

HANNAH ARENDT PLATÓNRÓL ÉS A POLITIKAI FILOZÓFIA HAGYOMÁNYÁRÓL

Balogh László Levente

(Debreceni Egyetem, BTK Politikatudományi Tanszék)

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

ÖSSZEFOGLALÓ

A II. világháború után a liberális demokráciák történelmi összeomlása és a totalitárius rendszerek felemelkedése miatt új utakat és fogalmakat kellett keresni a politika értelmének újragondolásához. Az új jelenségeket már nem lehetett megragadni és leírni a hagyomány kategóriáival, ez azonban nem jelentette azt, hogy le lehetne mondani annak tanulmányozásáról. Az újragondolásnak számos irányzata volt, amelyek közül az egyik legmarkánsabb és legnagyobb hatású az, amelyet az egykori német emigránsok fémjeleztek. Gondolkodásukat alapvetően meghatározta, hogy a totalitárius rendszereket – legalábbis részben – a modern politikai filozófia következményének tekintették, ezért a politikáról való gondolkodás eredendőbb, antik gyökereihez tértek vissza. Hannah Arendtet általában neoarisztotelianus gondolkodónak tekintik, de gondolkodásában Platón, még ha negatív értelemben is, de legalább olyan fontos szerepet játszott. Arendt Platón gondolkodásában vélte felfedezni azoknak a jelenségeknek az eredetét, amelyek a filozófiát a polisszal és a politikával szemben ellenségessé tették, és ezzel annak egész hagyományát meghatározták.

Kulcsszavak: Hannah Arendt ■ Platón ■ hagyomány ■ politika
és filozófia ■ igazság és vélemény

A NEOKLASSZIKUS POLITIKAI FILOZÓFIA A XX. SZÁZADBAN

A II. világháború után rendkívüli mértékben megélnékvált a politikai filozófia iránti érdeklődés, ami elsősorban arra vezethető vissza, hogy a két világháború között a liberális demokráciák történelmi összeomlása, illetve a totalitárius rendszerek felemelkedése majd bukása után új utakat és fogalmakat kellett keresni a politika mibenlétének újragondolásához. Világossá vált, hogy az újonnan tapasztalt jelenségeket már nem lehet egy az egyben a hagyomány kategóriáival megragadni és leírni, ez azonban nem jelentette azt, hogy le lehet mondani a hagyomány tanulmányozásáról, még ha az el is vesztette a

jelen feletti hatalmát, és már nem anticipálta a jövőt. Az újragondolásnak számos iránya és irányzata volt, de az egyik legmarkánsabb és legnagyobb hatású az, amelyet az egykori német emigránsok – Eric Voegelin, Leo Strauss és Hannah Arendt – fémjeleztek. Gondolkodásukat alapvetően meghatározta a totalitarizmus közvetlen tapasztalata, valamint az, hogy a totalitárius rendszereket – legalábbis részben – a modern politikai filozófia következményének tekintették. Mindez a szemükben szükségessé tette, hogy a politikáról való gondolkodás más, eredendőbb gyökereihez térjenek vissza. Az ókori klasszikus szerzőkhöz való visszanyúlás révén azonban nem csak a filozófiát akarták megújítani, hanem a politikáról való gondolkodást is egészen új alapokra akarták helyezni. Elsősorban ez az igény vezetett a klasszikus görög politikai filozófia – különösen Platón és Arisztotelész – újrafelfedezéséhez, amit Henning Ottmann nyomán nevezhetünk „neoklasszikus” politikai gondolkodásnak (Ottmann, 2005). Ugyanakkor nagy különbség van abban a tekintetben az egyes gondolkodók között, hogy melyik politikai gondolkodó, melyik gondolatához, illetve melyik általa fémjelzett hagyományhoz térnek vissza. A közöttük való különbségek nem elsősorban abból adódnak, hogy Platónhoz vagy Arisztotelészhez kapcsolódnak, hanem, hogy ebből milyen következtetéseket vonnak le a modernitás egészéhez és különösen saját korukhoz való viszonyuk tekintetében. Henning Ottmann szerint az ’új-platonisták’ (Leo Strauss, Eric Voegelin) a modernitás kritikusai vagy egyenesen elutasítói, akik bizonyos tekintetben lehetségesnek és szükségesnek tartják az azt megelőző korhoz való visszatérést, míg az ’új-arisztotelianusok’ (Hannah Arendt) modernitáshoz való viszonya sokkal ellentmondásosabb és árnyaltabb, mivel a hagyományban olyan végleges törést látnak, amit semmilyen módon nem lehet meghaladni (Ottmann, 2005: 21–25.). Ezt a megkülönböztetést, még ha megvilágító erejű is, nem érdemes azonban abszolutizálni, mert az egyes szerzők közötti hasonlóságok és különbségek nem egyszerűen ennek mentén válnak láthatóvá.

