveghelyen arról ír, hogy előfordul az, hogy a polisz tevékenysége nem irányul külső célra, ezért a kontemplációhoz hasonlatos, de ez inkább csak formai hasonlóság, és értékes tevékenységi forma. Ilyen cselekvés az, amikor a poliszban nem történik más, mint a belső részek *vitája*, szemben például egy háborús telosz megvalósításával.⁴²⁵ Ez a cselekvés, mely a külső-belső, aktív-passzív szétválasztásának logikai rendszerében a telosz, az emberi élet végső céljaival összefüggésben, tehát univerzális érvényűként is megfogalmazható. Az ismeretlen szofista az emberi-politikai élet középpontjába a hétköznapi életben zajló sokféle munkálkodást, a tevékenységformák sokaságát, vagy arendti megfogalmazással, az élet zaját és bonyodalmasságát teszi: „A legkellemetlenebb dolgok a *pragmatával* kapcsolatosak, a legkellemesebbek a munkálkodással.”⁴²⁶ E munkálkodás az élet dolgainak egészét felöleli, de ez csak akkor lehetséges, ha rendelkezésre állnak a feltételek hozzá. Ebben az is benne van, hogy a szabadságot megőrző, nem technicizálható közösségi cselekvésformákat biztosító politikai közösség értékes ugyan, de igazából soha sem pusztán csak önmagáért értékes. Ha az volna, akkor legitim módon pusztíthatná el tetszése szerint azokat, akik alkotják. Noha Platón, Arisztotelész, Prótagorasz szerint is azért jön létre a polisz, mert az emberek önmagukban nem elégségesek abban az értelemben, hogy képesek lennének önmaguk fenntartására vagy a szimpla túlélésre, de a polisz célja nem áll meg pusztán csak a túlélés biztosításánál. Amikor Arisztotelész azt írja, hogy a társulás célja a jó élet, olyan kvalifikációt vezet be, ami az emberi boldogságigények befogadása felé is nyitottá teszi a poliszt.

Amikor a cselekvést szabad, választási lehetőségeket kereső és találó tevékenységként értjük meg, és céljait nem azonosítjuk a bármilyen értelemben vett funkcióteljesítéssel, akkor olyan cselekvéskonceptciónál találjuk magunkat, ami a politikai közösséget írja körül a maga szabadságában és komplexitásában. A cselekvés a világon való változtatásra irányul, de olyan világ ez, amely nyitott és bizonytalan, és ez az, ami egyben képes arra is, hogy a világ fennmaradásának a feltételeit megőrizze: a világot mint az emberek tulajdon világát a maguk számára. A cselekvésen keresztül válik megismerhetővé és így elérhetővé a világ, mert a szándék katalizálja a megismerést. De sohasem volna látható a világ sokrétűsége, ha csak pusztán dolgok léteznének benne, és a dolgok pusztán csak az emberek magántüprengéseiben volnának valóságosak. A világ dolgai, benne a lehetőségekkel, csak egy már eleve-közös világban válhatnak valóságossá, vagyis akkor lehetnek közössé és politikaivá, ha kommunikálhatóak. A „közös” pedig

⁴²⁵ *Politika* 1325b–1326a.

⁴²⁶ *Anonymus Iamblichii* 7.4; ill. 7.3, 7.8. Módosítottam CURD: *A Presocratic Reader*, 2011 alapján.

definíció szerint ez; az ellentéte pedig héraikleitoszi fogalmakkal élve a magán, az álom vagy a halál. De a világ akkor is megszűnne létezni, ha teljesen egyformává vagy egylényegűvé válna, ha egy magántöprengés a maga homogenitásában lépne ki a világba. Ahogyan Arendt érvel, ha mindenki egyforma volna és ugyanúgy gondolkodna, nem lenne szükség beszédre. De mégis beszélünk, és kommunikációs kényszerünket az adja, hogy nem vagyunk egyformák, kommunikációs képességünket pedig az, hogy mégis képesek vagyunk arra, hogy mást is megértsünk magunkon kívül.⁴²⁷

Ha a cselekvést meg lehetne érteni önmagában elégségesként, akkor az mindenekelőtt *önmagát* valósítaná meg, és végeredményben ez az igazi kérdés: a polisz önmegformálódása, ami nem azonosságon vagy a különbségek homogenizáló elsimításán alapul, de nem is annak ellentétén, a puszta harcon. A vitával összefonódott politikai cselekvés nem azért értékes, mert például legitímációs problémákat lehet orvosolni vele, hanem önmagában és egyetemesen. A politikai közösség e cselekvés célja és e cselekedetek cselekvője is egyben, miközben felszámolhatatlanul plurális. Lehetőségvilágának kiformálódása pedig az egymással való és a másikkal ellentmondó beszéden alapszik.

⁴²⁷ ARENDT: *i. m.*, a *Cselekvés*-fejezet bevezetője.

XIII. fejezet

Lehetőség és politika

Politikai cselekvés és lehetőség

A klasszikus retorika olyan értelmezési mód, mely lehetővé teszi a politika eredendően nyitott világként való megértését. A kortárs politikai gondolkodásban is találhatóak olyan munkák, amelyek cselekvés és lehetőség viszonyának át- és továbbgondolására tesznek kísérletet. Ilyen például az első itt elemzendő szerző, Kari Palonen, különösen a Max Weberrel foglalkozó írásai, melyek a politika és a politikus fogalma körül fókuszálhatóak. A politika eme lehetőség-központú és sok pontján jellegzetesen retorikus kortárs értelmezése képes pontosítani a cselekvés, a lehetőség és a politika viszonyát. Másrészről az eddigiekhez képest olyan perspektívát jelent, amely redukálja a politikai cselekvők körét, és ez nemcsak egy klasszikus történeti, de minden más részvételi, sőt identitás-központú politikaelméleti modellhez képest is szűkítést jelent.

Kari Palonen fogalomtörténeti kutatásai alapján a *politika* modern fogalmában mindig is benne lappangott az a jelentésréteg, hogy a *lehetőség* elképzeléséhez kötve értsék meg. Ezt talán már az időfelfogás történeti átalakulásai is előrevetítik. Az időben változások vannak: egyik állapotot felváltja a másik, a különbségre pedig idegenséggként ismerünk rá. A szakadatlan változás azt a benyomást kelti, hogy a jövő is nyitott. Kell lenniük lehetőségeknek, és kell lenniük embereknek, valamint tereknek, ahol a lehetőségek átgondolhatók.⁴²⁸

A lehetőség értelmezéséhez mindenekelőtt tehát Palonen politikaelméletét használom fel, aki Weber követői közé tartozik, bár igyekszik alternatív ol-

⁴²⁸ Az idő nyitottságához vagy a modern időtapasztalathoz az alábbi értelmezéseket használtam fel. Az idő mint ráismerés a különbségre, mint változás: Reinhart KOSELLECK „A kora újkor elmúlt jövője” (fordította Hidas Zoltán), in Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest, 2003, 17–40; az idő mint idegenné változott, a múlt mint feledésbe merülő, majd pedig az idő által megnyíló másság mint megőrizendő: Joachim RITTER: „A szellemtudományok feladata a modern társadalomban”, in Joachim Ritter: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok* (fordította Papp Zoltán), Atlantisz, Budapest, 2007, 81–111; az idő mint transzcendens cél nélküli előrehaladó, pusztá nyitottság: Rudolf BULTMANN: *Történelem és eszkatológia* (fordította Bánki Dezső), Atlantisz, Budapest, 1994.

vasatot nyújtani róla. Szerinte a huszadik században két irányzat különíthető el a politikaértést illetően. Az egyik a politikai transzcendáló, schmittianus értelmezése, a másik a weberi politikafelfogás.⁴²⁹ Palonen úgy írja le ezt a különbséget, hogy míg a Schmitt által felvázolt politikai-felfogás követői hajlannak arra, hogy a politika ontologikus természetére kérdezzenek rá, addig a weberianusok a politika gyakorlati világára figyelnek, ami elméletalkotásuk bázisa. A schmittianusok némiképp vakok a politika kavargó, önépítő és önmérsztő folyamataira, miközben a weberianusokat ez az önkonstruáló világ érdekli, úgy, ahogyan az a maga realitásában létezik. Mivel ez utóbbira figyelnek, kiemelkedően fontos lesz az, hogy értelmezzék a cselekvés és a lehetőség fogalmával. Ennek következménye, hogy rá lehet mutatni, a politika kortárs megértésének része a cselekvés, és hogy a politikai cselekvésen keresztül a politika nyitott lehetőségként mutatkozik meg.⁴³⁰

A fogalomtörténeti kutatások valójában arra mutatnak rá, hogy a modernitás diskurzusaiban a politika cselekvő és nyitott megértése végig jelen volt, noha ez nagyon ritkán rendeződött egységes kifejtésbe. A politikai aktorok a politikát az idők folyamán úgy értették meg, mint nyitottat és esetlegeset, ráadásul, ahogyan közelítünk a jelenhez, mint *egyre* nyitottabbat és esetlegesebbet. De az egész folyamat végpontja nem a nyitott, cselekvő politika metaelmélete; tulajdonképpen még Palonennél sem, bár pontosan azzal foglalkozik, hogy milyen jelentésrétegei vannak a modern politikafelfogásnak.⁴³¹ Vannak azonban csomópontok, melyek előkészíthetnek egy ilyen politikaelméletet, és a modern társadalomtudományos gondolkodás hagyományában betöltött szerepe miatt ennek egyik alapszerzője lehet Weber is. Palonen szerint Schmitt esetében a politika iránti érzékenység egyértelműen megmutatkozik, azonban Weber esetében kevésbé látványos, mivel őt alapvetően szociológusként, nem pedig a politika iránt különösen fogékony gondolkodóként kanonizálták. A kanonizációs folyamat során azokat az elemeket emelték ki belőle, amelyek a feltételek *korlátozó* erejével, nem pedig a politikusi cselekvés kreativitásával foglalkoztak.⁴³² Palonen szerint azonban Weber gondolatainak politikaelméleti rétege éppen erre a kreatív *nyitottságra* mutathatna rá.⁴³³

Weber politikafelfogásának a (politikai) cselekvés a kulcsfogalma, melynek lehetőség-komponense a politikus és a bürokrata összevetésével tehető vi-

⁴²⁹ PALONEN: „Politics or the political?“, kül. pp. 69–70.; 2009, p. 191. és több helyütt.

⁴³⁰ Lásd PALONEN: „Introduction. From policy and polity to politicking and politicization”, 1993; „Politics or the political?“, 2007; Kari PALONEN: *Küzdelem az idővel. A cselekvő politika fogalomtörténete* (fordította Vincze Hanna Orsolya), L'Harmattan, Budapest, 2009.

⁴³¹ Lásd PALONEN: *Küzdelem az idővel*, 2009.

⁴³² Lásd még Kari PALONEN: „Max Weber's reconceptualization of freedom”, *Political Theory*, Vol. 27. No. 4., 1999, 523–544; „Politics or the political?“, 2007.

⁴³³ A Weber-értelmezés a politika cselekvésfogalma kapcsán: PALONEN: *Küzdelem az idővel*, 192–193, 220–221, 228–235, 273.

lágossá. Palonen megfogalmazása szerint „a bürokrata és a politikus ideáltípusai a lehetségeshez való viszonyulásban különböznek,”⁴³⁴ vagyis abban, hogy e cselekvők miképpen viszonyulnak a lehetőségekhez. Van-e egyáltalán viszonyuk hozzá, akarnak-e szert tenni rá, vagy egyszerűen csak a már számukra előírt keretek békés nyugalmában leledzenek. Hogyan viszonyul a *politikus*, és hogyan a *bürokrata* a megnyíló vagy megnyitni kívánt lehetőségekhez? Palonen írja,

„A hivatalnoknak nem szükséges a hatalomért küzdenie, ehelyett a már létező hatalomrészesedést kell használnia. Nem része a politizálásnak, hanem végrehajtja vagy megvalósítja az adott szakpolitikát. Mindenekelőtt pedig nincsen szüksége arra, hogy lassan és türelemmel eltüntesse az útból az akadályokat, annak érdekében, hogy új játékteret (*Spielraum*) nyisson meg a cselekvés számára; ehelyett a már létezőben kell benne maradnia.”⁴³⁵

A bürokrata számára a politika olyasmi, ami már *elvé* adott. A kontextust képezi, vagy mint létező, pusztán dologiságként van jelen a számára. Nem képes változtatni rajta, de nem is akarja megváltoztatni, sőt, nem is lenne képes erre. A politikus azonban pontosan az itt kihagyott kreatív, változtatásra kondicionált térben találja meg a maga igazi helyét. Ahol a bürokrata számára lezáródik a világ, ott a politikus számára megnyílik a játéktér.

Minden politikusnak ahhoz, hogy bármit is képes legyen elérni, cselekednie kell az új lehetőségek teremtése érdekében. A politikai cselekvés szempontjából döntő, hogy a cselekvő hogyan viszonyul a kontextushoz, ahhoz a játéktérhez, amelyben benne találja magát. Nem elegendő csak választani egy, két, három vagy több opció közül, mivel egyáltalán nem biztos, hogy ezek rendelkezésre állnak. A politikai cselekvésnek mindig megvan a maga kontextusa, mert a politikában különböző individuális akaratok találkoznak, a cselekvők pedig különböző hatalmi részesedésekkel rendelkeznek. Ami a bürokratát illeti, ő legfeljebb csak használja a neki kijutott részesedést, és semmilyen törekvése nincs arra, hogy bővítse azt, vagy hogy átformálja cselekvésének kontextusát. A politikus ezzel szemben meglehetősen tudatosan van a hatalmi részesedésének birtokában, de ismeri a többiek részesedéseit is, és cselekvéseinél ezt figyelembe veszi. Vagyis formálja azt a karakteresen hatalmi teret, amelyben benne van.

Ez a megközelítés azonban, noha a hétköznapi vélekedésből indul ki, mégis túllép azon, sőt, szemben áll azzal, hiszen a közkeletű vélekedés alapján

⁴³⁴ PALONEN: *Küzdelem az idővel*, 221.

⁴³⁵ PALONEN: „Politics or the political?”, 72, lásd Max WEBER: „A politika mint hivatás” (fordította Wessely Anna), in Max Weber: *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998 [1919], 174–175.

politikusnak az tartható, aki él a lehetőségekkel, vagy még inkább, aki *tud élni a lehetőségekkel*. De a politikus valójában az, aki képes a lehetőségeket *teremteni*.⁴³⁶ Más megfogalmazásban, a lehetőségnek nem az a természete, hogy egyszerűen csak egzisztál valahol a világban, és a politikus dolga pusztán az, hogy ráataláljon; a politikus az, aki a maga kreativitását használva a lehetőség teremtője. A politikusnak a cselekvés korlátaiból kell létrehoznia a cselekvés lehetőségeit, ami ismételten rámutat arra, hogy a cselekvési szabadság szorosan összefügg a cselekvés feltételeivel.

Ez azt jelenti, hogy a cselekvés kreatív, teremtő jelenlét a politikában. Palonen azonban, szintén egy weberi gondolat felidézésével arra mutat rá, hogy valójában nem a lehetőség, hanem a *lehetetlenség* felől kellene megközelíteni a politikát. Nem az a főkérdés, hogy „mi lehetséges?”, hanem hogy ha valami aktuálisan nem látszik lehetségesnek, vagy nem létező, akkor hogyan lehet átlépni ennek a lehetetlennek a határát. A politikusnak nem annyira a lehetségesben kell benne mozognia, mint inkább a lehetetlent megkísértenie. Ki kell tágítania „a lehetséges horizontját”, át kell lépnie az „állítólag lehetetlen” határait, azaz cselekednie kell.⁴³⁷ A politikai cselekvő számára tehát a világ vagy lehetőségként, vagy a lehetetlen határának az átlépéseként létezik. Politizálni annyit tesz, mint cselekedni ebben a térben, megszerezni és újraosztani azokat a hatalmi részesedéseket, amelyek dinamizálják a politikai teret.

A politikai cselekvő szempontrendszere

Nem mellékes a kérdés, hogy ki élhet a lehetőséggel, vagyis ki az, aki cselekedhet. A klasszikus retorika és a politika egyes kortárs értelmezései közösek abban, hogy rámutatnak a lehetőség jelentőségére, vagyis a politikát eleve nyitott és bizonytalan térként értik meg. Ám mégis jelentősen eltérhetnek abban, hogy kit tekintenek cselekvőnek, vagyis kiről gondolják azt, hogy a lehetséges világában mozog.

A retorika értelmezése kapcsán korábban világossá vált az, hogy a nyíltszíni beszédben formálódnak ki a cselekvési lehetőségek. Különböző koncepciók, érvek és ellenérvek vonulnak fel, és ami korábban elmosódott volt, kontúrt kap, miközben jelentésszerűen túltelítetté válik. Láthatóvá válnak a szándékok, a célok, a csoportok, ahogyan az emberek mint erőforrások is. A vita értelme nem (vagy nem egyszerűen) a meggyőzés, hanem az ebben az értelemben vett

⁴³⁶ PALONEN: „Max Weber’s reconceptualization of freedom”, 536–537.

⁴³⁷ PALONEN: *Küzdelem az idővel*, 220; Max WEBER: „A szociológiai és közgazdasági tudományok »értékmentességének« értelme” (fordította Erdélyi Ágnes), in Max Weber: *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998 [1917], 96–97.

politikai felszínre hozatala. Ez annak a politikainak a felszínre hozatala, ami egy politikai közösség retorikai-diszkurzív térképét alkotja, azt az episztémikus mintázatot, melyben az emberek, a dolgok, a lehetőségek, az erőforrások, a tudások, a koalíciók mind megjelennek; teljesen transzparensten megmutatkoznak, vagy elérhetővé válnak egy rátekintő, résztvevő és értelmező tekintet számára.