A fentebb említett gondolkodók ideológiailag többnyire nehezen besorolhatók, ami a szellemi függetlenségen túl gondolkodásuk eredetiségére utal. Magabiztosan tájékozódtak a politikai filozófia történetében, miközben radikálisan meg akarták újítani a politikáról való gondolkodást. Az el nem hanyagolható különbségek ellenére valamennyi neoklasszikus gondolkodónál megjelenik egyfajta normatív szemlélet (Beyme, 2006: 39–49.), még ha ez az elnevezés nem is különösebben szerencsés az irányzat jellemzésére (Ottmann, 2005: 7.). Politikai gondolkodásuk sajátossága, hogy a tapasztalatot és a gyakorlati gondolkodást előnyben részesítették az instrumentális ésszel szemben. Ugyanígy szemben álltak a politika empirikus és analitikus megközelítéseivel, illetve az ezek alapjául szolgáló felfogással, amely a politikát alapvetően technikai kérdésnek tekintette. Úgy vélték, hogy a politikáról való gondolkodás nem lehet tudomány, mert a tudományban szükségszerűség uralkodik. Az új-

kori gondolkodást leginkább azért bírálták, mert a szükségszerűségeket, mint egyfajta matematikai módszert a természettudományok analógiájára akarta a politikára alkalmazni. A modern szemléletnek megfelelően a politikáról való gondolkodásnak egzakt és mérhető eredményeket kellene produkálnia, amelyeket törvényekbe és formulákba lehet foglalni. A politika ezek szerint egy olyan folyamat, amely kvázi automatikusan zajlik, és az attól eltérő vagy azon túlmutató jelenségek egyfajta zavaró tényezőként tűnnek fel.

A neoklasszikus gondolkodók határozottan elutasították ezt a felfogást, és az egyedi problémákat, illetve a hozzájuk kapcsolódó tapasztalatokat részesítették előnyben, mert azokban vélték felfedezni a normatív válaszok alapjait, még ha azokat nem is tekintették abszolútnak, legfeljebb valószínűnek. Úgy vélték, hogy elsősorban az antik politikai filozófia összefüggéseiben tárulnak fel a politika értelmét adó jelenségek – a jó élet, az erény, a szabadság – ahol a politika és az etika még szorosan összetartoztak. Meglehetősen bizalmatlanok voltak a modern társadalomtudományok módszertanával szemben, ami részben előítéletekből és leegyszerűsítésekből, részben lényegi szemléleti kifogásokból fakadt. Úgy vélték, hogy ez a tudományos szemlélet nem kitágítja a politikáról való gondolkodást, hanem éppenséggel beszűkíti annak horizontját, márpedig, ha bizonyos kérdésfeltevések hiányoznak, akkor szükségszerűen vakfoltok alakulnak ki, amelyek egyoldalúsághoz és félreértésekhez vezetnek. A politika ezen szemléletének szüksége van korrektív elemekre, amelyek olyan vonásokkal rendelkeznek, amikkel a modern tudományos szemlélet nem. A neoklasszikus gondolkodók modernitáshoz való viszonya meglehetősen szélsőséges és ellentmondásos, vannak, akik a modernitást egészében tévútnak és hanyatlásnak tartják, és vannak, akik szerint „csak” korrekcióra szorul. Előbbiek bizonyos tekintetben idealizálják és helyreállíthatónak tartják a hagyományt, utóbbiak azonban a jelenre vonatkoztatják, miközben tisztában vannak azzal, hogy az a kor már elmúlt, viszonyait lehetetlen visszahozni. Előbbiek az antik gondolkodást tekintik a politikai filozófia csúcának, és diametrálisan szembeállítják a régieket a modernekkel, a modernitást megbélyegezve és elítélve, a klasszikust pedig felfelfedezve (Gutschker, 2004: 181.). Ebben az esetben a klasszikus és a modern egymással szemben állnak, kapcsolatuk kibékíthetetlen, az azóta eltelt idő pedig maga a hanyatlástörténet. Utóbbiak tisztában vannak a történelmi távolság jelentőségével, mégis keresik azokat a vonásokat a hagyományban, amelyeket a modern korban életre lehet kelteni. Az antik politikai filozófiára való utalások hermeneutikailag reflektáltak, így a jelen és a múlt közötti különbségek áthidalhatók, a klasszikus és a modern kort pedig produktív módon össze lehet kötni (Gutschker, 2004: 181.). A neoklasszikus gondolkodás kapcsán nem a platóni és arisztotelészi doktrínák felelevenítéséről, vagy modern korra való alkalmazásáról van szó, hanem sokkal inkább a politikai fogalmak újraértelmezésének lehetőségéről és a gondolkodás horizontjának kiszélesítéséről (Wintersteiger, 2019: 37.).