De a politikusi cselekvés esetében végeredményben mégsem ez a lényeg. A fontos a politikai cselekvő látószöge, aki egyrészt individuális személy, másrészt közel sem átlagos szereplő. A weberi-paloneni politikai cselekvés cselekvője a Politikus, méghozzá a professzionális politikus. A professzionális politikus az a személy, aki a politikát választotta hivatásának, vagyis ebből él. Miközben a politizálás a kenyere, erőneveinek mércéje a politikai sikeresség, tudása pedig nem a hagyományos értelemben vett szaktudásra, hanem a politikusi képességekre vonatkozik, akármiben is áll ez az adott politikai kultúrában.

Weber és Palonen a professzionális politikus cselekvéséből értelmezi a politikai cselekvést, a cselekvést lehetővé tevő nyitottságot és játékteret. E politikusfogalom jórészt az ellenfogalma, a bürokrata felől nyeri el jelentését, ahogyan látható volt. A bürokrata nem teremt, hanem végrehajt, nem proaktív, hanem passzív, nem gazdagítja a politikában megnyílni képes emberi lehetőségteret, hanem redukál és technicizál. Más szavakkal szólva, a politika szabadságát nem növeli, hanem csökkenti.⁴³⁸

Bár ez a meghatározás a professzionális politikust az ellenfogalma felől ragadta meg, de ennek van egy különleges, Weber által csak érintőlegesen említett párja, melyet Palonen már egy lehetséges fontos szereplőként határoz meg: a *nem-professzionális politikus*, vagyis a hétköznapi ember, a demokrácia átlagpolgára. Ezt a típusú cselekvőt nevezi Weber egy helyütt „alkalmi politikusnak”.⁴³⁹ Alkalminak azért tartható, mert nem folyamatosan politizál és nem ebből a tevékenységből él. A politizálás számára nem életforma. Ugyanakkor mégis politikusnak tekinthető, mert úgy viselkedik, mint az a politikus, aki autonóm individuális aktorként áll a politika hatalmi terében, miközben cselekvési lehetőségekben gondolkodik.

A demokrácia átlagpolgárának nem-professzionális politikusként való megnevezése éppen arra a kiemelkedő szerepre mutat rá, melyet ebben a politikaelméletben a politikus játszik. Az elméleti alaplogika a professzionális és a hétköznapi elválasztásán alapszik, és ez értékhierarchiát is jelent, vagyis nem pusztán ténymegállapítás. Weber és úgy tűnik, Palonen kiindulópontja is a professzionális politikus és annak a cselekvése. Az alkalmi politikus fogalmának

⁴³⁸ Vö. PALONEN: „Max Weber’s reconceptualization of freedom”, 533–535; WEBER: „A politika mint hivatás”, 1998.

⁴³⁹ WEBER: „A politika mint hivatás”, 162.

bevezetése talán csökkenti az elmélet elitista karakterét, de mégsem tünteti el, és azt hiszem, erre éppen a klasszikus demokrácielméleti paradigma volt képes rámutatni. A politikai cselekvés politikusra redukált értelmezése meglehetősen szűk, bár az kétségtelen, hogy egyrészt összhangban van a modern demokráciák fejlődésének jellegzetességeivel, másrészt a 20–21. század fordulóján is érvényességgel bírhat, hiszen a „politikai apátia” e demokráciáknak tulajdonképpen specifikus jellegzetességének tekinthető.⁴⁴⁰ Az emberek nem akarnak részt venni vagy jelen lenni, sőt, alkalomadtán tulajdon maguk mondanak le arról a politikai szabadságról, melyet a közös politikai világban való részvétel kapcsán feltételeztünk.⁴⁴¹ A következmény az, hogy a cselekvés egészen egyszerűen a politikusokra marad, és alighanem ez számukra különösen kényelmes állapot. Tisztán politikai értelemben a professzionális politikusnak a nem-professzionális politikus is a riválisa lehet. Ennek következménye az, hogy noha különféle cselekvésfogalmakat tudnánk megkülönböztetni, gyakorlati értelemben pedig az intézményes politikai praxis ezeket képes volna intézményesíteni is, e variációk mégis a perifériára kerülnek.

Mindent összevetve az intézményrendszer, a tények maguk és a politikai eszmék is azt támogatják, hogy cselekvőnek a professzionális politikusokat tekintsük. Ráadásul ez azt a lehetőséget is jelenti, hogy a cselekvést a cselekvésfogalom legerősebb vagy legintenzívebb változata felől tudjuk meghatározni, aminek a következménye az, hogy ezt a politika megértésének és az elméletalkotásnak az egész területére kiterjesztjük. Politikus az, aki képes cselekedni, megvan a hatalma rá, van koncepciója, támogatottsága, akarata; vannak céljai és eszközei. Ha cselekszik, akkor ez a cselekvés maga. Más megfogalmazásban, a politikusfogalom kiindulópontja nem a legtágabb, bár az aktivitás szempontjából esetlegesebb politikai dimenzió, az átlagemberek sokasága, hanem a leginkább cselekvőképés hivatásos politikus. A politikai cselekvés „erős fogalma” nem áll olyan távol attól az arisztokratikus, egyben szélsőségesen politikai realista cselekvő-paradigmától, amelyet a klasszikus irodalomban Platón Kalliklész érvein keresztül mutat be:

⁴⁴⁰ Lásd a nemzetközi trendet, ENYEDI Zsolt, KÖRÖSÉNYI András: *Pártok és pártrendszerek*, Osiris, Budapest, 2001. A megérintettség-hiány alapos ellenérv a participatív (vö. „Direct democracy, ancient and modern”, 2008), de a demokratikus politikával szemben is (vö. egy kritikus történeti példával: Guglielmo FERRERO: *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben* [fordította Járai Judit], Kairosz Kiadó, Budapest, 2001 [1941].) Ferrero azért érdekes, mert arra utal – hasonlóan Polübioszhoz –, hogy a demokratizációs folyamat nem lehet kívülről jövő, hanem az embereknek maguknak kell akarniuk, különben törekeny lesz és összeomlik. Esetében a demokratizációt a választójog 20. század eleji kiterjesztése jelenti.

⁴⁴¹ Lásd HANSEN: „Direct democracy, ancient and modern”, 2008.

„amikor a hatalmasabbakról beszélek, nem a cipészre és a szakácsra gondolok, hanem a közügyek szakértőire, akik tudják, hogyan kell az államot jól kormányozni. Sőt, nemcsak értelmesek, hanem bátrak is, végre tudják hajtani, amit elhatároztak, és elég elszántak ahhoz, hogy ne adják föl.”⁴⁴²

Platón számára Kalliklész az a szofista, aki a hatalom parttalanságát képviseli, és aki nem lát semmi morálisan korlátozó erőt e hatalom parttalan kitágítása előtt. Számára az a jogos vagy jogszerű, amelyet az erősebb elér vagy megszerez. Az a valódi cselekvő, akinek hatalma van, és akinek hatalma van, az nem az egyszerű ember, így a cipész, a szakács, hanem azok, akik tudják, és képességük is van az államot kormányozni, értelmesek, bátrak, elszántak – vagyis bennük sűrűsödik össze és válik fogalmilag egyértelművé az, hogy mit jelent valódi cselekvőnek lenni. A kalliklészi hatalom- és cselekvő-felfogás azonban még saját kontextusában is értelmezhető úgy, hogy nem-normatív szerkezetű, csak leírja azt, ahogyan a világ működik. Ha ez elfogadható álláspont, akkor az is állítható, hogy ma is jó néhányan látják úgy, hogy az igazi cselekvők a (professzionális) politikusok. Még pontosabban: a politikai cselekvés valójában a politikai vezetők számára fennálló lehetőség. Weber individuális cselekvő-központú, továbbá elitista politikafelfogása miatt talán nem teljesen véletlen, hogy az őt követők arra hajlanak, hogy a politikai cselekvést a politikai vezetőknek vagy vezéreknek tartásuk fent, még akkor is, ha a lehetőség-teremtés általánosságát hangsúlyozva a politika szabadságát védelmezik.

Egy helyütt Palonen arra tesz kísérletet, hogy összebékítse a politikus (és a politika) weberianus felfogását az identitás- és életforma-alapú politikával. Ez egyrészt mutatja azt is, hogy utóbbi probléma nehezen megkerülhető, másrészt Palonen megoldása mégis azt a benyomást kelti, hogy egy professzionális politikusra építő cselekvőkép erre nem alkalmas. Először is elfogadja a megkülönböztetést az alkalmi politikus és a professzionális politikus között. Másodsor, miközben elfogadja, hogy az életforma-alapú politikának az alkalmi politikusra szükséges épülnie, azt is javasolja, hogy mindenkinek professzionális politikussá kell válnia, mármint a saját életformája ügyében, bármikor aktivizálódva. Nem elegendő csak az intézményekre hagyatkozni; az embereknek saját ügyeikben valóban cselekvőkké kell válniuk. Megfogalmazása szerint, „a weberi alkalmi politikus alakját ki lehetne egészíteni a professzionális politikussal azzal az alakjával, aki a saját életformájának a professzionális politikusa,” ami végeredményben azt mondja, hogy az életválasztásaink alapján be kellene lépni a politika világába, és ezt professzionálisan kellene művelni. Nem világos, hogy miképpen, mert a belépés a konform normákkal szembeni lázadás lehetőségét jelenti, tehát azokban

⁴⁴² PLATÓN: *Gorgiasz* 491a–b.

az esetekben kellene csak cselekedni, ahol az életforma-választásainkat a konform többség fenyegeti.⁴⁴³ Kérdés azonban, hogy ez mitől lesz professzionális, pontosabban alkalmi professzionális, és mit jelent egy ilyen kategóriarendszerben a „valódi” professzionális politikus. Fogalomalkotási szempontból is rendkívül visszás, hogy ha ennyire össze lett zavarva az aktív professzionális politikus vs. alkalmilag aktív politikus (többnyire passzív hétköznapi ember) kettéválasztásának rendje, akkor miért nem az képezi a kiindulópontot, hogy *minden* ember politikus.

Két oka talán lehet. Az egyik, hogy a professzionális politikus olyan politikai cselekvő-paradigmát nyújt, amely az embernek arra a képességére és lehetőségére fókuszál, hogy autonóm cselekvő lehet saját döntésekkel, amelyek – jelen esetben – az életformára, illetve annak védelmére irányulnak. Ez az értelmezési keret eleve elitista, ami egyrészt fogalmi és koncepcionális nehézségekhez vezet, amennyiben bármely ember lehetséges cselekvési szabadságára vonatkoztatják, másrészt értelmetlenné teszi az identitás-alapú politika közösségi és érzelmi aspektusát.

A másik ok realista alapú. Úgy tűnik, hogy Palonen egy konkrét helyzet-megfigyelésből alkotott politikaelmélet és egy erre építő, de normatív politikaelmélet két toposza között ingadozik, és a kettő nem felel meg egymásnak. A realitásoknak az felel meg, hogy a modern politika az előbbi értelemben elitista, miközben vágyak és törekvések, legyenek elméletiek és gyakorlatiak, egyaránt vannak arra, hogy a politizálásnak ezt a szűkre szabott terepét kibővítve fogalmazzák újra. Tehát a modernitás megváltoztathatatlan feltételrendszere között, de újra átpolitizálják az embereket – ez a „politika” életforma-alapú repolitizációja. De, és ezt hangsúlyoztam itt, összességében ez az érv mégsem változtat azon a kiindulóponton, hogy a politikai cselekvés paradigmája az individuális és professzionális politikus. Ebből pedig az következik, hogy – ebben a szövegben – a cselekvőt illetően ez az elméletalkotási útvonal zsákutcának bizonyul, miközben a politikai cselekvés lehetőség-komponensének artikulálásában nagyon is hasznosnak.

Lehetőség és retorikusság

A politika fentebbi, lehetőség-központú megközelítésének van néhány fontos hozadéka. Felhívja a figyelmet a politikai cselekvés kontextuális beágyazottságára, ami a cselekvés mérlegelése során, vagyis akkor mutatkozik meg legkarakteresebben, amikor fel kell mérni, mi lehetséges, mi lehetetlen, és amikor át kell lépni a lehetetlen határait. E kontextualitás másik aspektusa az, hogy bár a politika megérthető individuális aktorok tevékenységként, de valójában

⁴⁴³ Lásd még PALONEN: „Political times and the rhetoric of democratization”, 157.

mindig *több* individuális aktor létezik. A cselekvők mindig találkoznak ellentörekvésekkel, és akármi volt is az eredeti kiindulópontjuk, a küzdelmekben módjuk van szövetséget kötni.

Az egyik legfontosabb következtetés viszont az, hogy a lehetőség mint olyan megragadhatatlan a gondolkodás vagy a beszéd nélkül.⁴⁴⁴ Erre a politika megértő (hermeneutikai és interpretatív) politikaelméleti modelljei, de a retorikaiak is rámutatnak. Előbbiek annak köszönhetően, hogy a társadalmi-politikai valóságot intelligibilisnek tartják, ami, egy régi elvet felidézve, mivel ember-alkotta, ezért ember által megérthető. Az utóbbiak pedig az előző fejezetekben vázoltakból kiemelve azért, mert a retorika kulcsproblémáját a beszéd és a cselekvés viszonya képezi, mind gyakorlati, mind filozófiai szempontból. Utóbbi például arra mutat rá, hogy a nyelv nem tükröz, és arra figyelmeztet, hogy ez a társadalmi-politikai nyelv természete, ezt az állapotot hazugságként felfogni pedig az emberi léthelyzet félreértése.

A cselekvés és a gondolkodás csak megkülönböztethető egymástól, de nem elválasztható, egymás viszonyában kell megérteni őket. Ez a politikusi tevékenységben is nyilvánvaló: a politikusok nem „ész nélkül” cselekszenek, mindig számba veszik az alternatívákat, vagy pedig arra kényszerülnek, hogy alternatívákat keressenek, sőt teremtsenek, egyszerűen azért, mert ennek híján képtelenség lenne bármit is tenniük. Sem azért, mert nincsenek egyedül, vagyis cselekvéseik feltételrendszere a másik, az idegen, az ellenfél, vagy a potenciális vagy valós szövetséges.⁴⁴⁵ Sem pedig azért, mert cselekvéseik feltételrendszerének nem csak a másik pusztá identifikációs léte, hanem az általuk elgondolt lehetséges cselekvések és jövők is a részét képezik. A világ a cselekvők számára nem pusztán csak egzisztál, hanem valamilyen minőségben létezik, és a valamilyen minőség olyan kvalifikációs komponens, amelyen keresztül a szereplők nem pusztán csak elkülönбöződnek, hanem azt is jelenti, hogy ezek a saját diszkurzív világok sohasem fognak megfelelni a valóságnak, mert soha nem lesznek képesek teljesen lefedni azt. De ez a természetük: a politikai gondolkodás nem a világ abszolút és kimerítő leírása, hanem a lehetőségességben való gondolkodás egyik formája, ami persze nem jelenti azt, hogy bármiféle dolgot el lehetne gondolni és ki lehetne mondani, és a legkevésbé sem azt, hogy bármit meg lehetne tenni. Pusztán csak azt jelenti, hogy ha azt feltéte-

⁴⁴⁴ A politikai gondolkodás és cselekvés viszonyának értelmezéséhez elsősorban Schlett István politikaelméletét használom fel (SCHLETT István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon, I. kötet: A kezdetektől a polgári átalakulásig*, Rejtjel, Budapest, 2004; „Az erkölcs mint politikai probléma”, 2006; *A politikai gondolkodás története Magyarországon II, Századvég*, Budapest, 2010), bár építék Szabó Márton korábban hivatkozott munkáira is.

⁴⁴⁵ Politikai diskurzuselméleti szempontból lásd még SZABÓ: *Politikai idegen*, 2006; és részben *A diszkurzív politikatudomány alapjai*, 2003.

lezzük, hogy a világ és a beszéd valaha is megfelelhett egymásnak, akkor a politikában mindig marad valami utópikus.

A politikai cselekvés szorosan összekapcsolódik a politikai gondolkodással, olyannyira, hogy a politikai gondolkodás maga is megérthető a politikai cselekvés formájaként. A politikai diskurzus a politizálás formája, de a feltételrendszere is, ha másért nem, akkor azért, mert a kijelentések maguk is formálónak hatnak arra a politikai realitásra, amelyben megfogalmazódnak. A politizálás esetében pedig különösen hangsúlyos az, hogy minden megnyilatkozás közösségi tevékenység, és ebben az esetben is elmondható, hogy ha másért nem, de ezért még a legkonvencionálisabb arisztoteliai retorikának is értelmezőképesége lehet itt. A politikai beszéd(cselekvés)ben ugyanis aki megfogalmaz valamit, bár egy individuális egyén, de a háttere, vagyis azok a feltételek (ismeretek), amelyekből kiindulva megfogalmazza a mondandóját, illetve a címzettjei, vagyis akiknek a számára beszél, mindig többen vannak; az individuális megszólaló beszédje mindig tágabb emberi körre irányul. A legtöbb esetben a cselekvők célrendszerébe az is beletartozik, hogy módosítsák a politizálás feltételeit, vagyis formálják a lehetőségeket, és ez nem mehet végbe az előbb említett emberi környezetén kívül. A politikai cselekvés a legelemibb értelemben szorosan összekapcsolódik a szövetségesekkel, és bele van helyezve az ellenfelekkel való viszonyba is. Mindkettő a politizálás feltételét alkotja. A szövetséges például erőforrás, az ellenfél kihívó, identifikációs komponens, a cselekvési lehetőségek módosítója, a diskurzus formálója, csak találmányra említve néhány fontos elemet a politizálás környezetéből. Ebből az is következik, hogy a lehetőségek formálásának fontos, ha nem az egyik legfontosabb része az, hogy a cselekvőnek/megszólalónak erősebb szövetséget kell létrehoznia, és több támogatót kell szereznie, mint amennyi ellenfeleinek van, vagy annyit, amennyi éppen a távolabbi célkitűzés eléréséhez szükséges. De a lehetőségformálás része az is, amikor a cselekvők a realitásokat és a történeti „igazságot” felülírva a politikai cselekvés lehetőségeit keresik ott is, ahol arra a legtöbb nem szándékoznak keresni. A próbálkozás olyasmi, melyet egy újabb próbálkozás kell, hogy kövessen, mert a másik opció a politikai megsemmisülés.⁴⁴⁶ Aki nincs jelen, az nincs, és a politikai jelenlét valójában cselekvés: a támogatók, a feltételrendszer, a mozgástér, vagy az elgondolható és megfogalmazható lehetőségek alakításán keresztül.

Összegezve és újból hangsúlyozva, akárki is legyen a cselekvő, a politikai cselekvés megértése nem lehetséges annak megértése nélkül, hogy milyen feltételek is álltak rendelkezésre, és milyen lehetőségek mutatkoztak meg vagy voltak formálhatóak az adott helyzetben. A cselekvés feltételeinek a formálása már önmagában is cselekvés, sőt, talán a legfontosabb cselekvés, mert olyasmit akar módosítani, ami a leginkább rejtve van. A politikai cselekvés azonban be-

⁴⁴⁶ Vö. SCHLETT: *A politikai gondolkodás története II.*,136–199.

széd is, gondolkodásként, érvelésként, illetve egy egész, az egyedi beszédeseményhez képest jóval hosszabb és összetettebb politikai folyamat részeként értve. E beszéd nem ellentétben van a cselekvéssel, hiszen már maga is a feltételek formálásának a része.

A Weber, Palonen és mások politikai gondolkodásában megmutatkozó, lehetőségként felfogott és cselekvő politika különösen fontos elméleti fejleménynek tartható. Palonen munkái alapján a modern politikafogalom átalakulásai felfoghatóak úgy is, mint amelyek olyan politikaértés felé tartanak, melyben a cselekvés egyre nyitottabb térben megy végbe, s maga is egyre esetlegesebb és talán szabadabb is. A politikát egyre inkább úgy értjük meg, mint esetleges – nyitott és bizonytalan – univerzumot. Palonen az angol nyelvű politikai kultúrák hármas politikafogalmát elemezve mutat rá arra, hogy a *politics*, a harcos, vitatkozó és intellektuálisan gyakorta lapos jelenségvilág megragadására használt kategória lényegében a *legnyitottabb* fogalom. Szemben a *policy* fogalmában megbúvó technicizálhatósággal és tervezhetőséggel, valamint a *polity* statikus, rendszerre vagy államra utaló jelentésrétegeivel, ez a *küzdelmes* politika az, ami az esetlegességet egyöntetűen befogadja.⁴⁴⁷

A modern politika cselekvésszemponitú értelmezése arra mutat rá, hogy a cselekvők számára a politikai realitás aktuálisan mindig bír, vagy a jövőben mindig bírhat nyitottsággal. A politika komplexebb, mint amilyennek a politikai vitákat kívülről szemlélők számára elsősre megmutatkozik. Sohasem teljesen zárt, de nem csak egy, a dologra kívülről figyelő tekintet számára, hanem az életüket az aktuális helyzetben élők számára sem. A tekintet, amely a politikát a cselekvés szempontjából fogja át, egy bizonytalan világra tekint rá, aminek a bizonytalansága valójában lehetőség. Ellenkező esetben az emberek egy olyan világban találnák magukat, melyet Arisztotelész így határozott meg: „Azokról a dolgokról, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem is lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség.”⁴⁴⁸ Vagyis egy választási lehetőség nélküli világban találnák magukat. A politikai cselekvés éppen arra mutatott rá, hogy politikai az, ahol *van* választási lehetőség.

Cselekvő és politika

Ezen a ponton mégis érdemes újból visszatérni ahhoz a kérdéshez, hogy a politikai cselekvő az itt vázolt modern politikaparadigmában individuális aktor. Vagyis a cselekvés által körülírt lehetőség nem a démosz egésze, ha-

⁴⁴⁷ Vö. PALONEN: „Introduction” 1993; *Two Concepts of Politics, Two Histories of a Concept?*

ECPR Joint Sessions of Workshops, Copenhagen, 2000; *Küzdelem az idővel*, 2009.

⁴⁴⁸ *Rétorika* 1357a.

nem csak néhány kivételes cselekvő számára adott. A lehetőségként megértett politika fókuszában lényegében az aktív politikus áll. Az a mód, ahogyan a politikus a lehetőségekkel bánik, arra mutat rá, hogy a politika világában elsősorban hatalmi erőviszonyokkal kell számolni, és a lehetőségek is ezek között léteznek. A lehetőség feltárása persze nem különül el a beszédtevékenységtől vagy a politikai diskurzustól, de mégsem elsősorban arról van szó, ahogyan a politikai közösség tud, és ahogyan ez megmutatkozik annak egésze számára. Más szavakkal szólva, a politikai lehetőség fogalmához nem a démosz tudásán, hanem a politikus képességein keresztül jutunk el. A Palonen által a weberi politikafelfogásban feltárt gondolat, ami szerint a politikus különböző hatalomrészesedések között lavíroz, és a politikai hatalom – a politika hatalmi térképe, tehát a politikai cselekvés kontextusa – is ezekből áll össze, olyan politikafelfogáshoz vezet el, amelynek a lényege az egyes elemek közötti harc.

Ezen a ponton azonban nemcsak a professzionális, hanem az alkalmi politikusok cselekvése is értelmezhető. A kérdés az, hogy mit jelent a belépésük a politika világába abban az értelemben, hogy milyen kapcsolat jön létre az eseti, egyedi cselekvő és egy folyamatosan fennálló, közös terep között. Más szavakkal szólva, hogy az individuális aktorok, akik önnön individualitásuknál tágabb körben kénytelenek politizálni, hogyan képesek arra, hogy megteremtsek a kapcsolatot a közösség univerzalitásával; hogyan válnak értelmezhetővé – az adott helyzetben érintett emberek szempontjából – az egyedi küzdelmek a közösség egészének érdekében vívott küzdelmekként. Miért lesz érvényes politikailag egy törekvés? Ezen a ponton újból megfogalmazható, hogy a demokrácia a különbségek befogadója, az agón terepe. Mivel a küzdelem lényege nem a küzdelem maga, a kérdés az univerzális és a partikuláris szakadatlan mozgása lesz. Ennek a mozgásnak az értelmezésére teszek kísérletet a következő bekezdésekben.

Partikuláris: azt jelenti, hogy valami nem azonos az egészszel, nem viseli a jegyeit és nem annak szempontrendszer alapján mozog. Univerzális: az a szempontrendszer, amelyet Arisztotelész és követői a közösség számára legfőbb jó fogalmában összegezték, azt feltételezve, hogy minden közösség valamely legfőbb jóra törekszik, noha a vélekedések ennek a tartalmáról szükségszerűen megoszlanak. A közjó soha nem definiálható és soha nem lezárható, inkább az a szempont, ami alapján egy politikai társulás magát politikailag egyetemesként határozza meg a tulajdon határai között és rendjében.⁴⁴⁹

Partikuláris és individuális azonban nem szükségszerűen ugyanazt a valóság szintet képviseli, a megkülönböztetésnek pedig szerepe lehet az elméletalkotásban. Az individuálist meg lehet érteni a modern értelemben vett lehatárolt, autonóm személyiségként. A modern individuum eszményét, úgy

⁴⁴⁹ Lásd a korábbi hivatkozást RICOEURRE (*Oneself as another*, 1992).

mondják, az ókori demokratikus politikai gondolkodás nem ismerte, bár az életforma szabadságát mégis alapvető értéként fogalmazták meg. Ennek ellenére az individuuum modern fejlemény, jórészt abból származtatva, hogy az egyén testének és lelkének is a birtokosa, ez a szabadságának az alapja.

A partikuláris nem egyéni, de nem is az egyetemes szintjének megmutatkozása. A partikuláris értelmét talán legjobban egy retorikai identifikációs elméleten keresztül lehet megvilágítani. Identifikáció az, amikor úgy maradok én (mint egyén), hogy közben azonosnak tartom magamat valaki mással vagy emberek valamely csoportjával. Miközben megmaradok egyedi lénynek, létrejönnek olyan szempontok vagy aspektusok, amelyek körül kiépíthetem a magam azonosságát másokkal. Olyan közös lényeg jön létre, amely egyszerre képes azonossá tenni a különbözőeket, és meghagyni a különbözőeket különbözőkként. A partikuláris ezért mindig nyitott természetű, emberek csatlakozhatnak és kiválhatnak belőle, továbbá tartalmaz valamilyen felfelé irányuló utat, a közvetítettség valamilyen formájával, ami az embert nem hagyja meg a maga individualitásának körében.⁴⁵⁰

Az univerzális szintje a politikai közösségek itt vázolt klasszikus elméletében leginkább a polisz eszméjével azonosítható. A polisz persze mindig létezett a maga materialitásában, ami alatt nemcsak az anyagi kultúra, hanem az emberek is értendők. De létezett abban a formában is, mint a polisz eszmei-transzcendens körülírása, ami a poliszban nem földrajzi egységet, hanem a politikai létezés abszolút keretét látta. Amikor a szónoki beszédben úgy érvelnek, hogy valami hasznos vagy káros a politikai közösségre nézve, akkor a lehetséges emberi szempontoknak erre a szintjére utalnak. Egy olyan érvelésben, mely úgy szól, hogy jó dolog egy emberrel jót tenni, de még jobb dolog sokkal, vagy az eszközök közvetlen, rendeltetésszerű célja helyett nemesebb olyan cél követése, ami távolabbi és valami más megvalósítására törekszik, ott ez az univerzális szempontrendszer bukkan fel.

Individuálisból partikulárisra válni azt jelenti, hogy szövetségesekre találni, és partikulárisból az univerzális felé tartani azt is jelenti, hogy figyelembe venni azokat a szempontokat, amelyek által be lehet lépni a politikai közösség egészének (és eszméjének) a régiójába. Ez a belépés nemcsak a többség kérdése és az ebből fakadó erőé, de bizonyosan azé is. A jelenlét és a megmutatkozás politikai, és láthatóan tekintettel kell lennie arra, hogyan néz ki az a tér, amelyben megjelenik. Mind az individuális élet szintjén megélt, mind a parti-

⁴⁵⁰ Az érvelésnél Kenneth Burke „konszubsztancialitás”-fogalmára alapozok, Kenneth BURKE: „Retorikai identifikáció és retorikai cselekvés” (fordította Kiss Balázs), in *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*, szerk. SZABÓ Márton, KISS Balázs, BODA Zsolt, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, Budapest, 2000, 357–384. Fontos azt is látni, hogy az identifikáció folyamat, nem pedig állapot. A partikulárist tehát megérthetjük egyfajta középszintű közvetítőrendszerként, és tágan véve a partikulárisba a modern pártok is besorolhatók.

kuláris identitásokká formált s a politikai élet felé tartó tapasztalatoknak számot kell vetniük azzal, hogy milyen a kontextus, amelybe be kívánnak lépni, milyen az, ahol meg kívánnak jelenni. Még a szándékosan vállalt várakozásnak is figyelembe kell vennie ezt a teret. Amikor valaki a cselekvés vagy a megmutatkozás helyett a várakozást vállalja, akkor ez arra a kiemelt figyelemre utal, amelyet eme tér sajátosságainak szenteltek, és arra az aggodalomra, amelyet e tér a lehetőségek szintjén jelenthet a cselekvőre nézve. A politikaiban mindig ott a lehetőség, és mindig ott is fog maradni, hogy megsemmisítő lesz.

Befejező kitekintés: A lehetséges határai

A politika peremvidéke

Végezetül érdemes feltenni néhány kérdést a megélhető emberi élet és a politika kapcsolatát illetően. Így először azt, hogy mit jelent élni. Hogyan viszonyul a politika közösségi, nyílt, lehetőségekkel teli megértése az emberi élethez a maga gazdagságában és mélységében? Megjelenhetnek-e a politikai világban azok az élet élésében gyökerező tapasztalatok, amelyek az emberek benső kiteljesedési lehetőségét nyújthatnák? Elérhet-e az ember eddig, és mit jelent az emberi minőség szempontjából a politika? Ezek a kérdések képezik most a kiindulópontot, az értelmezés keretét pedig a politika klasszikus modellje mellett az emberi minőség és életé.

Az emberi minőség kérdése a kiindulópont, vagyis az a feltevés, hogy van valami, ami az embert magát sajátosan jellemzi, továbbá – Arisztotelészre, Hé-
rakleitoszra és Euripidészre hivatkozva – elősegíti annak a minőségnek a kibontakozását, ami felé az ember minduntalan tart. Az ókori szemléletmód alapján a boldogságnak ez az elképzelése az egyes emberbe helyezett különleges minőség megcselekvését és kiteljesítését jelenti, méghozzá az egész élet folyamán, vagyis azt a sorsot, amit az ember egyedi személyisége és életútjának találkozása lehetővé tesz. Ebben van valami sajátosan felfelé törekvő:

„Mindent el kell követnünk, hogy a bennünk levő legfenségebb résznek megfelelő életet folytathassunk (...) Kimondhatjuk, hogy minden embernek ez a lényege. (...) Értelmetlen volna tehát, ha az ember nem a maga életét választaná. (...) Ilyen életet senki sem folytathat ember minőségében (...) Benne valami isteni rész lakozik.”⁴⁵¹

Az emberi törekvés felfelé irányul, túllépve azon, akiről az ember úgy véli, tulajdonképpen önmaga; afelé, ami az emberi világban a legközelebb lehet az istenihez. Noha a tulajdon lehetőségekből kiinduló vágyakozást és egy még eredetibb teljesség felé törekvés során a határok megkísértését korlátozzák a fel-

⁴⁵¹ ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* 1178a, 1177b.

tételek és, mértéket kívánva, még az individuális emberi szándék is (ez a szándék a saját határok megismerésére és megszelídítésére irányul), de e törekvés az emberi nem minden tagjához hozzátartozik. Ha így van, akkor mit mondhat a klasszikus demokratikus politikából építkező elmélet róla? A polisz az emberi élet kontextusa, itt mutatkoznak meg a létezés feltételei, ahogyan a konkrét emberi élet legintenzívebb rétegei is. Ugyanakkor az emberi tapasztalatok nagy része nem elismert, és legfeljebb talán csak prepolitikai állapotban létezik. Nagyon valószínű, hogy nem lehet kimerítő választ adni erre a kérdésre, mert az valószínűleg a cselekvés és a politizálás maga. De rá lehet mutatni arra, hogy mennyire alapvető ez a kérdés minden demokráciában és politikában, a teremtett, közös emberi világ gyakorlatában és megértésében.

Az előző fejezetek a politikát határolt, önmagában elégséges térnek mutatták be, a *nomosz* terének, és nem foglalkoztak azzal a kérdéssel, hogy mit jelent az olyan emberi megmutatkozás, ami nem történhet meg, mert a politika adott mércéi szerint nem lehetséges. A poliszt keretül választó gondolkodás azt a benyomást kelti, hogy a politika zárt univerzum, és hogy értelmezhetetlenek azok a tapasztalatok, amelyek a politika peremvidékén foglalnak helyet. Noha végig a pluralitás konstitutív karakterére helyeztem a hangsúlyt, mégis felvethető ez a kritika, az tehát, hogy a politika határa túlságosan is erősen van meghúzva.

Ez a koncepció a nyilvánost (vagy az emberi világ kommunikálható rétegeit) a politikaival kötötte össze, és a veszély abban van, ha a politikai és a nem-politikai közötti határvonal olyannyira élesen van megrajzolva, hogy az elzárja az utat azon tapasztalatok elől, melyek nem eleve a politika nyílt régióiból származnak. Ezzel a lépéssel azt kockáztatjuk, hogy megismétlődik az a típusú kizárás, amelyet Arisztotelész tett meg a poliszalkotó szabadok társulása, valamint a rabszolgák, nők és idegenek között (és elviekben ez a sor folytatható). Más szavakkal szólva e megkülönböztetés arra utal, hogy elfogadtuk: a politikai világ nyelvi struktúrája már *eleve* létezik, és itt van előttünk, adott, következésképpen azt is gondoljuk, hogy megváltoztathatatlan.

E keretben sajátos ellentmondást hordoz magában az az arisztotelészi gondolat, hogy az ember már eleve politikai lény, vagyis beleszületik ebbe a politikaiba. Ez azt sugallja, hogy pontosan ezért már eleve cselekvő is, és hogy eltűntek az útból azok az akadályok, amelyek a politikai részvétel társadalmi, gazdasági, születési és egyéb korlátaiból származnak. Ez azt jelentené, hogy már eleve, születésénél fogva minden ember egyenlően részesedik a politikai létből, és hogy pusztá jelenléte azzal a következménnyel jár, hogy politikai megmutatkozása lehetséges. De vajon minden esetben indokolt-e az az optimizmus, ami ebben a gondolatban rejlik? És vajon mennyire teszi lehetővé a világ azt, hogy az ember úgy mutakozhasson meg benne, mint ő maga, sőt, radikálisabban kérdezve, mennyire teszi lehetővé a világ az ember számára, hogy a boldogságigényének megfelelően élhessen benne? Kit és mit, valamint miféle világ képes befogadni?

Azt emeltem ki korábban, hogy ez a világ leginkább (a cselekvéssel összefonódva, de) az egymáshoz való beszédén keresztül formálódik ki, ezzel tulajdonképpen azt állítva, hogy van valami, ami egy politikai közösségben már eleve, az ember létezését és belépését megelőzően létezik, és ez az érvek (a logosz vagy az ütköző logoszok) összegyűlése tere értelmében vett politika. Valójában a politikának ez a világból való kiemelkedése is kérdés, de ha már létezik, akkor diskurzusként előbb létezik, mint ahogyan a cselekvők beléptek volna oda. A politika már az egyedi emberi létezés megelőzően is a lehetőségesség struktúrája, részben azért, mert megengedi és elősegíti egy lehetőség-repertoár kialakulását és nyilvánossá válását, ahol nem az a fontos, hogy *minden*, ami lehetséges, konkrétan megformálódjon. Az individuális ember minden bizonnyal legalább annyira kész arra, hogy valakivel vagy valamivel identifikálódjon, s ehhez adjon hozzá valamit, mint arra, hogy saját életigényeinek függvényében formálja meg magát maga és mások számára is (és ez az érvelés arra az előfeltevésre támaszkodik, hogy az ember társas lény). Ha ez igaz, akkor a kényszerítő erő nem abban az előfeltevésben van, hogy az embereknek erőfeszítéseket kell tenniük azért, hogy a maguk eredetiségében és legteljesebb formájában mutatkozzanak meg. Ez már önmagában is elgondolható olyan minőségi lépésnek, melyet a polisz, a *paideia*, a példák és a filozófia vagy szofisztika ösztönöz, és ez a születésről áthelyezi a hangsúlyt a társadalomra és a politikára.