Egy ilyen tanulmány keretei között természetesen lehetetlen az egyes szerzők klasszikus politikai filozófiához való viszonyának valamennyi vonását felvázolni, illetve azok feszültségeire rámutatni. Ezen a helyen csak arra vállalkozom, hogy Arendt Platónhoz való viszonyát, illetve ebből következő megfontolásait felvázoljam. Hannah Arendtet gyakran tartják neoarisztotelianus gondolkodónak, jóllehet Szókratész személye és Platón filozófiája legalább annyira meghatározó volt számára (Bluhm, 2016), még akkor is, ha előbbi egyfajta idealizált alakként, utóbbi pedig állandó vitapartnerként és a politikai filozófia eltorzult hagyományáért felelős gondolkodóként volt is jelen műveiben. Arendt számára Szókratész és Platón egyaránt szimbolikus figurák, akik szélsőségesen ellentétes pozíciókat jelölnek ki, így a közöttük megjelenő különbségek nem elsősorban tartalmiak, hanem paradigmaticusak, még ha ezek nem is választhatók el egyértelműen egymástól. Arendt Platón gondolkodásában vélte felfedezni azoknak a jelenségeknek az eredetét, amelyek a polis és a politika cselekvésen alapuló hagyományának végét jelezték, és bizonyos szempontból a totalitárius rendszereket előlegezték meg, miközben ezek között nem látott szükségszerű oksági összefüggéseket. „Politikai gondolkodásunk hagyománya kétségtelenül Platón és Arisztotelész tanításaival vette kezdetét. [...] A kezdet az volt, amikor az Állam barlanghasonlatában Platón az emberi dolgok körét – mindent, amely egy közös világban való emberi együttéléshez tartozik – a sötétség, a zűrzavar és a tévedés fogalmával írta le, amitől a valódi létre törekvőknek el kell fordulniuk, s amikről le kell mondaniuk, ha meg akarják lelteni az örök ideák tiszta égboltját.” (Arendt, 1995a: 25.) Arendt ennek a kezdetnek kiemelkedő jelentőséget tulajdonított, mert Platón politikával és polisszal szembeni ellenérzését, bármennyire személyes okokból fakadt is, már nem kizárólag egy személyes averzió következményének, hanem a filozófiai gondolkodás legjellemzőbb sajátosságának tekintette.

A SZÓKRATÉSZI POZÍCIÓ

Arendt Szókratész perére és elítélésére, illetve Platón erre adott reakciójára vezette vissza azt a nem egyszerűen feszült, hanem alapvetően ellenséges viszonyt, amely szerint a politika és a filozófia között húzódik, és az egész nyugati politikai gondolkodást meghatározza. Arendt Szókratész elítélése kapcsán figyelmen kívül hagyta a per valamennyi konkrét vallási és politikai kontextusát (Mogyoródi, 2019: 13–15.), és arra az egyetlen szempontra szűkítette le vizsgálatát, amely szerint a filozófus és a város közötti viszonyt ettől kezdve mindig jellemezte. Ezt az ellentétet, illetve ellenségeséget a politikai gondolkodás történetében éppolyan jelentős fordulatnak tartotta, mint Jézus Krisztus elítélését és kivégzését a kereszténység történetében (Arendt, 2016: 36.).¹ Arendt szerint a politikai filozófia, egészen pontosan a filozófia politikaellenességének

hagyománya azzal kezdődött, hogy Platón Szókratész sorsa láttán elkezdett kételkedni a filozófus poliszban folytatott működésének lehetőségében és gondolatainak érvényességében. „Politikai gondolkodásunk hagyománya akkor kezdődött, amikor Szókratész halála Platón számára indítékul szolgált, hogy elveszítse poliszba vetett hitét, ugyanakkor elkezdjen kételkedni Szókratész tanainak bizonyos alapvetéseiben. A tény, hogy Szókratész nem volt képes bírát meggyőzni ártatlanságáról és érdemeiről, amelyek az athéni polgárság jobbik és fiatalabbik része számára olyannyira nyilvánvalók voltak, Platónban a meggyőzés művészetének érvényessége iránti kétséget táplálta.” (Arendt, 2002a: 184.) Ebben a tekintetben Platón nem Szókratész tanítványa és tanainak folytatója volt, hanem éppen ellentéte, aki a politikai bizonytalanságot szembeállította a filozófiai bizonyossággal. Szókratésznek kérdései vannak, Platónnak válaszai (Ottmann, 2001: 237.). Arendt ennek alapján Platón egy olyan filozófia megalapozójának tekinti, amely nemcsak elfordul az emberi ügyek valóságától, hanem általánosítva tapasztalatát, azt a filozófus politikához való viszonyának alapjává teszi.

Arendt szerint, Platón abból, hogy Szókratésznek nem sikerült bírát saját érdemeiről és ártatlanságáról meggyőzni, arra következtetett, hogy a filozófiai meggyőzés hatástalan a politikában, pedig a szókratészi *peithein*, azaz a rábeszélés és a meggyőzés módszere a polisz lakói számára nem pusztán ismert volt, hanem különleges jelentőséggel is bírt, amire büszkéek voltak, mert közös ügyeiket ezen keresztül, és nem kényszerrel vagy erőszakkal intézték (vö. Arendt, 1990: 73.). A görögök számára a meggyőzés és az erőszak a cselekvés két ellentétes faktora, amelyek eszközeik és alkalmazási területeik tekintetében is élesen elválnak. A meggyőzés nyelvi, az erőszak fizikai eszközökre van utalva, hogy a konfliktusokat megoldja, az érdekeket egyesítse, és a bizalmat helyreállítsa. Amíg az erőszak alapvetően hierarchikus és fizikai viszony, addig a meggyőzés egyenlőségen és önkéntességen alapul (Reckermann, 2018: 9–20.). A meggyőzés arra szolgált, hogy a polisz polgárai, és szélesebb összefüggésben a görögök lehetőleg egymással szemben ne alkalmazzanak erőszakot, és azt a barbárokkal, illetve a háztartásban élőkkel szembeni viszonyokra korlátozzák. Szókratész elítélése éppen az erőszakmentes politikai megoldások kimerülését és a polisz válságát mutatja, jóllehet halálának körülményei arra utalnak, hogy bírái a halálos ítélet meghozatalánál, csak annak végrehajtásától idegenkedtek jobban.

Hannah Arendt számára Szókratész egy olyan alak volt, aki a polgárt és a filozófust egyszerre testesítette meg, ugyanakkor egyaránt elkülönült a sokaságtól és a bölcselőktől.² Arendt szerint ebből adódott Szókratész sajátos pozíciója, amely a politika és a filozófia viszonyát paradigmatikusan kifejezte (Arendt, 2002c: 590.). Ennek az elképzelésnek azért van kiemelkedő jelentősége Arendt gondolkodásában, mert Szókratész után ezt a két dolgot már nem látta feszültségmentesen összeegyeztethetőnek. Figyelemre méltó, hogy Arendt

nem tulajdonított különösebb jelentőséget a történeti Szókratész és a Platón által ábrázolt Szókratész közötti megkülönböztetésnek. Úgy tűnik, hogy a korai dialógusokban és az Államban szereplő Szókratész nem ugyanaz; előbbiben a polgár és a filozófus nem válik el, míg utóbbiban a kettő viszonya összeegyeztethetetlen, és ebben Arendt Szókratészt egyre inkább Platónnal azonosítja.

POLITIKA ÉS FILOZÓFIA

Platón az egész nyugati politikai gondolkodás atyjának tekintette Hannah Arendt, akinek kiemelkedő jelentőségét abban látta, hogy az általa megfogalmazott gondolatok olyan „alapakkordként” hangzanak fel, amelyek később aztán mindenféle variációban kerülnek elő újra és újra, alapot adva ezzel a dallamnak, jelen esetben a politikai filozófia hagyományának. „Hagyományunkra érvényes Platón egy elejtett megjegyzése, amely utolsó művében olvasható: »A kezdet, mint valami isten, megtelepedve az emberek között mindent megóv« [...]» (Arendt, 1995a: 26.) Arendt úgy vélte, hogy amíg a kezdet által teremtett hagyomány élő marad, addig képes az emberi dolgok között összhangot teremteni és a cselekvés számára irányokat kijelölni. A platóni hagyomány azonban nem a politikai alapítás aktusából származik, ami a rómaiak számára olyannyira meghatározó volt, hanem alapvetően gondolkodói hagyomány, amely éppen ezért a politikától távolságot tart, vagy egyenesen ellenséges vele. Arendt szerint a kezdet az volt, amikor Platón az emberi ügyeket, és különösen a polisz egyfajta zűrzavaros állapotként írta le, amittől a filozófusoknak el kell fordulniuk, és ahhoz, hogy bizonytalan viszonyaikat felszámolhassák, olyan abszolút mércéket kell találniuk, amelyeket a gyakorlatra alkalmazhatnak.