A polisz lehetőségstruktúra másfajta értelemben is, és ez itt most a fontosabb kérdés. A kijelentés azt állítja, hogy léteznek benne azok az útvonalak és eszközök, amelyek mindig képesek felszínre hozni a lehetőségeket. A nyilvános, kommunikatív és lehetőségeket megmutató politikai tér éppen ezt a valahonnan-való felemelkedést teszi lehetővé, s ezért ez a politika olyan adaptív kapacitással rendelkezik, amellyel a peremvidéken várakozó lehetőségek képesek bensővé formálódni, és a politikai közösség saját lehetőségeivé válni. A politika azért nevezhető lehetőségvilágnak, mert képes arra, hogy ezeket a lehetőségeket a maga tulajdon részeként fogalmazza meg; a döntő tehát végeredményben az, hogy a lehetséges (az alternatíva) jelen *lehet*. A demokratikus politika definíció szerint ez a tér, ami azt is jelenti, hogy a demokratikus kvalifikáció annyiban is többletet jelent a pusztá politikához képest, hogy hozzá lehet rendelni azt az adaptív teljesítményt, ami a peremvidékeken meghúzódó, pusztán várakozó lehetőségekből származik.

Ha ez érvényes és elfogadható, akkor a következőt is jelenti. Minden egyes ember eleve szabad már, de szabadsága szigorúan a poliszhoz van kötve. Ezt a világot a megfogalmazott lehetőségek uralják: márpedig a kimondott világ mindig plurális.⁴⁵² A kimondott világok az emberi lehetőségmező részét

⁴⁵² Újból visszautalva Arendtre, az életforma- és identitáskérdések szempontjából különösen fontos feminista filozófia kontextusában ezt (is) hangsúlyozza, PULKKINEN: „The gendered 'subjects' of political representation”, 129.

alkotják, bár nem minden tapasztalat fogalmazható meg politikailag, és talán még kevesebb jeleníthető meg. Ha ezt a helyzetleírást elfogadjuk, akkor ez a politikai feltételek között azt jelenti, hogy az emberi identitásért meg kell küzdeni.

Következésképpen értelmessé válik az a kérdés, ami arra irányul, hogy megfogalmazhatóak-e a tapasztalatok, kifejezhetőek-e ezek úgy, hogy a többi ember számára intelligibilisek legyenek. Az ugyanis, hogy mi értelmes és mi értelmetlen, konvenció kérdése; az értelem elismerés kérdése. De a hely, amire ezeknek a döntéseknek a meghozatala rámutat, már a közös világ. Individuális terminusokban fogalmazva, az itt feltett kérdés az, hogy képes vagyok-e elismerni más tapasztalatokat érvényesnek, hogy képes vagyok-e elismerni ezeknek az értelmességét és a helyét a világban. Az enyémétől eltérő nézőpontok valójában soha nem azt a követelményt állítják fel, hogy úgy kellene élni, mint ahogyan azt ők teszik. Arról a várákázásról van szó, hogy az embereknek képesnek kellene lenniük arra, hogy elfogadják a sajátukétól eltérő élettapasztalatok és életformák értelmességét, azt tehát, hogy azoknak van jelentésük a világban, és hogy képesek legyenek elfogadni azokat a következményeket is, melyek ezekből a választásokból származnak a politikai közösség egészére nézve.

Ez pedig a kimondhatatlan emberi tapasztalatok világára mutat rá. Ösztönzi annak a kérdésnek a feltételét, hogy kommunikatív-e a világ, az a világ, ami a létező peremén helyezkedik el, és ha egyáltalán megfogalmazható, akkor kimondható-e, és ha kimondható, érthetővé tehető-e. Ez a politikai radikális határa, de a politikainak mindig vannak határai, melyek mindig is nagyon sokfélék. Más megfogalmazásban az életforma-szabadság kérdéséről van szó. Ez az ókori athéniak számára is axióma volt: a szabadság az, hogy az ember úgy élheti az életét, ahogyan az számára kedves, máskülönben rabszolga⁴⁵³ – ám ez az emberi élet csak és kizárólag politikai közösségben lehetséges. A dilemma kerete fel van állítva, és vélhetően minden magát demokratikusnak valló közösségben probléma marad.

Eddigi érvelésem tehát kibővíthető azzal a gondolattal, hogy egy demokratikus politikának nemcsak az képezi a részét, ami már látható és hallható, hanem az is, ami még nem. Egy politikai közösségnek mindig vannak határai, és mindig vannak benne olyan cselekvésformák, amelyek egy adott időszakban nem minősülnek érvényesnek.

⁴⁵³ „[A] másik, hogy mindenki úgy élhet, ahogy akar, ez ugyanis a szabadság megvalósulása, mint mondják, mert ha nem élhet az ember úgy, ahogy akar, akkor rabszolga.” ARISZTOTELÉSZ: *Politika* 1317b, lásd még HANSEN: „Democratic freedom and the concept of freedom”, 2010.

A megmutatkozás politikaisága

Többekkel egyetemben amellet érveltem, hogy a poliszbeli kiteljesedést az *agón* logikája szervezi, az emberi törekvés a versengésen keresztül történő megmutatkozásra. Nemes versengésről van szó, vagyis nem aljasról, illetve az adott helyzet mércéinek megfelelőről. A politikai közösségnek ugyanis van mércéje: éppen az határozza meg, hogy rendelkezik vele. Az *agón* jelen volt a kocsiversenyeken és a drámaelőadásokon éppúgy, mint a retorikában, ami legalább két embert, két véleményt követelt meg; vitát, amivel legyőzhető a másik, de a győzelem erőforrása nem a testi erő vagy a fegyver, hanem mindaz, amit a beszélő erkölcsi jelenléte és az jelent, amit és ahogyan mond. Mindezekelőtt pedig az a fajta integritás, ami a szavak, a dolgok és a cselekvő közötti kapcsolat egyértelműségét és szorosságát mutatja fel.

A kiválóná válásnak van azonban olyan módja is, mint az erő pusztá alkalmazása, de erre nem mondható, hogy erkölcsi értelemben nemes. A küzdelem nemes, ha valóban megmutatja a konkrét ember képességeit a közösség nyílt színe előtt abban a témában, amiben az valóban meg akar mutatkozni. A nemes versengés az a helyzet, amiben ez a megmutatkozás lehetséges. A zsarnoki pozícióért vívott küzdelem, például az ellenfelek szabadon eresztésének ígérete, de lemeszárlása olyan tett, ami egyetlen emberi közösségben sem igazolható. Elvezethet a hatalom megszerzéséhez, biztosíthatja vagy megerősítheti azt, de nem igazolja.

Az emberi identitás elnyerése a politikai megmutatkozáson keresztül azonban nemcsak *politikai* a szó *közösségi* értelmében, hanem *hatalmi* jellegű is a schmitti és a realista értelemben. Akárhonnan eredjen ez a hatalom, mindenképpen befolyásolja azoknak az életét, akik a hatalmi interakció részesei; a hatalom az erősebb és gyengébb viszonya és e viszony újratermelődése.

Ha megfigyeljük a modern politikai nyilvánosság diskurzusait, akkor hamar egyértelművé válik, hogy nem minden mondható ki és nem minden fogalmazható meg; vannak dolgok, amelyek a politikai küzdelmek részei lehetnek, és ezek még akkor is legitimek, ha semmi másról nem szólnak, mint a felek *ad hominem* gyalázkodásairól. Ha az emberi lehetőségek valamilyen módon csak ezekből fakadnak, miközben releváns kérdések maradnak kívül, akkor okkal tehető fel a kérdés, hogy vajon hogyan és milyen mértékben képes az *agón* ideája érvényesülni a kortárs demokráciákban. A válasz tulajdonképpen egyszerűen megragadható, igaz, kiindulópontját illetően ez egy alapvetően realista érv. A hatalommal hatalmat, a szövetséggel szövetséget, az érveléssel érvelés szükséges szembehelyezni. A belépés és a megmutatkozás, annak minden következményével együtt, feltétlenül politikai abban az értelemben, hogy küzdelmet követel meg. És mint minden esetben, a küzdelem eredménye nemcsak a belépés és jelenvalóná válás, hanem a pusztulás is lehet. A politikától való félelem semmi esetre sem alaptalan. De a poliszban megmutatkozó emberi minőség olyan teret hoz létre, melynek a szabályai a rendezett és nem-pusz-

tító világ tartományába tartoznak. A politika az emberek közötti világban teremődik meg, és ezen a ponton különösen fontos hangsúlyozni azt a gondolatot, mely szerint a polisz tere magának a szabadságnak a tere; és az ember csakis a poliszban lehet szabad.⁴⁵⁴

A politikai tér, ami egyben a szabadság keletkezési helye is, ellentétben áll egy sor egyéb hellyel és emberi viszonnal. A poliszbeli szabadság terén kívül minden kitetté válik, kimozdul a polisz rendjéből; így a poliszok közötti harc a politikain túlra helyeződik. A háború, ahogyan az erőszak is, kívül van a politikai világon. Arendt például azt is hangsúlyozza, hogy nem csak az *erőszak* képezi a politikai társulás határát, hanem az *oikosz*, a család vagy családgazdálkodás is. Méghozzá azért, mert a politikai közösségben – már ha az demokrácia – az emberek egyenlők és szabadok. Az ókori léptékben mintaadó *oikosz* egyenlőtlen viszonyokon alapszik: a családfők uralják a családközösséget, melyben mind a nők, mind a gyerekek, mind a szolgák kivétel nélkül alá vannak vetve az uralmának. Ha a családon belüli hatalmi viszonyok szolgálnának mintául a polisz működtetéséhez, akkor az sohasem lehetne demokrácia.

Ez azonban újabb kérdéseket vet fel, mivel ha azt mondjuk, hogy a családviszonyokat azért kell leszakítani a politikai viszonyokról, mert nem lehetnek mintaadóak egy szabad politikai közösség számára, akkor mégiscsak elfogadjuk azt hallgatólagosan, hogy mindegyiknek megvan a maga önálló, sajátos működési elve: a család hierarchikus, a demokratikus politikai közösség egalitárius. Ezek a meghatározások azt sugallják, hogy önmagukban helyénvalóak, márpedig nem azok. Itt pedig fontos az, hogy a családi, pontosabban az általában vett nem-politikai viszonyokat szakítjuk le a politikai viszonyok világaról, vagyis elfogadjuk azt, hogy azok intakt egységek és megváltoztathatatlanok. Ez a határvonás olyan éles, hogy még az ebből a világból (tehát a nem-politikai világból) származó tapasztalatok sem léphetnek csak úgy át a politikai világba, ami azt sugallja, hogy a politika éppolyan zárt és teljes egység és éppolyan megváltoztathatatlan, mint a nem-politikai univerzum.

Egyrésztől etikailag sem igazolható ez a határvonás, másrésztől pedig hasznossági szempontból sem az. Egy közösség adaptív kapacitását korlátozza az, ha releváns, az emberi életet befolyásoló körülmények nem jelenhetnek meg a politika nyílt terében. Szükséges tehát előfeltételezni azt, hogy a demokratikus politikai közösség határai változékonyak, vagy legalábbis kellően azok ahhoz, hogy képesek legyenek befogadni bizonyos emberi igényeket, méghozzá olyan emberektől származó igényeket, akik így vagy úgy, de kötődnek a közösséghez, akár a részét képezik annak, akár még csak a peremvidéken állnak.

⁴⁵⁴ Lásd ARENDT: *A sivatag és az oázisok*, 120.

Életforma és politika

Az ókori athéni politikai gondolkodásban a politika életforma.⁴⁵⁵ Sőt, Arisztotelész rendszerében az embereket az különbözteti meg a Földön élő többi állattól, hogy politikai lények: nemcsak társulnak másokkal, hanem politikai közösségekben élnek. Prótagorasszal kibővítve azt lehet mondani, hogy az emberi együttélés minden ellentmondását beleviszük e térbe, s ezért e jelenlét legfőbb jele az, hogy az emberek ezt a világot másokkal együtt teremtik meg, különböző törekvések ellentmondásos elegendéből létrehozva az emberi együttélés kereteit és kifejtve belőle a közös cselekvés lehetőségeit. Az emberi jelenlét garantálja a világban az, hogy jelen lehet lenni akkor, amikor a közös sorsot átfogó kozmosz létrejön, és akkor is, amikor meg kell érteni a közösségi létezésből fakadó és feloldhatatlannak tűnő ellentmondások természetét, valamint gyógyírt kell találni rá. Vagyis jelen lehet lenni abban a világban, ami mindig túlmutat a konkrét emberen, és mindig hatalmasabb annál, erejét pedig belőlük, a jelenlévőkből veszi. Vágyakból, szándékokból, véleményekből. Az emberi jelenlét pedig teremtés, a megélt élet teremtő élet, és ez nem a határtalanba tart, hanem a lehetségesbe. A lehetséges pedig abból fakad, ami az ember maga, és amit az emberi tevékenység a maga világául létrehoz, a kettő pedig olyan szorosan kapcsolódik össze, hogy csak fogalmilag választhatóak el, sorszerűen nem.⁴⁵⁶

Amikor Arisztotelész „emberről” beszélt, akkor abba nem értette bele a nőket, a rabszolgákat és az idegeneket, még akkor sem, ha ott laktak a polgárokkal együtt, és ugyanúgy éltek, mint ők. Periklész lényegében megadja a választ erre a kihívásra, amikor azt mondja: az emberek a nyilvános közösségi ügyeket illetően ugyanolyan szabadok, mint azokban az ügyekben, amelyek a mindennapi élet körébe tartoznak. A piactéren, a városban, magánházaikban „saját tetszésük szerint cselekedhetnek,” függetlenül attól, hogy honnan származnak. A polgárok viszonya a politikai döntéshozáshoz hasonló ehhez, mert, mint mondja, bárki hasznára lehet a városnak, és ez nem függ attól, hogy honnan jött és kicsoda. A politikai tér a jelenlét egyik lehetséges tere, és amiben a modernitás felfogása biztosan különbözik az előzőtől, az az, hogy a nőket is beengedi ide, valamint hogy nincsenek rabszolgák, noha az idegenek (bevendorlók, külföldi munkavállalók) helyzete hasonló. Az emberi nem tehát elviekben megjelenhet itt. De vajon minden emberi igény, tapasztalat, életforma is megjelenhet? Minden megjelenhet, ami releváns módon kötődik emberek csoportjaihoz? És vajon úgy vélekednek-e a nyugati demokráciákban, mint Pe-

⁴⁵⁵ Lásd kül. *Thuküdidész* II.36.4; HORNBLLOWER: *A Commentary on Thucydides*, 298.

⁴⁵⁶ PLATÓN: *Prótagorasz* 321a, és az utána következők mellett vö. Arisztotelésszel: „Lehetséges pedig az, ami önmagunk által jön létre” és „a cselekvések mozgató elve az ember; a megfontolás pedig arra vonatkozik, amit ő maga megtehet.” *Nikomakhoszi etika* 1112b.

riklész, miszerint „a mindennapi életben sem figyeljük gyanakodva egymást, s nem érzünk haragot szomszédunkkal szemben sem, ha olykor saját tetszése szerint cselekszik, s nem nézünk rá szemrehányó tekintettel, amely, ha nem okoz is neki kárt, sértő a számára”⁴⁵⁷ Ami biztos, az az, hogy vannak olyan emberi tapasztalatok, amelyekre „szemrehányó tekintettel néznek,” és a politikai élet nyílt színén is hasonló a helyzet. Az is a kérdés, hogy a magánéletben mi szabad, de az is, hogy mit szabad a politikai életben, ott, ahol a hétköznapi élet tevékenységei fókuszálódnak és értelmeződnek újra, és ami képes formálón hatni a mindennapi tevékenységvilágra.

Az ókori demokrácia politikatapasztalatára hagyatkozva a politizálás a következő értelemrétegek miatt lehet jelentős. A politika életforma abban az értelemben, hogy a tartalmas emberi élet döntő eleme, és nem azért, mert a politikai tevékenységgel valamely sajátos, önös célt is el lehet érni. A politikai tevékenykedés már pusztán önmagában értékes. A politikai tevékenység értékes azért, mert a különös emberi igények és tapasztalatok vagy törekvések így, ebben a közvetlen formában jeleníthetők meg a legbiztosabban és a legnyíltabban. A politikai tevékenység értékes, mert az egész közösségi cselekvés számára perspektívákat és lehetőségeket tár fel. Tehát értékes azért, mert lehetővé teszi a mérlegelést az ügyekben, és mert képes lehet a mindennapi életből és a közösségi létből fakadó dilemmák feloldására. A politikai tevékenység az emberi vagy polgári identitás része, mert elhelyez valamely közös világban, még hozzá cselekvés során. Az identitás része vagy kiteljesítője azért is, mert lehetővé teszi azt, hogy az individuális ember a maga életigényeit, és ezzel saját magát megjelenítse a közös világban, de nem öncélúan, hanem az adott helyzet követelményeinek megfelelően. Például, felidézve a klasszikus retorikai beszéd típusait, véleménnyel, valamely ügyben valami mellett vagy ellen érvelve (tanácsadással vagy lebeszélően), más alternatívát megfogalmazva, vagy bizonyos tetteket és választásokat dicsérve s ezenközben rámutatva arra, ami szerinte értékes vagy értéktelen, és így tovább. Az ember elrejtőzhet, de előre is léphet, lehet passzív itt, és lehet meghökkentően aktív ott, annak megfelelően, hogy miképpen érzi, ki ő. A politikai cselekvésformák számosak, és ami azt illeti, egy ember vagy csoport hatalmi törekvéseinek nem más szabhat határt, mint a többi ember – aktív – jelenléte.