Arendt úgy vélte, hogy ennek a gondolkodásnak a háttérében elsősorban Szókratész pere és a kor valóban zűrzavaros viszonyai állnak. A Szókratész elítélése és halála miatt érzett csalódás arra indította Platón, hogy ne bízson a poliszban és a politikában. A politikai filozófia ilyen módon valójában már nem is a poliszról és nem is a filozófiáról szólt, hanem a kettő konfliktusáról, tárgya nem a politika volt a maga sajátos jellegéből adódó inherens problémáival, hanem a politikai és a filozófia feszültsége. „Annak oka, hogy Platón a filozófusokat az állam uralkodóivá akarta tenni, a filozófus és a polisz közötti ellentétben, vagyis a polisz filozófiával szembeni ellenséges érzületében rejlett, mely talán lappangott egy ideig, ám Szókratész perében és halálában végül nyilvánvalóvá vált, hogy a filozófusok élete közvetlen veszélyben forog. Platón filozófiája politikai értelemben a filozófus politika elleni lázadását fejezi ki. A filozófus bejelenti uralkodási igényét, de nem is annyira a polisz és a politika kedvéért [...], mint inkább a filozófus és a filozófia biztonsága érdekében.” (Arendt, 1995c: 116.) Mindebből Arendt arra következtetett, hogy Platón tette

a filozófiát a politika mércéjévé, miközben az erőszak alkalmazásától még viszsziadt, de úgy vélte, hogy a filozófia igazságainak az erőszak eszközei nélkül is kényszerítő erővel kell bírnia a cselekedetekre. Platón ezzel nem egy harmóniára törekvő, hanem egy eredendő feszültségekkel terhelt hagyományt teremtett a politika és a filozófia között, amelyek nemcsak elváltak egymástól, hanem összeegyeztethetetlenek is lettek. Ebben a terhelt viszonyban Platón egyértelműen a filozófiának biztosított elsőbbséget a politikával szemben azzal, hogy a politika számára attól végső soron idegen filozófiai mércéket igyekezett állítani, amelyek annak igazságra vonatkozó belátásán és igényén alapultak.

Arendt szerint Platón mestere halála után meg volt győződve arról, hogy a politika számára általánosan érvényes mércéket kell alkotni és alkalmazni, amelyeket az igazság igényével kell alátámasztani, mintha feltételektől független, örök és változatlan tudásról lenne szó. „Az ideák ugyanabban az értelemben lesznek a politikai és erkölcsi magatartás és ítékezés állandó, 'abszolút' mércéivé, ahogyan az általában vett ágy 'ideája' az egyes elkészített ágyak létrehozásának és alkalmasságuk megítélésének mércéjévé válik. Mert nincs nagy különbség az ideák modellként és – valamivel nyersebb módon is – a viselkedés mérővesszőiként való használata között [...]” (Arendt, 1995c: 119.) Arendt szerint Platón a politika filozófia alá való rendelésével szembefordult azzal a görög elképzeléssel, amely szerint a polisz a szabadságot és a jó életet biztosító hely a polgárok számára. Mindez azt jelentette, hogy a politika értelmét immáron önmagán kívül kellett megtalálni. A politika elvesztette abból fakadó autonómiáját, hogy önmagáért, és nem valaminek a céljából legyen. Ennek alapján a politikáról való gondolkodás célja egy olyan rend kidolgozása, amely nem a polisz gyakorlatát tükrözi vissza, hanem csakis a filozófus számára hozzáférhető, ezzel végső soron az uralmat gyakorlók körét is kijelöli, és befolyását lehetővé teszi. A filozófia és a politika hierarchikus viszonyának Arendt szerint nem az volt az elsődleges tétje, hogy ennek révén a filozófiát a politika számára hasznossá tegyék, hanem, hogy a filozófus számára a legjobb életet lehetővé tevő rendet megvalósítsák, illetve megvédjék a politikától. Ennek alapján arra következtethetünk, hogy Arendt végső soron nem a filozófiát féltette a politikától, hanem éppen fordítva, ami egyedülálló a politikai gondolkodás történetében, de éppen ennek fényében válik érthetővé az a híres életműinterjújában tett kijelentése, amely szerint ő nem politikafilozófus, hanem a politika teoretikusa (vö. Arendt, 2008: 11.).