Az ókori politikai gondolkodás aforizmatikus stílusban őrizte meg az emberi és közösségi célok legfontosabbjait. Az athéni tengeri szövetség középontjában, a déloszi templomon szerepelt az alábbi felirat, amelyet Arisztotelész idéz: „Legszebb dolog az igazság, legjobb az egészség, legkedvesebb pedig az, hogy az ember elérheti mindazt, amit szeret.”⁴⁵⁸ Akárhogyan is értelmezzük ezt a mondatot, különösen figyelemre méltó az, hogy három komponen-

⁴⁵⁷ *Thuküdidész* II.37.

⁴⁵⁸ *In Nikomakhoszi etika* 1099a.

sét, mely közül kettő modern értelemben individuumhoz kötődő, egy, az első jellegzetesen közösségi, együtt, egymáshoz kapcsolva fogalmazza meg: egymással szoros összekötve tesznek ki egy egészet, de az egész tónusát mégis az egyik, a személyes vágyakozás adja meg. Az igazságosság minden politikai berendezkedés alapja és célja, de egy demokráciának feltétlenül az; az egészség vagy az épség az embert testi értelemben közelíti meg; ami viszont az életben a legkellemesebb, ha mindezekkel együtt azokat a dolgokat is sikerül elérni, amelyeket – abból fakadóan, kik maguk az emberek – el szeretnének érni. Talán az élet élésekor jelentkező kellemes dolgok ezek, szemben a kellemetlennel, a nemkívánatossal, a nyűggel, és azzal, ami megmérgezi a léghört ember és ember között.

Értelmezve a déloszi felirat gondolati mozzanatait, az emberi élet akkor lehet teljes, mind külön-külön szemlélve, a maga egyéni sajátos oldaláról, mind pedig a közösség szempontjából, ha egyszerre áll fenn az igazságos közösség, a kínoktól mentes a testi-lelki teljes élet feltétele, valamint a boldogságra törekvés szabad lehetősége, és e törekvés jutalmának az elnyerése. De miben áll e törekvés, mi a célja? A szöveg elismeri, több más forráshoz hasonlóan, hogy az emberi életnek nem egyszerűen lehetősége, hanem elismert lehetősége a boldogság. Ennek számtalan formája van: például a politikai tekintély, a vagyon, a dicsőség, a bölcsesség, az ékesszólás képessége önmagában, vagy ezekből több együttvéve, esetleg mindezek összesen. Euripidész nem egy ezekhez hasonló szubsztantív tartalom, hanem a *törekvés* felől közelíti meg az életforma-szabadság kérdését:

„Abban jeles mindenki, s arra tör,
s élte javát is abban tölti el,
miben érzi, hogy túltesz önmagán.”⁴⁵⁹

Arisztotelész szerint, amikor az emberek elérik ezt a boldogságot, akkor bennük valami isteni valósul meg. De e boldogság csak akkor lehet ilyen, ha az emberbe helyezett sajátos lehetőségek kiteljesítését jelenti. E lehetőség nem eseti, hanem az egész élet folyamán fennáll, megvalósítása cselekvés. A tragédiáírók, mint Szophoklész, azzal az egzisztenciális teherrel küzdöttek, hogy mit jelent szabadnak lenni és cselekedni, ha az emberi lehetőségek az egyedi, benső minőséggel vagy az isteni szándékkal (az uralhatatlan külső körülmé-

⁴⁵⁹ Euripidész, in Platón, *Gorgiasz* 484e. Mivel ez Platónnál Kalliklész szájából hangzik el, elképzelhető, hogy az eredeti kontextus a *hübrisz* kapcsán is értelmezte. Talán ehhez hasonlóan (az összefüggésre P. Woodruff utal egy helyütt): „Sohasem bölcs, aki túl- / okos: ember maradok. / Hisz az élet rövid ügyis: / ki szüntelen nagyot üldöz, / elereszti a jelent.” (*Bakkhánsnők*, 396–400. sorok, Devecseri Gábor fordítása.)

nyekkel) egyaránt le vannak határolva.⁴⁶⁰ E korlátok belsők, vagy ellenkezőleg, külsők és/vagy isteniek és a véletlenhez kötődnek, de nem emberek, vagy ha mégis azok, akkor elillannak az emberi akarat elől. A politikai közösség jelentősége az, hogy az emberi lehetőségeket a mindennapi és a politikai élet is határolja. Minden esetben, amikor valami határol, lehetővé is tesz.

A feltételek és a cselekvés között feszültség mindig lehetséges, de maga a törekvés az emberi teljességre, amennyiben az igény jelen van rá, nem számolható fel. A politikai közösség, a tovább kvalifikált, igazságos politikai közösség az, ahol értelmesen megfogalmazható a kérdés, hogy milyen életet lehet élni benne. Prótagorasz az emberi világot és lehetőségeket az emberi világba helyezve próbálta megérteni. Ha az emberi lehetőségeket az ember teremtette világ határolja, akkor a *politika* kérdésénél vagyunk, ami ráadásul egy etikai típusú kérdést is magában foglal, ami az emberi lények számára a személyes egzisztencia súlyával adódik, és ami így hangzik: mit jelent politikai közösségben élni.

Euripidész idézett töredéke alapján úgy gondolta, hogy az emberi törekvés célja nem pusztán az, hogy kiteljesítsen egy olyan tartalmat, ami az emberben benne van, vagy leginkább benne van, és nem is az pusztán, hogy olyan kritériumok szerint váljon kiválónak, melyek az összeköttetést biztosítják a többi emberrel vagy a polisszal. S tulajdonképpen az sem, hogy az emberi legmélyebb tartalma valami transzcendens, és ehhez kell hasonlatossá válni. Sokkalta inkább az, hogy mindazon lehetőség határát kell megkísérteni, ami akár emberi, akár nem emberi gyökerű, de a legmélyebben van az emberbe beágyazva. S ez a boldogság mint élettörekvés *egyik lehetséges* jelentése egy olyan világban, amely alapvetőnek ismerte el az igényt arra, hogy törődjünk önmagunkkal. De mindegyik más lehetőség is érvényes. Ahogyan az is érvényes, mint napjainkban, hogy az egyes embernek hasonló szabadságban legyen része, mint amit a többi ember elfogad a másoknak, és ez ne a közösség átlagának konvencióitól függjön, hanem az emberek életforma-igényeitől. Attól, ami számukra a létezés teljessége, a vágyak betölthetetlen tárgya, ami felé csak törekvés irányulhat, de ettől nem kevésbé, hanem még inkább valóságos.

A politikai világ újráirása

Az emberek számára mindig vannak olyan pontok, amelyek szélsőségesnek számítanak, és ezeket rendszerint nem értik, az otthonosnak megélt rendre nézve pedig fenyegetőnek tartják. A szélsőségesnek és az idegennek számító

⁴⁶⁰ *Oidipusz király*; vö. Joel D. SCHWARTZ: „Human action and political action in *Oedipus Tyrannos*”, in *Greek Tragedy and Political Theory*, ed. J. Peter EUBEN, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1986, 183–209.

beszédtől éppen az értelmességet szokták elvitatni, vagyis nagyon átfogó értelemben ez a nyelv képességének az elvitatását jelenti, noha a beszéd egészen elemi és egyetemes módon emberi.⁴⁶¹ Az érthetetlen kívül, a határokon túl van, és éppen azért fenyegető, mert mégis befelé tart, és valamilyen lényegi tulajdonságot fenyeget. A beszédnélküli idegenségben megtestesülő szélső eset mindig képes körülírni azt, hogy mi az, amit egy közösség értékesnek vagy a saját identitása szempontjából kulcsfontosságúnak tart. De nem csak erre mutat rá, hanem arra is, hogy ki hogyan gondolkodik arról, milyen éles a határvonás a külső és a belső között. Ez arra a viszonyra utal, amely az embereket az általuk átélt és belakott világhoz fűzi, úgy érteve, hogy módosíthatónak érzik-e a határokat és újrafogalmazhatónak-e a tartalmakat.

E határpontokat illetően vélhetően pontos megfogalmazás az, hogy egyben a hatalomnélküliség pontjait is jelentik. Amikor a domináns diskurzus a disszonáns hangokat a társadalmiba, a privátba vagy a családba utalja vissza, akkor e jelenségeket politikán kívülinek is felcímkézi, miközben kijelöli e hangok illedelmes helyét. Ebből következik, hogy a hangok, amelyek innen származnak, hallhatatlanok, mert soha nem érhetnek el a politika intelligibilis terebélyébe. A feltartóztatás vagy kirekesztés formája az, hogy zagyaságnak, a hely méltóságához illetlennek, közösségrombolónak, vagy egyéb módon megfogalmazva, de destruktív erőnek minősítik azokat. Mindez rámutat arra, hogy a politikai világnak már minden esetben létezik egyfajta – előzetes – mintázottsága, ami lehetővé teszi az értelmes kijelentések megtételét, és ezen keresztül szankcionálja azokat, amelyeket nem vél annak.

Annak érdekében, hogy a politikainak e karakterére rámutassak, Judith Butlerre fogok hivatkozni, aki, bár más formán, de mégis éppolyan disszonáns és ellentmondó filozófiai hangot ütött meg, mint Szókratész, amikor az alternatív, szexuális alapú életformák elismertetése mellett emelt szót. Mindenekelőtt túllépett a feminizmus hagyományos férfi-nő ellentétén, és azt állította, hogy már ez a megkülönböztetés sem érvényes, pontosabban egy társadalmi konvenciót kényszerít rá a humán világ egész értelmezésére. A kritika arra mutatott rá, hogy a feminizmus ugyan pártolja a nőket, de csak a nőket egyfajta homogén massa formájában, és így nem tudja pártfogásba venni a megélt emberi életformák sokaságát, beleértve ebbe a homoszexualitás és a transzszexualitás egyéb formáit is. Szókratész pedig egy platóni szöveghelyen azt állította, hogy ő nem politikus ember, vagy legalábbis nem afféle politikus ember, mint a politikai közösségben szerepet játszani kívánók, és tulajdonképpen nem kötődik egyetlen már létező politikai csoportosuláshoz sem.

⁴⁶¹ Héراكleitosz egy töredékében pl. azt írja, a tudással nem rendelkezőknek „barbár lelkük” van, amellyel „képtelenek megérteni a nyelvet”, azt legalábbis, amelyen a valóság nekik beszél magáról, vagy amelyen ő beszél róla nekik (107. töredék, KAHN: *The Art and Thought of Heraclitus*, 35).

Szókratész saját önmeghatározása szerint is *a-toposz*. Nincsen helye, és ami még ennél is rosszabb: tulajdonképpen nincsen *nyelve* sem. Nem kényszeríthető bele a már létező közhelyekbe, a poliszt tagoló viták egyik vagy másik pólusába. Ehelyett e pólusok lehetőségeiből építi fel magát, leginkább úgy, hogy rámutat a konvencionális lehetőségek értelmetlenségére vagy éppen abszurditására. Szókratész diszkurzív egyedisége a kívülállás olyan formájához kötődik, ami mégis az adott politikai értelemmezőből építkezik, de mégsem pusztán kritika vagy tagadás. A kritika érvényességét Szókratész egyedisége biztosítja, az, amit arról gondol, hogy milyen az emberhez méltó élet.⁴⁶²

Amikor Judith Butler arról ír, hogy a személyesen megélt emberi élet nyelvi jelölhetetlen abban a világban, amelynek be kellene fogadnia azt, olyan életre mutat rá, amelyek egyszerre megélt, ugyanakkor értelem nélkülivé vált életetek is. A világban számos lehetséges megélhető és kívánatos élet létezik, ám ezek egy része kívül reked a politikai kozmosz határain. A komplex és eltérő valóságot magukban hordozó életformákat illetően, ahogyan Butler írja egy helyütt, nem az a várankozás, hogy az emberek elfogadják azokat saját személyes életükként. Az „érthetetlen életeteket” illetően csak az a várankozás, hogy egyáltalán képesek legyenek elgondolkodni ezekről, még hozzá emberileg lehetséges életformákként.

A kérdés, ami ezen a ponton felbukkan, így hangzik: mit kezd egy politikai közösség a határaival. A demokrácia politikai kérdése ez, akként megfogalmazva, hogy képes-e tulajdon peremvidéke belsővé transzformálására. Azt is lehetne mondani, hogy ez a demokrácia tulajdonképpeni kérdése, mert arra irányul, hogy *ki* az, aki a közösség elismert cselekvője. Nem arról van szó, hogy ez a lehetséges cselekvő teljesen kívül van a politikán, éppen ellenkezőleg, az jellemzi, hogy a *határán* van. A lehetséges cselekvő számára a politikai probléma éppen arra irányul, hogy miféleképpen válhatna cselekvővé, és hogyan jelenhet meg a politikai világban, hiszen viszonylag egyértelmű, hogy elismert létezés csak valamilyen politikai formában lehetséges.

De a probléma az, hogy a cselekvővé válás megköveteli a cselekvőképességet. A versengő politikai térben a közfelfogás szerint a cselekvőképesség feltétele az, hogy a potenciális cselekvőt ne fenyegetse a széttagozódás, ehhez pedig – szintén egy elterjedt felfogás szerint – a sokféleléből keveset, ha éppen nem egyet kell csinálni (a cselekvőképesség fogalma tehát önmagában kiváló érv a sokféleség redukciója mellett). Az elterjedt elképzelés szerint kell lennie

⁴⁶² Az *atoposz* fontos kategória. E gondolatmenet szempontjából a fontosabb szövegek: mint kategorizálhatatlan és vonzó eredetiség, amely ellenáll a nyelvnek, BARTHES: *Beszédtörések a szerelemről*, 53–54, mint olyan klasszifikálhatatlanság, ami szemben áll az elrendezettséggel, uralommal vagy a tudás rendjével, Maciel: „The unclassifiable”, 2006, mint klasszifikálhatatlan, ezért az eredeti és igazi politikai foglalatzkodás, *Gorgiasz* 521d–e, még az elvétel kontextusában is, 473e–474a (szemben Steiger Kornél olvasatával: STEIGER: „Utószó”, 153).

egy alanynak, aki megcselekszi a dolgokat. Butler válasza erre az igényre a „koalíciós politika”, azaz különböző identitású csoportok összefogása különbözőségük megőrzése mellett. Vagyis nem szükséges előfeltételezni az egységet a politikai cselekvéshez: „Vajon az egység céljának túl korai erőltetése nem vezet-e a résztvevők még keserűbb szétmorzsolódásához?”, teszi fel a kérdést. Ez nem kizárólag stratégiai kérdés, valamely célhoz rendelt meglehetősen racionális szerkezetű stratégia kérdése. A probléma az, hogy ha az egységet tűzik ki célnak, akkor az könnyen ahhoz vezet, hogy elsimulnak a különbségek, és éppen az eredeti törekvések takaródnak el egy új egységfront nevében, ami persze önmagában is ellenérzést és ellenmozgást képes szülni. Az emberi életformák szabadságának értéktételezése kontextusában egy ilyen homogenizáló hatású politika önellentmondás; a politikai cselekvőképesség nem írhatja felül az életformák szabadságát.⁴⁶³

Amikor valaki filozófiai írásba fog, akkor az írás egyben képes arra is, hogy a lehetőségek feltárásaként működjön, aminek (az írás területétől és jellegétől függően) a lehetetlen életek feltételeire való rámutatás is a részét képezheti.⁴⁶⁴ A filozófiai gondolkodás ebben az esetben a lehetőségek feltárását jelenti, ami meglehetősen nehéz írásmódot jelölt ki feladatául, mert azt írja elő, hogy miközben gondolkodik az emberi élet lehetőségeiről – a demokratikus politikai gyakorlat kontextusában és a politikai gyakorlat eszközkészletét figyelembe véve –, tudatosan és szándékosan letesz arról, hogy újabb életforma-előírásokat alakítson ki.⁴⁶⁵ A lehetőségek szempontjából kívánja elgondolni a politikai teret, és nyitva kívánja hagyni azt az emberi választások számára. Ahhoz, hogy ezt a feltételt teljesítse, fel kell forgatnia a konvencionális értelmezési sémákat, azokat a kereteket és pólusrendszereket, amelyek az életválasztások feszültségmezejét kirajzolják, és mindezt egy lényegében nem-szubsztantív írásmódon keresztül kell megvalósítania. A kritikának, az ellenszegülésnek, a disszonáns hangoknak nem lehet semmilyen előre rögzített tartalma. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy a lehetséges megfogalmazhatóságáért síkra szálló logika esetleges, determinálatlan, kairotikus, vagyis végeredményben politikai. Akkor lép, amikor lépnie kell, akkor érvel, amikor arra szükség van.

Az a végső dolog, amire ez a kritikai gondolkodás mindig visszautal, a megélhető élet szabadsága. Minden olyan univerzális szerkezetű hivatkozás, ami megjelenik az érvelésben, így az „egyetemes emberi”, vagy az „emberi jo-

⁴⁶³ Lásd BUTLER: *Problémás nem*, 29, 61–62.

⁴⁶⁴ „A szöveg célja (...) az volt, hogy a társadalmi nem értelmezésének újabb lehetőségeit tárja fel anélkül, hogy meghatározná, melyek azok, amelyeket meg kell valósítani. Talán akad, aki elgondolkodik, hogy végül is mi célt szolgál a »lehetőségek feltárása«, de valószínűleg senki sem fog ilyet kérdezni, aki megértette, mit jelent »lehetetlen«, leírhatatlan, megvalósíthatatlan, nem valóságos és illegitim módon élni a társadalomban.”

BUTLER: *i. m.*, 8.