A POLISZ ÉS A FILOZÓFUS

Hannah Arendt nem csak a filozófia és a politika, hanem a filozófus és a polisz polgára között is alapvető feszültséget látott, ami szerinte a barlang hasonlatban tükröződik vissza, ezért azt nem annyira a platóni ideatan, mint inkább

az államelmélet központi metaforájának tartja. A filozófus elhagyja a barlangot, azaz a plurális emberi világot, hogy meglássa az ideák tiszta égboltját, ami azonban még nem bír politikai jelentőséggel. A politikai fordulatot az hozza el, hogy a filozófus visszatér a barlangba, és ezzel az emberi együttélésen kívülről származó törvényeket hoz a barlang lakói számára. „Az Állam barlang-hasonlatában az ideák égboltja az emberi létezés barlangja felett ragyog, s ezáltal válhat mércéjévé. Am a filozófus, aki az ideák tiszta égboltja kedvéért a barlangot elhagyja, azt eredetileg nem azért teszi, hogy ezekre a mércékre szert tegyen és elsajátítsa a ‘megértés művészetét’, hanem azért, hogy a létezés igaz lényegét [...] szemlélje. Az ideák alapjában mértékadó eleme, azaz az őket irányító és kényszerítő képességgel felruházó minőség ezért egyáltalán nem magától értetődő. Az ideák csak azután válnak mércékké, midőn a filozófus elhagyja az ideák ragyogó égboltját és visszatér az emberi létezés sötét barlangjába. A történetnek ezen a pontján Platón a filozófus és a polisz ellentétének legmélyebb okához ér. Arról beszél, hogy a filozófus elveszti tájékozódó képességét az emberi dolgokban, szemére vakság telepszik, s abba a nehéz helyzetbe kerül, hogy nem képes elmondani mit látott, és élete ezáltal valóságos veszélyben forog. Ebben a léthelyzetben a filozófus ahhoz folyamodik, amit látott: a mintául és mércéül szolgáló ideákhoz, és végül, mert félti az életét, az uralkodás eszközeiként használja fel azokat.” (Arendt, 1995c: 118–119.) A metafora lényege, hogy a politika számára mértékadó törvények nem a politikából származnak, és figyelmen kívül hagyják annak feltételeit és következményeit, miközben a politikára akarják alkalmazni. A barlangba visszatérő filozófus szempontjából az a döntő, hogy amikor visszatér, nem csak olyanak tartják, mint aki elvesztette a látását és akinek elment a józan esze, hanem meg is akarják ölni (vö. Platón, 2014: 361.). Arendt szerint Platón ezzel természetesen Szókratészre, illetve a filozófus és a város feloldhatatlan konfliktusára utal. Szókratész a visszatérő filozófus, aki elvesztette az emberi dolgok közötti tájékozódás képességét.

Azzal, hogy a filozófus elfordul attól, amit lát, végső soron a valóságtól fordul el, amit mások jelenléte biztosít. A látszat helyett az igazsághoz fordul, amit az ideák világában vél felfedezni, és ami számára teljességgel ellensúlyozza az emberi együttélés alapvető megbízhatatlanságát. A barlangból kiszabaduló, a valóságtól az igazsághoz forduló filozófus elkülönül a többi embertől, ami az első lépés az uralkodóvá és parancsolóvá válás útján. Arendt szerint a filozófia és a politika konfliktusa végül a filozófusok közösségének, az Akadémiának a megalapításához vezetett, ami azt jelentette, hogy a filozófus végképp kivontult a poliszból, és a jó és szabad emberhez méltó életet már nem feltétlenül ahhoz kötötte. „Platón, a nyugati politikai filozófia atyja, többféle módon próbált meg szembehelyezkedni a polisszal, s mindazzal, amit a polisz szabadság alatt értett. Megpróbálta ezt olyan politikai elmélet segítségével, amelyben a politikum mércéit nem belőle magából, hanem a filozófiából merítette; olyan