⁴⁶⁵ *Uo.*

gok”, vagy a „humanitás”, olyan *üres helyek*, amelyek arra várnak, hogy a politikai felé törekvők beleírják magukat mint sajátos tartalmakat. De ezt úgy kell megtenniük, hogy magát a helyet nem törlik el, és mindig nyitva hagyják újabb lehetőségek megjelenése és beleíródása számára. Az univerzalitásra való hivatkozás (valamely cél vagy a cselekvőképesség érdekében) nem törölheti el az embert magát a maga esetleges világával. Az univerzalitás (és ebbe most beleírhatjuk a demokratikus politikai közösséget is) az emberi lehetőségek olyan helye, amelynek létezése meg van előlegezve. Ez a feltevés teszi lehetővé azt, hogy az emberi igények egyáltalán megfogalmazhatóak legyenek, és, Butlert idézve, ez lehetőséget előformáló vagy előidéző, cselekvést és megmutatkozást lehetővé tevő lehet, és „előidézhethet egy olyan valóságot, amely még nem létezik, és fenntarthatja a lehetőséget a még nem találkozott kulturális horizontok összeérésére.”⁴⁶⁶

A politika lehetlenségi pontjai

A politika, amely még nem létezik, a cselekvő, akit nem akarnak előírni, az univerzalitás, amelyet üresen hagynak, mind olyan cselekvésre utalnak, ami igazából mégis *elhalasztja* a politikai cselekvést magát.⁴⁶⁷ A cselekvés felfüggesztődik, a politikaiban való megjelenés nem valósul meg, ami tulajdonképpen a nem-jelenlét jelenléte. Ez azt sugallja, hogy a cselekvésről valójában már lemondtak. De sokkalta inkább jelenti azt, hogy csak *valamilyen típusú* cselekvésről mondtak le, nem általában véve a cselekvésről, illetve annak a lehetőségéről. Egyrészt ha a gondolkodás és a filozófia már cselekvés, akkor ami itt történik, az valójában nagyon is határozott cselekvés.⁴⁶⁸ Hasonlóképpen, a cselekvés elhalasztása nem általában a politikai megjelenésről való lemondás, inkább a politika *valamilyen* formájában való részvételről való lemondás. A poli-

⁴⁶⁶ BUTLER: *i. m.*, 20.

⁴⁶⁷ *A halasztódás politikája* Sara Rushing tanulmányának felvetése, ezt veszem át, RUSHING „Preparing for politics”, 286.

⁴⁶⁸ Ezen a ponton valójában eltér a filozófusok véleménye. Butler is úgy véli, a filozófia olyan írásmód, ami képes lehet rámutatni azokra a társadalmat szervező logikai struktúrákra, amelyek észrevehetetlenül is uralják a közbeszédet, legyen az politikai, filozófiai, közéleti vagy bármilyen. Eszerint a kritikai viszony a nyelvhez helyénvaló, és okkal lehet bízni abban, hogy a filozófiai írásmód képes változtatást eszközölni a világon, tehát hogy eleve politikai – bár az nem következik ebből, hogy egyben erőszakos is. Mások ennek éppen az ellenkezőjét állítják; nem várhatjuk a filozófiától, hogy hatékony, azt pedig végképp nem, hogy politikai lesz. A filozófiai írásmódból semmi sem fakad a politikára nézve, mert a filozófia kontemplatív, a politika cselekvő természetű (lásd Richard RORTY: „A response to Laclau”, in *Deconstruction and Pragmatism*. Simon Critchely, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, and Richard Rorty, ed. Chantal MOUFFE, Routledge, London – New York, 1996, 69–76).

tika mindig konkrét formában létezik. Ha a kritika képes arra, hogy létrehozzon egy önálló teret, valamint ha a határ is a közösség részévé válhat, akkor a felfüggesztett jelenlét lényegében nem más, mint a politikai tér lehetséges, *jövőbeni* része. Még pontosabban fogalmazva, ha *az idő létezik*, akkor a határon helyet foglaló megfogalmazások elgondolhatóak *lehetségességek*ként, vagyis olyasmiként, ami egyszer majd még meg fog jelenni a horizonton, és a politikai élet részévé válik. Az idődimenzió intézményesítése a demokrácia lényegéeként is megérthető.

A kritikai írás- és beszédmód arra hívja fel a figyelmet, hogy a beszéd és a gondolkodás már önmagában eleve képes arra, hogy politikai legyen, amennyiben másokhoz viszonyul, és képes arra, hogy viszonyba lépjen másokkal. A gondolkodás mindig kontextusban megy végbe; vagy megszólít embereket s ezzel nekik, az ő nyelvük, értékeik és szempontjaik szerint beszél, vagy valakikkel szemben cselekszi meg magát, akár akaratlanul is. Azonban nem pusztán csak azért lehet politikai valami, mert vagy csoportba rendez, vagy megtöri a rendet, hanem azért is, mert a „mit tegyünk?” kérdése már része a tettnek, amit majd végrehajtanak. Ez a kérdés pedig a politika lényegi mozzanataként érteti meg az időt. De annak ellenére, hogy az idő létezését figyelembe véve a filozófia, az írás vagy a lehetőségekről való gondolkodás már politikai cselekvésnek tekinthető, a cselekvés felfüggesztése mégis értelmes fogalmi megkülönböztetést jelent. Olyan különbségre utal, amelynek egyik oldalán az áll, hogy a gondolkodást nem formálták még közös tétté, és előzetesen még nem változtatták át egy csoportidentitás részévé. A felfüggesztett politikai cselekvés arra hívja fel a figyelmet, hogy a politikai közösségnek szüksége van azokra a pontokra, amelyekben megmutatkozhatnak számára a lehetőségek. A butleri program önmagában is egy ilyen politikai lehetőség megmutatkozása, de ha Butler programja ilyen karakterű, akkor Szókratészének is minden bizonnyal annak kellett lennie.

A felfüggesztett politikai cselekvés a demokráciát a határaitól kísérti meg és felhívja a figyelmet arra, hogy a demokrácia életképességének a feltétele az, hogy létezniük kell olyan bizonytalansági vagy esetlegességi pontoknak, amelyek lehetővé teszik a különbségek, az alternatívák és az életformák kiformalódását, illetve megmutatkozását. A határon ott áll valami, ami várakozik a politikáivá válásra, megjelenése pedig a közösségileg elérhető életforma-repertoár, így a cselekvési repertoár bővülését jelenti. Ha ez nem valósulhat meg, mivel hiányoznak azok a feltételek, amelyek lehetővé teszik a megvalósulását, akkor lezárulnak a határok. A demokráciák feladata az lesz, hogy a létezőbe beágyazódva azt reprodukálják, ami már eleve van; márpedig, ezzel szemben, a világ tele van kihívással, mert tele van változással. A kérdés tulajdonképpen az adaptív kapacitás. Ha az életforma-szabadság elismertetése politikai, akkor ki van téve a politika minden esetlegességének, a küzdelmeknek és a pusztulásnak is. Ebben az esetben a megmutatkozás nem értelmezhető pusztán csak örömként vagy az identitás kiteljesítéseként, legfeljebb abban az esetben, ha a

harc szükségességére való ráismerés örömet okozhat, vagy ha megfogalmaztak egy hősi etikát. A harc valójában keserű és pusztító, az Összessel szemben definíció szerint kisebbségben van minden Egyes.

Hogyan közelíthető meg viszont az életforma-választás szabadsága, még-hozzá politikai értelemben? A politikai nem jelent totális konfrontációt; az életforma-szabadság egyszerűen csak kihívás (legalábbis a legtöbb esetben), és politikai már akkor, amikor felbukkan a színen. Politikai azért, mert a polisz egyenlő a polgáraival, és politikai azért is, mert a politikai közösség ott van, ahol a polgárok vannak. A politika ott keletkezik, ahol az emberek összegyűlnek, és azt akarják, hogy ez a közös világ létezzen.

Milyen gondolkodási eszköz áll tehát még rendelkezésre ahhoz, hogy elgondolható legyen a demokratikus politikai közösség úgy, mint ami az embereket összegyűlőként és összetartozóként, de nem egy homogén és identikus közösségként ragadja meg? Pusztán csak egyetlen fogalomhoz térnek vissza, és ezt bontanám ki Butler „felfüggesztett cselekvés”-elképzeléséből is, ez pedig a *kairosz*.

A demokratikus politikai közösség mint életforma-közösség értelmezéséhez szükség van arra, hogy képesek legyünk gondolkodni olyan lehetetlenségi pontokról, amelyek megakadályozzák valamely rendszer totális lezárulását. Butler felfüggeszti a cselekvést egy ponton, miközben írása már eleve politikai. E felfüggesztés azonban időben való megállást jelent, és képesek lehetünk olyan nyitásként megérteni, ami valamely, még jelen nem lévő lehetőségre irányul. A cselekvés felfüggesztésének a megcselekvése a lehetséges horizontjának a kitágítása, ami együtt jár annak az elfogadásával, hogy e lehetőségek csak valamikor később, az időben fejthetők ki.⁴⁶⁹ Ami az írásban, és ami a határvonalon megállásban történik, az valójában az idő kifeszítése, és egy sajátos, autonóm mező létrehozása a gondolkodás számára: a *veszteglés* létrehozza a maga világát. A felfüggesztés során az ember nem lép át a politikai jelenlétebe, ám nincs is már lehorgonyozva a prepolitikai konvencionális struktúrájában sem, mint a pusztán szociálisban, a pusztán családjában és így tovább. A határ önálló életre kel, a felfüggesztés önálló világot preformál, a lehetséges ideje pedig strukturális lehetőséggé tágul.

Ez a strukturális lehetőség az, amire a rendszer lezárulását megakadályozó pontként lehet rámutatni. Itt vehető újra elő a *kairosz* fogalma, ami az a fajta idő, amely nem lassan és egyenletesen mormolva halad, hanem rendkívüli, pillanatnyi, nyitott, esetleges és előre nem látható. Részben időfogalom, de térbeli is. A homéroszi eposzokban tragikus jelentésű és a pusztulással van kap-

⁴⁶⁹ Lásd ehhez még a következőket: a feminizmus és a politikum: Herta NAGL-DOCEKAL: *Feminista filozófia. Eredmények, problémák, perspektívák* (fordította Hell Judit), Áron Kiadó, Budapest, 2006, 175, Annemarie PIEPER: *Van-e feminista etika?* (fordította Hell Judit, Szekeres Erika), Áron Kiadó, Budapest, 2004, 24–25.

csolatban: „az a *hely*, ahol a támadó megsebez.”⁴⁷⁰ Később arra a bölcsességre utal, hogy tudni kell, mi a helyes mérték.⁴⁷¹ A *kairosz* olyan időbeli és térbeli pont, ami a létezés alapvető dimenzióiban helyeződik el: élet és halál kettéválasztója, az ellentétek közötti egyensúlyozás szempontja. A retorikai *kairosz* időt jelent, a közbelépés, közbeszólás, megszólalás idejét, a megfelelő idő megragadásáét. Olyan időpillanat, amelyben jól lehet megszólalni, bár soha nem tudhatjuk, hogy ez a pillanat mikor jön el. Formálisan nem tanítható, mert fogalmilag nem lehet megragadni.⁴⁷² Éppen az a legfontosabb jellemzője, hogy nincs szabályrendszere. Radikálisan a helyzethez kötődik, nem határozható meg előre, nem lehet megmondani, hogy mikor is kell megszólalni, vagy hová kell szűrni. Azt sem lehet megmondani előre, hogy mit kell mondani, mivel az idő nyitottsága miatt sem az nem tudható, hogy mi fog történni a vitában a másik oldalán, sem azt, hogy mi fog történni a miénken.

De nem pusztán csak radikális spontaneitás. A nyilvánvalóvá válás meg fog történni, ezért a *kairosz* olyan pont, ahol a dolgok igazsága megmutatkozik, mert a különbségek láthatóvá válnak. A *kairosz* – akár hely, akár idő – olyasmi, ami a dolgokat összeköti; azokat a dolgokat, amelyek úgy váltak el egymástól, mint egymás kizáró különbségei: élet és halál, álom és ébrenlét. De jelen van ott is, ahol a dolgok pusztán elválnak különbözni, mindenekelőtt akkor, amikor az eltérő vélemények megmutatkoznak, és e megmutatkozásban artikuláltan jelennek meg. Így a *kairosz* olyasmi, ami a dolgokat elválasztja, s ezzel össze is köti azokat egymással. A dolgok nem egyszerűen csak szét vannak szórva a világban, hanem hozzátartoznak a világhoz. Bizonyos helyzetekben ez a megfelelő beszéd, más helyzetekben az; egy életforma egy adott helyen s egy adott embereknek egy adott időben megfelelő, a hely, az idő, az emberek változásával azonban nem az.⁴⁷³

A *kairosz* azonban nemcsak az esetlegesség és bizonytalanság megmutatója, és talán nem is pusztán a relativizmus egyik lehetséges kulcsfogalma. Annak a pillanatnak a megnyílása, amelyben a dolgok elágazásai lehetségessé válnak. De nem akárhogyan, hiszen ahogyan korábban látható volt, az emberek pusztán összegyűlése képes ugyan a különbségek megmutatására, de ez nem elegendő ahhoz, hogy politikai közösség jöjjön létre. A *kairosz* tehát nem egyszerűen az a pont, ami felmutatja azt, ahol az utak elválnak, hanem az a pont is, ami *összeköti* a lehetőségeket. Mivel pedig egymás pólusaiként mutatja be azokat, ezért az a kulcsfogalom, ami az összeköttetésre, a közösre mutat rá, és ezzel a pusztán összegyűlő emberekre képes politikai közösségként rámutatni.

⁴⁷⁰ SÍPIORA: „Introduction: The ancient concept of *kairos*”, 5; M. S. LANE: *Method and Politics in Plato's 'Statesman'*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1999, 132.

⁴⁷¹ Hans RÄMÖ: „An Aristotelian human time-space manifold: From chronochora to kairotopos”, *Time & Society*, Vol. 8. No. 2., 1999, 312.

⁴⁷² Lásd GUTHRIE: *The Sophists*, 272., vagy PLATÓN: *Phaidrosz* 271c–272b.

⁴⁷³ *Disszoi logoi* 2.19–20.

Ez abban a feltételrendszerben következik be, melyet az emberi világ, benne a boldogságigények, valamint az azt megvalósító életutak, következésképp életformák sokfélesége alkot. A *kairosz* olyan filozófiai *terminus technicus*, amely a *különbözés* lehetőségét az *összetartozás* lényegeként mutatja fel.

A politika, ami képes körbekeríteni mindazt, amiben a *kairosz* megjelenhet, lehetővé teszi a sokféleség megmutatkozását és jelenlétét a világban. Az itt előadott gondolatmenetnek ez az egyik lehetséges értelme.

Bibliográfia

Források

Klasszikus források

- AISZKHÜLOSZ: *Leláncolt Prométheusz* (fordította Trencsényi-Waldapfel Imre), in *Aiszkhülosz drámái*, Európa, Budapest, 1962, pp. 113–148.
- ANONYMUS IAMBlicHI (fordította Steiger Kornél), in *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*, szerk. STEIGER Kornél. Atlantisz, Budapest, 1993, pp. 97–105.
- ARISZTOTELÉSZ: „The Athenian Constitution”, in *Aristotle: The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices* (fordította H. Rackham), W. Heinemann – Harvard University Press, London – Cambridge, 1935, pp. 1–188.
- ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika* (fordította Adamik Tamás), Gondolat, Budapest, 1982.
- ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* (fordította Szabó Miklós), Európa, Budapest, 1997.
- ARISZTOTELÉSZ: *Politika* (fordította Szabó Miklós, lektorálta Horváth Henrik), Gondolat, Budapest, 1994.
- ARISZTOTELÉSZ: „Az athéni állam” (fordította Ritoók Zsigmond), in *Államéletrajzok. Aristotelés, Hérakleidés Lembos, Pseudo-Xenophón, Xenophón, Kritias, Héródész Attikos írásai a görög államokról*, szerk. NÉMETH György, Osiris, Budapest, 2003, pp. 5–56.
- ARISZTOTELÉSZ: *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, fordította, bevezetővel, jegyzetekkel és mellékletekkel ellátta G. A. Kennedy, Oxford University Press, New York – Oxford, 2007.
- ARISZTOTELÉSZ: „Az égbolt” (fordította Lautner Péter), in *Arisztotelész: Az égbolt. A világrend*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009, pp. 6–146.
- CICERO, Marcus Tullius: „A kötelességekről”. Első könyv (fordította Havas László), in *Cicero válogatott művei*, szerk. HAVAS László, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1987, pp. 289–345.
- DIOGENÉSZ LAERTIOSZ: „Protagoras”, in *Diogenes Laertius: The Lives of Eminent Philosophers, Vol. II.* (transl. R. D. Hicks) Heinemann – G. P. Putnam’s Sons, London – New York, 1925, IX.50–56, pp. 463–469.