alkotmány részletes kidolgozásával, amelynek törvényei a csak filozófusok számára hozzáférhető ideáknak feleltek meg, s végül még egy uralkodóra gyakorolt befolyás révén, akitől azt remélte, hogy ilyen törvénykezést ültet majd át a valóságba – ez a kísérlet kis híján az életébe és a szabadságába került. E kísérletek sorába tartozik az Akadémia alapítása is, ami részint a polisz ellenében, a politika tulajdonképpeni területétől való elhatárolódásként, részint pedig éppenséggel e speciálisan görög-athéni politikai tér értelmében történt – amennyiben ugyanis az Akadémia tulajdonképpeni tartalmává az egymással-beszélés vált. Ezzel a politikum szabadságszférája mellett létrejött a szabadság fölöttébb valós új tere, amely napjainkig – az egyetemek szabadságaként és az akadémiai tanszabadságként – tovább él.” (Arendt, 2002b: 73.) Arendt szerint ebből válik világossá, hogy Platón nem egy jó poliszt akart teremteni, hanem a filozófust megvédeni a politikától, választ adva ezzel arra a szókratészi kérdésre, hogy: Melyik a legjobb államforma a filozófia és a filozófus számára? (vö. Platón, 2014: 330.)

Arendt szerint Platón erre a kérdésre a poliszból való kivonulással válaszolt, aminek messzemenő következményei lettek. A polisz már nem volt képes, vagy még inkább hajlandó az emlékezésre, ami a halhatatlanságot biztosította a polgárok számára. A polisz a görögök számára az emlékezés helye volt, az egyén halandóságán túlmutató emlékező közösség, amelyben a nagy tettek és szavak megőrződtek (vö. Arendt, 1995b: 81.). A polisz emlékezete által biztosított halhatatlanság Arendt szerint a politikai cselekvés legfontosabb motívációja volt, és ilyen módon a politika értelmének kifejeződése. Periklész arról beszélt híres temetési beszédében, hogy az athéniaknak nincs szüksége Homéroszra, mert a polisz „minden polgárának azt a nyilvános-politikai teret kínálta, amely a feltevés szerint halhatatlansággal ruházta fel cselekedeteinket” (Arendt, 1995b: 81.).³ A politikai élet dicsősége együtt tűnt el a polisszal, és így a cselekvés mulandóságával szemben egyetlen kompenzációként szolgáló kitüntető képesség is. Arendt szerint Platón úgy vélte, hogy Szókratész emlékezete veszélybe került, ezért azt a következtetést vonta le, hogy a filozófus számára a legjobb, ha a szemlélődő életbe menekül, hogy a halhatatlanságot megpillanthassa és megmenthesse a maga számára.

Nem csak a halhatatlanság vált azonban el a polisztól, hanem a szabadság elképzelése is. A görögök számára nem létezett a szabadság fogalma, sokkal inkább a gyakorlata, ami a politikai cselekvés képességében nyilvánult meg (vö. Arendt, 1995e: 159–165.). Arendt szerint az akadémia alapítása ebben a tekintetben is alapvető változást hozott, mert a szabadság végleg elvált a politikai élettől, és belső szabadság lett, ami később az akaratszabadságban élt tovább. „Az Akadémia szabadságtere a piactérnek, az agorának, a polisz központi szabadságterének teljes értékű pótlására volt hivatott.” (Arendt, 2002b: 74.) A szabadság azonban nem egyszerűen elvált a politikától, hanem azzal egyenesen ellentétes lett, amennyiben a szabadság feltétele az a máig ható el-

képzelés, hogy az igazi szabadság csak a politikán innen, vagy azzal egyenesen szemben található meg. A filozófusok egyesülése az akadémián a kevesek szabadságát jelenti a politikával és előjogait a sokasággal szemben, aminek alapján a filozófusok a szabadok és mindenki más szolga. A politika feladata ennek alapján az, hogy a kevesek számára lehetővé tegye a filozófiával való foglalatosságot, ami ma az akadémiai szabadság elképzelésében él tovább, és minden akadémiai vívmány közül a legsérülékenyebb és egyben a legfontosabb is.