- DISSZOI LOGOI (fordította Steiger Kornél), *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*, szerk. STEIGER Kornél, Atlantisz, Budapest, 1993, pp. 107–121.
- FREEMAN, Kathleen (ed., transl.): *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels*, *Fragmente der Vorsokratiker*, Harvard University Press, 1948.
- HÉRODOTOSZ: *A görög–perzsa háború* (fordította Muraközi Gyula), Osiris, Budapest, 1998.
- HOMÉROSZ: „Odüsszeia”, in Homérosz: *Iliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények* (fordította Devecseri Gábor), Pantheon Kiadó, Budapest, 1993, pp. 445–791.
- KAHN, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 [1979].
- NÉMETH György (szerk.): *Államéletrajzok. Aristotelés, Hérakleidés Lembos, Pseudo-Xenophón, Xenophón, Kritias, Héródés Attikos írásai a görög államokról* (fordította Ritoók Zsigmond, Németh György, Vit Olivér), Osiris, Budapest, 2003.
- PLATÓN: *Gorgiasz* (fordította Horváth Judit, Péterfy Jenő), Atlantisz, Budapest, 1998.
- PLATÓN: *Menexenosz* (fordította Kövendi Dénes), in *Platón: Ión. Menexenosz*, Atlantisz, Budapest, 2005.
- PLATÓN: *Phaidrosz* (fordította Kövendi Dénes, Simon Attila), Atlantisz, Budapest, 2005.
- PLATÓN: *Prótagorasz* (fordította Bárány István), Atlantisz, Budapest, 2007.
- PLATÓN: *Kratülosz* (fordította Szabó Miklós, átdolgozta Horváth Judit), Atlantisz, Budapest, 2008.
- PLUTARKHOSZ: „Periklész élete”, in *Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok. Első kötet* (fordította Máté Elek), Magyar Helikon, Budapest, 1978, pp. 325–369.
- PSZEUDO-ARISZTOTELÉSZ: „Melisszoszról, Xenophanésről, Gorgiaszról” (fordította Bugár István), in *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*, szerk. STEIGER Kornél, Atlantisz, Budapest, 1993, pp. 123–141.
- PSZEUDO-ARISZTOTELÉSZ: „A világrénd” (fordította Bugár M. István), in *Arisztotelész: Az égbolt. A világrénd*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009, pp. 175–208.
- PSZEUDO-XENOPHÓN: „Az athéni állam” (fordította Ritoók Zsigmond), in *Államéletrajzok. Aristotelés, Hérakleidés Lembos, Pseudo-Xenophón, Xenophón, Kritias, Héródés Attikos írásai a görög államokról*, szerk. NÉMETH György, Osiris, Budapest, 2003, pp. 119–129.
- STEIGER Kornél (szerk.): *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény* (fordította Steiger Kornél et al.), Atlantisz, Budapest, 1993.
- SZOPHOKLÉSZ: „Oidipusz király” (fordította Babits Mihály), in *Szophoklész drámái*, Európa, Budapest, 1983.

THUKÜDIDÉSZ: *A peloponnészoszi háború* (fordította Muraközy Gyula), Osiris, Budapest, 2006.

THUKÜDIDÉSZ: *The Peloponnesian War* (transl. Martin Hammond), Oxford University Press, New York, 2009.

Modern források

ALEXANDER Bernát: *A philosophia története. Ó-kor*, Kiadja Ernst Jenő, könyvomat, Kun S., Budapest, é. n. [1901–1902].

BRYCE, James: *Az Amerikai Egyesült Államok demokráciája* (fordította Braun Róbert), Dick Manó, Budapest, é. n. [1922].

FERRERO, Guglielmo: *A hatalom. A legitimitás elvei a történelemben* (fordította Járai Judit), Kairosz Kiadó, Budapest, 2001 [1941].

HAMILTON, Alexander – MADISON, James – JAY, John: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról* (fordította Balabán Péter), Európa, Budapest, 1998 [1787–1788].

KOLTAI Virgil Dr.: *Rhetorika és olvasmányok a retorikához. A legújabb miniszteri terv szerint felső kereskedelmi iskolák számára*, Az Athenaeum Irod. és Nyomdai R. Társulat Kiadása, Budapest, 1901.

Közhasznú ismeretek tára. A Conversations-Lexicon szerint Magyarországra alkalmaztatva, 11. kötet, Könyvtáros Wigand Otto, Buda, 1834.

MOLNÁR Attila Károly: „Felelőtlen demokrácia”, *Politikatudományi Szemle*, 20. évf. 4. szám, 2011, pp. 43–58.

SZABÓ Lőrinc: „Kortársak”, *Nyugat*, 1932, 3. szám. Online: Országos Széchényi Könyvtár honlapja (elérés: 2011. július).

WARGA János: *A bölcsészettan történetének alapvonalai*, Heckenast Gusztáv, Pest, 1866.

WEBER, Max: „A politika mint hivatás” (fordította Wessely Anna), in Max Weber: *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998 [1919], pp. 156–209.

WEBER, Max: „A szociológiai és közgazdasági tudományok »értékmentességének« értelme” (fordította Erdélyi Ágnes), in Max Weber: *Tanulmányok*, Osiris, Budapest, 1998 [1917], pp. 70–126.

Hivatkozott irodalom

ANKERSMIT, F. R.: *Political Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2002.

ARENDT, Hannah: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago – London, 1998.

ARENDT, Hannah: *A sivatag és az oázisok* (fordította Mesés Péter, Pató Attila), Gond – Palatinus, Budapest, 2002.

- BAILEY, D. T. J.: „Excavating *Dissoi Logoi* 4”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXXV.*, ed. Brad INWOOD, 2008, pp. 249–264.
- BALÁZS Zoltán: *A politikai közösség*, Osiris, Budapest, 2003.
- BALÁZS Zoltán: „Political theory in Hungary after the regime change”, *International Political Anthropology*, Vol. 7. No. 1. 2014, URL=http://real.mtak.hu/21829/1/2014_1_3_Balazs.pdf, letöltés: 2015. március.
- BALOT, Ryan K. (ed.): *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Wiley – Blackwell, Malden, 2009.
- BÁRÁNY István: „Szofisták Athénban: Egy angol liberális látomása (George Grote, *A History of Greece*)”, *Ókor*, 5. évf. 1. szám, 2006, pp. 44–49.
- BÁRÁNY István: „Utószó”, in Platón: *Prótagorasz*, Atlantisz, Budapest, 2007, pp. 107–168.
- BARTHES, Roland: „A régi retorika. Emlékeztető” (fordította Szigeti Csaba), in *Az irodalom elméletei III.*, szerk. THOMKA Beáta, Jelenkor, Pécs, 1997, 69–178.
- BARTHES, Roland: *Beszédtöredékek a szerelemről* (fordította Albert Sándor), Atlantisz, Budapest, 1997.
- BARTHES, Roland: *Camera Lucida* (fordította Richard Howard), Vintage, London, 2000.
- BEISTEGUI, Miguel De: „Questioning politics, or beyond power”, *European Journal of Political Theory*, Vol. 6. No. 1., 2007, pp. 87–103.
- BENCE György: „A politikum sajátossága”, in Bence György: *Politikai-filozófiai tanulmányok 1990–2006*, L’Harmattan, Budapest, 2007, pp. 13–25.
- BONS, Jeoren A. E.: „Gorgias the sophist and early rhetoric”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian WORTHINGTON, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, pp. 37–46.
- BORCHERT, Jens: „Political professionalism and representative democracy: Common history, irresolvable linkage and inherent tensions”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, pp. 267–283.
- BRAUN, Lucien: *A filozófiatörténet története* (fordította Steiger Kornél), Holnap, Budapest, 2001.
- BRUNNER, Otto – KONZE, Werner – KOSELLECK, Reinhart (szerk.): *A demokrácia* (fordította Telegdi Csetri Áron, Balogh Brigitta), Józsefvég, Budapest, 1999.
- BUCHSTEIN, Hubertus – JÖRKE, Dirk: „Redescribing democracy”, *Redescriptions*, Vol. 11., 2007, pp. 178–200.
- BULTMANN, Rudolf: *Történelem és eszkatológia* (fordította Bánki Dezső), Atlantisz, Budapest, 1994.
- BURKE, Kenneth: „Retorikai identifikáció és retorikai cselekvés” (fordította Kiss Balázs), in *Szövegváltozatok a politikára. Nyelv, szimbólum, retorika, dis-*

- kurzus, szerk. SZABÓ Márton, KISS Balázs, BODA Zsolt, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, Budapest, 2000, pp. 357–384.
- BUTLER, Judith: *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása* (fordította Berán Eszter, Vándor Judit), Balassi, Budapest, 2007.
- CANNING, Joseph: *A középkori politikai gondolkodás története* (fordította Nemerényi Előd), Osiris, Budapest, 2002.
- CARTER, Michael: „*Stasis and kairos: The principles of social construction in classical rhetoric*”, *Rhetoric Review*, Vol. 7. No. 1., 1988, pp. 97–112.
- CARTLEDGE, Paul: „Democracy, origins of: Contribution to a debate”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley, 2007, pp. 155–169.
- CARTLEDGE, Paul: *Ancient Greek Political Thought in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2009.
- CHANCE, Thomas H.: *Plato's Euthydemus: Analysis of What is and is Not Philosophy*. University of California Press, Berkeley, 1992.
- COLE, Andrew Thomas Jr.: „The Anonymus Iamblichi and his place in Greek political theory”, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 65., 1961, pp. 127–163.
- CURD, Patricia (ed.): *A Presocratic Reader: Selected Fragments and Testimonia* (transl. Patricia Curd, Richard D. McKirahan), Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2011.
- Cs. KISS Lajos: „Egy keresztény Epimétheusz”, in Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*, fordította, szerkesztette és az utószót írta: Cs. KISS Lajos, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, pp. 241–286.
- DERRIDA, Jacques: „Khóra”, in Jacques Derrida: *Esszé a névről* (fordította Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán), Jelenkor, Pécs, 1995, pp. 107–157.
- DEVEAUX, Monique: „Agonism and pluralism”, *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25, No. 4., 1999, pp. 1–22.
- DODDS, E. R.: *A görögség és az irracionális* (fordította Hajdu Péter), Gond-Palatinus, Budapest, 2002.
- DOUGHERTY, Carol: *Prometheus*, Routledge, London – New York, 2006.
- DRYZEK, John S.: „Democratic political theory”, in *Handbook of Political Theory*, eds. Gerard F. GAUS – Chandran KUKATHAS, Sage Publications, London, 2004, pp. 143–154.
- DUNN, Francis M.: „Protagoras and the parts of time”, *Hermes*, Bd. 129., H. 4. 2001, pp. 547–550.
- EIRE, López A.: „Rhetoric and language”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian WORTHINGTON, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, pp. 336–349.
- ENYEDI Zsolt – KÖRÖSÉNYI András: *Pártok és pártrendszerek*, Osiris, Budapest, 2001.

- EUBEN, J. Peter: „Introduction”, in *Greek Tragedy and Political Theory*, ed. J. Peter EUBEN, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1986, pp. 1–42.
- EUBEN, J. Peter: *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
- FARRAR, Cynthia: „Az ókori görög államelmélet – Válasz a demokráciára” (fordította Simó György), in *Demokrácia: Befejezetlen utazás Kr. e. 508 – Kr. u. 1993*, szerk. John DUNN, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995, pp. 37–71.
- FONTANA, Biancamaria: „A demokrácia és a francia forradalom” (fordította Simó György), in *Demokrácia: Befejezetlen utazás Kr. e. 508 – Kr. u. 1993*, szerk. John DUNN, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995, pp. 165–189.
- FORSDYKE, Sara: *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2005.
- FOSSEN, Thomas: „Agonistic critiques of liberalism: Perfection and emancipation”, *Contemporary Political Theory*, Vol. 7., 2008, pp. 376–394.
- GAGARIN, Michael: „Probability and persuasion: Plato and early Greek rhetoric”, in *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, ed. Ian Worthington, Routledge, London – New York, 1994, pp. 46–68.
- GAGARIN, Michael: *Antiphon the Athenian: Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin, 2002.
- GEHRKE, Hans-Joachim: „The figure of Solon in *Athénaíon Politeia*”, in *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, eds. Josine H. BLOK, André P. M. H. LARDINOIS, Brill, Leiden – Boston, 2006, pp. 276–289.
- GERA, Deborah Levin: „Two thought experiments in the *Dissoi Logoi*.” *American Journal of Philology*, Vol. 121. No. 1., 2000, pp. 21–45.
- GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- GYULAI Attila: „Kiindulópontok Paul de Man politikaelméletéhez”, *Századvég*, 54. szám, 2009, pp. 81–99.
- HAHN, David E.: „The mixed constitution in Greek thought”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. Balot, Wiley – Blackwell, Oxford – Malden, 2009, pp. 178–198.
- HAMMER, Dean: „Plebiscitary politics in archaic Greece”, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 54., H. 2., 2005, pp. 107–131.
- HAMMER, Dean: „What is politics in the ancient world?”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, pp. 20–36.
- HANSEN, Mogens Herman – NIELSEN, Thomas Heine (eds.): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis (An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Center for the Danish National Research Foundation)*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004.

- HANSEN, Mogens Herman: „Introduction”, in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. Mogens Herman HANSEN – Thomas Heine NIELSEN, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004, pp. 1–153.
- HANSEN, Mogens Herman: *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford University Press, New York, 2006.
- HANSEN, Mogens Herman: „Direct democracy, ancient and modern”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN – Tuija PULKKINEN – José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, pp. 37–54.
- HANSEN, Mogens Herman: „Thukydides’ description of democracy (2.37.1) and the EU-convention of 2003” *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 48., 2008, pp. 15–26.
- HANSEN, Mogens Herman: „Democratic freedom and the concept of freedom in Plato and Aristotle”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 50. 2010, pp. 1–27.
- HANSEN, Mogens Herman: „The concepts of *demos*, *ekklesia*, and *dikasterion* in classical Athens”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 50., 2010, pp. 499–536.
- HARDWICK, Lorna: „Philomel and Pericles: Silence in the Funeral Speech”, *Greece & Rome*, Vol. 40. No. 2., 1993, pp. 147–162.
- HEGYI Dolores: *Az iónok Kisázsiában*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.
- HEIDEGGER, Martin: „The polis, the pole of the presence of beings as determined out of *alétheia*”, in Martin Heidegger: *Parmenides* (transl. André Schuwer, Richard Rojcevicz), Indiana University Press, Bloomington, 1992, pp. 88–91.
- HEIDEGGER, Martin: „A *phüszisz* lényegéről és fogalmáról” (fordította Vajda Károly), in Martin Heidegger: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, pp. 225–282.
- HEIDEGGER, Martin: „Az alap lényegéről” (fordította Ábrahám Zoltán), in Martin Heidegger: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, pp. 124–172.
- HEIDEGGER, Martin: „A műalkotás eredete” (fordította Bacsó Béla), in Martin Heidegger: *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006, pp. 9–69.
- HEIDEGGER, Martin: „A világgép kora” (fordította Pálfalusi Zsolt), in Martin Heidegger: *Rejtektutak*, Osiris, Budapest, 2006, pp. 70–102.
- HEIDEL, William Arthur: „*Peri physeós*: A study of the conception of nature among the pre-Socratics”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 45. No. 4., 1910, pp. 79–133.
- HENRY, Madeleine M.: *Prisoner of History: Aspasia of Miletus and her Biographical Tradition*, Oxford University Press, New York – Oxford, 1995.
- HERRICK, James A.: *The History and Theory of Rhetoric. An Introduction*, Allyn and Beacon, Boston, 1990.
- HORNBLOWER, Simon: „A demokratikus intézmények létrehozása és fejlődése az ókori Görögországban” (fordította Simó György), in *Demokrácia: Befeje-*

- zetlen utazás Kr. e. 508 – Kr. u. 1993, szerk. John DUNN, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995, pp. 13–36.
- HORNBLOWER, Simon: *A Commentary on Thucydides Vol. I. (Books I–III)*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2003.
- HORVÁTH Szilvia: „A klasszikus politikai közösség értelmezése. Logosz és pluralitás”, in *Eszme és történet. A Molnár Tamás Kutató Központ tanulmánykötete*, szerk. EKERT Mária, MOLNÁR Attila Károly, Nemzeti Közszolgálati Egyetem – Molnár Tamás Kutató Központ, Budapest, 2014, pp. 204–222.
- HUBBARD, Thomas K.: „Attic comedy and the development of theoretical rhetoric”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian Worthington, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, pp. 490–508.
- HUFFMAN, Carl: „Alcmeon of Croton”, in *Encyclopedia of Philosophy. 1.*, ed. Donald M. Borchert, Thomson – Gale, Detroit, 2006, pp. 104–105.
- HUSSEY, Edward: „Ionian inquiries: On understanding of the Presocratic beginnings of science”, in *The Greek World*, ed. Anton POWELL, Routledge, London – New York, 2003, pp. 530–549.
- KAHN, Charles H.: *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*, Hackett Publishing, Indianapolis – Cambridge, 2001.
- KAHN, Charles H.: *Essays on Being*, Oxford University Press, New York, 2009.
- KERFERD, G. B.: „The first Greek sophists” *Classical Review*, Vol. 64. No. 1., 1950, pp. 8–10.
- KERFERD, G. B.: „The future direction of sophistic studies”, in *The Sophists and their Legacy*, ed. G. B. Kerferd, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1981, pp. 1–6.
- KERFERD, G. B.: *A szofista mozgalom* (fordította Molnár Gábor), Osiris, Budapest, 2003.
- KERFERD, G. B.: „Hen/Polla”, in *The Encyclopedia of Philosophy. 4.*, ed. Donald M. BORCHERT, Thomson – Gale, Detroit, 2006, p. 312.
- KIRK, G. S. – RAVEN, J. E.: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, London – New York, 1971 [1957].
- KIRK, G. S.: *A mítosz* (fordította Steiger Kornél), Holnap Kiadó, Budapest, 1995.
- KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *A preszókratikus filozófusok* (fordította Csiszter Kálmán, Steiger Kornél, a görög szövegeket gondozta Karsai Gábor), Atlantisz, Budapest, 1998.
- KISS Balázs: „Érzelmek és politikatudomány”, *Politikatudományi Szemle*, 22. évf., 3. szám, 2013, pp. 7–28.
- KOSELLECK, Reinhart et al.: „A francia forradalom kora”, in *A demokrácia* (fordította Telegdi Csetri Áron, Balogh Brigitta), szerk. Otto BRUNNER, Werner KONZE, Reinhart KOSELLECK, Jószöveg, Budapest, 1999, pp. 61–85.

- KOSELLECK, Reinhart: „A kora újkor elmúlt jövője” (fordította Hidas Zoltán), in Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest, 2003, pp. 17–40.
- KOSELLECK, Reinhart: „Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája” (fordította Szabó Márton), in Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest, 2003, pp. 241–298.
- KÖRÖSÉNYI András: *Vezér és demokrácia. Politikaelméleti tanulmányok*, L’Harmattan, Budapest, 2005.
- LANE, M. S.: *Method and Politics in Plato’s ‘Statesman’*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1999.
- LEVI, Adolfo: „On »Twofold Arguments«”, *American Journal of Philology*, Vol. 61. No. 3., 1940, pp. 292–306.
- LEVI, Adolfo: „The ethical and social thought of Protagoras”, *Mind*, Vol. 49. No. 195., 1940, pp. 284–302.
- LIDDEL, Peter: „Democracy ancient and modern”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, pp. 133–148.
- LORAUX, Nicole: *The Divided City. On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, Zone Books, New York, 2002.
- MACIEL, Maria Esther: „The unclassifiable”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 23. No. 2–3., 2006, pp. 47–50.
- MAIER, Charles S.: „A demokrácia sorsa a francia forradalom után” (fordította Simó György), in *Demokrácia: Befejezetlen utazás Kr. e. 508 – Kr. u. 1993*, szerk. John DUNN, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995, pp. 191–236.
- MAIER, Hans: „A demokrácia mint a történelmi mozgás mutatója”, in *A demokrácia* (fordította Telegdi Csetri Áron, Balogh Brigitta), szerk. Otto BRUNNER, Werner KONZE, Reinhart KOSELLECK, Józsoveg, Budapest, 1999, pp. 87–107.
- MANIN, Bernard: *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- MC EWEN, Indra Kagi: *Socrates’ Ancestor. An Essay on Architectural Beginnings*, The MIT Press, Cambridge, MA – London, UK, 1993.
- MEIER, Christian: „Bevezetés: Ókori alapok”, in *A demokrácia* (fordította Telegdi Csetri Áron, Balogh Brigitta), szerk. Otto BRUNNER, Werner KONZE, Reinhart KOSELLECK, Józsoveg, Budapest, 1999, pp. 7–32.
- MILLER, Carolyn R.: „The polis as rhetorical community” *Rhetorica*, Vol. 9, No. 3, 1993, pp. 211–240.
- MOUFFE, Chantal: „Carl Schmitt on the paradox of liberal democracy”, in *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. Chantal MOUFFE, Verso, London – New York, 1999, pp. 38–53.
- MOUFFE, Chantal: *The Paradox of Democracy*, Verso, London – New York, 2000.
- MOUFFE, Chantal: *On the Political*, Routledge, London – New York, 2005.

- MOUFFE, Chantal: „A politika és a politikai” (fordította Horváth Szilvia), *Századvég*, 60. szám, 2011, pp. 25–47.
- NAGL-DOCEKAL, Herta: *Feminista filozófia. Eredmények, problémák, perspektívák* (fordította Hell Judit), Áron Kiadó, Budapest, 2006.
- NAILS, Debra: *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett Publishing, Indianapolis – Cambridge, 2002.
- NÉMETH György: „Küzdelem a hatalomért”, in Németh György: *A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok*, Atlantisz, Budapest, 1996, pp. 137–149.
- NÉMETH György: „A zsarnokok utópiája”, in Németh György: *A zsarnokok utópiája. Antik tanulmányok*, Atlantisz, Budapest, 1996, pp. 173–212.
- NIETZSCHE, Friedrich: „A filozófia a görögök tragikus korszakában” (fordította Molnár Anna), in Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, szerk. TATÁR György, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1998, pp. 51–148.
- NIETZSCHE, Friedrich: „A homéroszi versengés” (fordította Molnár Anna), in Friedrich Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*, szerk. TATÁR György, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988, pp. 37–49.
- NORVAL, Aletta J.: „The politics of homecoming? Contending identities in contemporary South Africa or identité à venir”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 1. No. 3., 1996, pp. 157–170.
- NORVAL, Aletta J.: „Trajectories of future research in discourse theory”, in *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change*, eds. David HOWARTH, Aletta J. NORVAL, Yannis STAVRAKAKIS, Manchester University Press, Manchester – New York, 2000, pp. 219–236.
- NORVAL, Aletta J.: „Hegemony after deconstruction: The consequences of undecidability”, *Journal of Political Ideologies*, Vol. 9. No. 2., 2004, pp. 139–157.
- OBER, Josiah: *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- OBER, Josiah: *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1998.
- OBER, Josiah: „»I Besieged That Man.« Democracy’s revolutionary start”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, pp. 83–104.
- OBER, Josiah: *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2008.
- OBER, Josiah: „The original meaning of democracy: Capacity to do things, not majority rule”, *Constellations*, Vol. 15. No. 1., 2008, pp. 3–9.
- OLAY Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, L’Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2008.
- OSBORNE, Catherine: *Presocratic Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004.

- PALONEN, Kari – PULKKINEN, Tuija – ROSALES, José María (eds): *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008.
- PALONEN, Kari: „Introduction. From policy and polity to politicking and politicization”, in *Reading the Political. Exploring the Margins of Politics*, eds. Kari PALONEN, Tuja PARVIKKO, The Finnish Political Science Association, Helsinki, 1993, pp. 6–16.
- PALONEN, Kari: „Max Weber’s reconceptualization of freedom”, *Political Theory*, Vol. 27. No. 4., 1999, pp. 523–544.
- PALONEN, Kari: *Two Concepts of Politics, Two Histories of a Concept?* ECPR Joint Sessions of Workshops, Copenhagen, 2000 (Kézirat, URL=<http://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/6378978e-4fd7-46a0-86a3-8fe9f657ac29.pdf>. Letöltés: 2015. május.)
- PALONEN, Kari: „Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate”, *European Political Science*, No. 6., 2007, pp. 69–78.
- PALONEN, Kari: „Political times and the rhetoric of democratization”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, pp. 151–165.
- PALONEN, Kari: *Küzdelem az idővel. A cselekvő politika fogalomtörténete* (fordította Vincze Hanna Orsolya), L’Harmattan, Budapest, 2009.
- PIEPER, Annemarie: *Van-e feminista etika?* (fordította Hell Judit, Szekeres Erika), Áron Kiadó, Budapest, 2004.
- PIOVAN, Dino: „Criticism ancient and modern: Observations on the critical tradition of Athenian democracy”, *Polis*, Vol. 25, No. 2, 2008, pp. 305–329.
- PITKIN, Hanna Fenichel: *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1967.
- PULKKINEN, Tuija: „The gendered ‘subjects’ of political representation”, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, pp. 119–133.
- RAAFLAUB, Kurt A. – WALLACE, Robert W.: „»People’s Power« and egalitarian trends in archaic Greece”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, pp. 22–48.
- RAAFLAUB, Kurt A.: „Introduction”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, pp. 1–21.
- RAAFLAUB, Kurt A.: „The breakthrough of démokratia in mid-fifth-century Athens”, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins*

- of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, pp. 105–154.
- RÄMÖ, Hans: „An Aristotelian human time-space manifold: From chronochora to kairotopos”, *Time & Society*, Vol. 8. No. 2., 1999, pp. 309–328.
- REIMANN, Hans Leo: „Hagyomány és recepció a középkorban”, in *A demokrácia* (fordította Telegdi Csetri Áron, Balogh Brigitta), szerk. Otto BRUNNER, Werner KONZE, Reinhart KOSELLECK, Józsoveg, Budapest, 1999, pp. 33–41.
- RHODES, P. J.: „Democracy and empire”, in *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, ed. L. J. SAMMONS, Cambridge University Press, New York, 2007, pp. 24–45.
- RHODES, P. J.: „Civic ideology and citizenship”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, pp. 57–69.
- RICOEUR, Paul: *Oneself as Another* (transl. Kathleen Blamey), The University of Chicago Press, Chicago – London, 1992.
- RICOEUR, Paul: *Az élő metafora* (fordította Földes Györgyi), Osiris Kiadó, Budapest, 2006.
- RITÓÓK Zsigmond: „A személyiség megszólalása”, in Németh György et al.: *Görög művelődéstörténet*, Osiris, Budapest, 2006, pp. 95–109.
- RITTER, Joachim: „A szellemtudományok feladata a modern társadalomban”, in Joachim Ritter: *Szubszektivitás. Válogatott tanulmányok* (fordította Papp Zoltán), Atlantisz, Budapest, 2007, pp. 81–111.
- ROBINSON, Thomas M.: „Methodology in the reading of Heraclitus”, in Thomas M. Robinson: *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 21–31.
- ROMILLY, Jacqueline de: *The Great Sophists in Periclean Athens* (transl. Janet Lloyd), Oxford University Press, Oxford – New York, 2002 [1992].
- ROOCHNIK, David: „Teaching virtue: The Contrasting Arguments (*Dissoi Logoi*) of Antiquity”, *Journal of Education*, Vol. 179. No. 1., 1997, pp. 1–13.
- RORTY, Richard: „A response to Laclau”, in *Deconstruction and Pragmatism. Simon Critchely, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, and Richard Rorty*, ed. Chantal MOUFFE, Routledge, London – New York, 1996, pp. 69–76.
- RUBINSTEIN, Lane: „Ionia”, in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, eds. Mogens Herman HANSEN, Thomas Heine NIELSEN, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004, pp. 1053–1107.
- RUSHING, Sara: „Preparing for politics: Judith Butler’s ethical dispositions”, *Contemporary Political Theory*, Vol. 9. No. 3., 2010, pp. 284–303.
- SANDEL, Michael: „A procedurális köztársaság és a »tehermentes én«” (fordította Babarczy Eszter), in *Modern politikai filozófia*, szerk. HUORANSZKI Ferenc, Osiris, Budapest, 1998, pp. 161–173.
- SAXONHOUSE, Arlene W.: *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2006.

- SAXONHOUSE, Arlene W.: „Freedom, tyranny, and the political man: Plato’s *Republic* and *Gorgias*, a study in contrasts”, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, pp. 353–366.
- SAXONHOUSE, Arlene W.: „The Socratic narrative: A democratic reading of Plato’s dialogues”, *Political Theory*, Vol. 37. No. 6., 2009, pp. 728–753.
- SCHLETT István: *A szociáldemokrácia és a magyar társadalom 1914-ig*, Gondolat, Budapest, 1982.
- SCHLETT István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon, I. kötet: A kezdetektől a polgári átalakulásig*, Rejtjel, Budapest, 2004.
- SCHLETT István: „Az erkölcs mint politikai probléma”, in Schlett István – G. Fodor Gábor: *Lú-e vagy szobor? Tanulmányok tudományról, politikáról, politikatudományról*, Századvég, Budapest, 2006, pp. 395–422.
- SCHLETT István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon II*, Századvég, Budapest, 2010.
- SCHMITT, Carl: „A politikai fogalma”, in Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok* (fordította, szerkesztette és az utószót írta Cs. Kiss Lajos), Osiris – Pallas – Attraktor, Budapest, 2002, pp. 5–102.
- SCHMITT-PANTEL, Pauline: „Collective activities and the political in the Greek city” (transl. Lucia Nixon), in *The Greek City: From Homer to Alexander*, eds. Oswyn MURRAY, Simon PRICE, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 199–213.
- SCHWAB, George: „*Enemy* vagy *foe*: A modern politika konfliktusa” (fordította Szabó Márton), in *Az ellenség neve*, szerk. SZABÓ Márton, Józsoveg, Budapest, 1998, pp. 39–55.
- SCHWARTZ, Joel D.: „Human action and political action in *Oedipus Tyrannos*”, in *Greek Tragedy and Political Theory*, ed. J. Peter EUBEN, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1986, pp. 183–209.
- SIPIORA, Phillip: „Introduction: The ancient concept of *kairos*”, in *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*, eds. Phillip SIPIORA, James S. BAUMLIN, State University of New York Press, Albany, NY, 2002, pp. 1–22.
- SKULTETY, Steven C.: „Delimiting Aristotle’s conception of *stasis* in the *Politics*”, *Phronesis*, Vol. 54., 2009, pp. 346–370.
- SPIVEY, Nigel – SQUIRE, Michael: *Az antik világ panorámája* (fordította Révy Katalin, Tomori Gábor, szakmailag ellenőrizte Németh György), Officina ’96, Budapest, 2005.
- SPIVEY, Nigel: *Understanding Greek Sculpture: Ancient Meanings, Modern Readings*, Thames and Hudson, London, 1996.
- SPRAGUE, Rosamond Kent (ed.): *The Older Sophists*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge, 2001.

- STEIGER Kornél: „Utószó”, *A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény*, szerk. STEIGER Kornél, Atlantisz, Budapest, 1993, pp. 163–180.
- STEIGER Kornél: „Utószó”, in Platón: *Gorgiasz*, Atlantisz, Budapest, 1998, pp. 149–155.
- STEIGER Kornél: „Utószó (Menexenosz)”, in Platón: *Ión. Menexenosz*, Atlantisz, Budapest, 2005, pp. 77–98.
- STEIGER Kornél: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, Gondolat Kiadó, Budapest, 2010.
- SVENBRO, Jesper: „Az archaikus és a klasszikus Görögország: A csöndes olvasás feltalálása”, in *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*, szerk. Guglielmo CAVALLO, Roger CHARTIER, Balassi Kiadó, Budapest, 2000, pp. 44–70.
- SZABÓ Árpád: *Perikles kora*, Franklin Társulat – Parthenon, Budapest, 1942.
- SZABÓ Katalin: *Kommunikáció felsőfokon. Hogyan írjunk, hogy megértsenek? Hogyan beszéljünk, hogy meghallgassanak? Hogyan levelezzünk, hogy válaszoljanak?*, Kosuth Kiadó, Budapest, 2001.
- SZABÓ Márton – KISS Balázs – BODA Zsolt (szerk.): *Szövegváltozatok a politikára: Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*, Nemzeti Tankönyvkiadó – Universitas, Budapest, 2000.
- SZABÓ Márton: *Politikai tudásemlekek. Szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diskurzív értelmezések a politikáról*, Universitas – Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1998.
- SZABÓ Márton: *A diskurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*, L’Harmattan, Budapest, 2003.
- SZABÓ Márton: „Politika versus politikai. Carl Schmitt »das Politische« fogalma”, in Szabó Márton: *A diskurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*, L’Harmattan, Budapest, 2003, pp. 71–85.
- SZABÓ Márton: „Vázlat a politika diskurzív értelmezéséről”, in Szabó Márton: *A diskurzív politikatudomány alapjai. Elméletek és elemzések*, L’Harmattan, Budapest, 2003, pp. 142–166.
- SZABÓ Márton: *Politikai idegen. A politika diskurzív szereplőinek elméleti értelmezése*, Budapest, L’Harmattan, 2006.
- SZABÓ Márton: *Politikai episztemológia*, L’Harmattan, Budapest, 2011.
- SZABÓ Miklós: „Az antik görög és római politikai filozófia”, in *Államelmélet. A mérsékelt állam eszméje és elemei I. Elmélettörténet*, szerk. BÓDIG Mátyás, GYÖRFI Tamás, Bíbor Kiadó, Miskolc, 2002, pp. 33–62.
- SZLEZÁK, Thomas A.: *Hogyan olvassunk Platón?* (fordította Lautner Péter), Atlantisz, Budapest, 2000.
- SZÜCS Zoltán Gábor: *Az antalli pillanat. A nemzeti történelem szerepe a magyar politikai diskurzusban, 1989–1993*, L’Harmattan, Budapest, 2010.
- TAKÁCS Péter – KÖNCZÖL Miklós: „Eszmény és valóság a politikában. Az ókori görög állambölcselet vázolata”, in *Államelmélet I.*, szerk. TAKÁCS Péter, Szent István Társulat, Budapest, 2007, pp. 14–52.

- TATUM, Jeffrey W.: „Roman democracy?“, in *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, ed. Ryan K. BALOT, Wiley – Blackwell, Malden, 2009, pp. 214–227.
- TAYLOR, Martha: *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*, 2010, Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- TILLY, Charles: *Stories, Identities, and Political Change*, Rowman and Littlefield, Oxford, UK, 2002.
- TIMMERMAN, David M. – SCHIAPPA, Edward: *Classical Greek Rhetorical Theory and the Disciplining of Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- TORFING, Jacob: *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and i ek*, Blackwell, Oxford, 1999.
- TROTT, Adriel M.: *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge University Press, New York, 2014.
- VERNANT, Jean-Pierre: *Myth and Thought among the Greeks*, Zone Books, New York, 2006.
- VERSENYI, Laszlo: „Protagoras’ man-measure fragment“, *American Journal of Philology*, Vol. 83. No. 2., 1962, pp. 178–184.
- VIDAL-NAQUET, Pierre: *The Black Hunter* (transl. Andrew Szegedy-Maszák), Johns Hopkins University Press, Baltimore – London, 1986.
- VINCENT, Andrew: *The Nature of Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2004.
- VLASTOS, Gregory: „Equality and justice in early Greek cosmologies“, *Classical Philology*, Vol. 42. No. 3., 1947, pp. 156–178.
- VLASTOS, Gregory: „Isonomia“, *American Journal of Philology*, Vol. 74. No. 4., 1953, pp. 337–366.
- WALLACE, Robert W.: „Revolution and a new order in Solonian Athens and archaic Greece“, in Kurt A. RAAFLAUB, Josiah OBER, Robert WALLACE et al.: *Origins of Democracy in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 2007, pp. 49–82.
- WIESNER, Claudia: „Women’s partial citizenship: Cleavages and conflicts concerning women’s citizenship in theory and practice“, in *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*, eds. Kari PALONEN, Tuija PULKKINEN, José María ROSALES, Ashgate, Farnham – Burlington, 2008, pp. 235–249.
- WINCH, Peter: *Dimensions of Expertise. A Conceptual Exploration of Vocational Knowledge*, Continuum, London – New York, 2010.
- WOLIN, Sheldon S.: „Democracy: Electoral and Athenian“, *PS: Political Science and Politics*, Vol. 26. No. 3., 1993, pp. 475–477.
- WOODRUFF, Paul: „Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias“, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 290–310.

- WOODRUFF, Paul: *The First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2005.
- WORTHINGTON, Ian (szerk.): *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell, Oxford – Malden, 2007.
- YUNIS, Harvey: „Plato’s rhetoric”, in *A Companion to Greek Rhetoric*, ed. Ian WORTHINGTON, Blackwell, Oxford – Malden, 2007, pp. 75–89.