POLITIKA: TEÓRIA ÉS PRAXIS

Arendt szerint Platón ennek a problémának az egyetlen hosszú távú megoldását a politika és a filozófia, egészen pontosan az uralom és a tudás összekapcsolásában, azaz a filozófuskirály személyében látta. Ennek jelentősége nem egyszerűen abban áll, hogy a tudás tesz uralkodásra alkalmassá, hanem a filozófiai tudás abszolút igazságra irányultsága az, ami a filozófuskirályt mindenki mástól megkülönbözteti és mindenki más fölé emeli. Az elképzelés hátterében az áll, hogy a tettet és a tudást el kell választani, illetve minden praxist a teóriának kell alárendelni, ami Arendt szerint minden uralomelmélet gyökere (Arendt: 1989, 281–287.). Platónnál ez úgy ölt alakot, hogy a tudást a parancsolással és az uralommal, a cselekvést pedig az engedelmisséggel és a végrehajtással állítja összefüggésbe. Arendt szerint a polisz politikai viszonyainak helyére a parancsoló és végrehajtó viszonya lépett, ami a klasszikus nyelvhasználatban is tetten érhető. A görög *arkhein* és a latin *agere* szavakat, amelyek eredetileg a cselekvés első fázisát, a kezdést jelölték, fokozatosan az „uralkodni” és „parancsolni” értelmében használták, a *prattein* és *gerere* szavak pedig megtartották a cselekvés végrehajtására vonatkozó jelentésüket (vö. Arendt, 1989: 180–182. és Arendt, 1995e: 174–175.). Ez az uralkodók és alattvalók közötti viszony azonban Arendt szerint már két okból sem tekinthető politikai természetűnek. Egyrészt eltűnteti a politikai élet szereplői közötti egyenlőséget, ami a cselekvés alapfeltétele, másrészt a tudás és cselekvés kettéválasztásával a parancsolók lesznek, akik tudják, hogy mit kell tenni, de nem teszik, míg a parancsot végrehajtók valójában nem is tudják, hogy mit tesznek (Arendt, 1989: 217.). A cselekvés és a tudás ezen megkülönböztetése az Államférfi című dialógus egyik alapgondolata, amelynek alapján Arendt arra következtet, hogy Platón a cselekvést a tudás végrehajtására redukálja (vö. Platón, 2007a). Arendt azonban ezt nem csak a politika, hanem a filozófia szempontjából is végzetes félreértésnek tartja, mert úgy látja, hogy amint a filozófus hozzákezd eszméi megvalósításához a politikában, azzal szükségszerűen a zsarnokság felé fordul. „Elméletileg szinte minden nagy gondolkodó esetében bebizonyíthatjuk, hogy hajlik a tirannikusra (Kant a nagy kivétel).” (Arendt, 2012: 194.).

Platón szerint, nem mindenki képes megismerni a „jót” és annak megfelelően cselekedni. Ezért el kell választani a tettet és a tudást, a cselekvést és a gondolkodást, és ennek megfelelően az embereket, akik tudják, mit tesznek, és akik nem. Platón rossznak tartja a polisz berendezkedését, amely az embereket magától értetődően szabadnak és egyenlőnek tekinti, és azt feltételezi, hogy a tettek és szavak önmagukban nem képesek az emberek közös dolgaiban rendet teremteni. Mivel a legtöbb ember nem tudja, mi a „jó” és a „jó élet”, ezért rászorul arra, hogy mások irányítása és uralma alatt éljen. Szükség van tehát valakire, adott esetben egy filozófuskirályra, aki tudja, mit tesz, cselekedeteit az igazság és az igazságosság vezetik, és képes a jó ideájának megfelelő rendet létrehozni, ami végső soron mind a filozófus, mind a polgár számára a legoptimálisabb.

Platón szerint, ennek feltétele, hogy mindenki a maga dolgát tegye, amit a legjobban tud, amely mindig csak egy dolog lehet, és ami feltétlenül társadalmi elkülönüléshez vezet (vö. Platón, 2014: 234.). Az ideális városban mindenki csak a saját tevékenységéhez ért, amit az állam jelöl ki a nevelés révén számára. Platón politikáról szóló elképzelése nem közös cselekvésen és beszéden, hanem szakértelmen alapul (vö. Olay, 2008: 25.). A rendek hivatás szerint specializálódnak, így a politikát művelők ugyanúgy egy mesterséget űznek, mint bárki más. A politikai tudás azonban exkluzív, és csak kevesek számára áll nyitva a lehetőség, hogy vezessenek. Az igazság felfedezése és ismerete a filozófus privilégiuma, ezért ő hivatott vezetni az államot. Ezért beszél Platón a politika kapcsán mindig hierarchiát tükröző metaforákban, amelyek minden esetben azt feltételezik, hogy a szakértelem a többiek tudása felett áll. „Amikor Platón megkísérelt legitim elvet találni a kényszerítésre, elsősorban a fennálló viszonyok nyújtotta számtalan minta vezette, mint amilyen például a pásztor és juhái, a hajókormányos és az utasok, az orvos és a beteg vagy az úr és a szolgálta kapcsolata volt. Ezekben az esetekben vagy a hozzáértés vívja ki a bizalmat úgy, hogy az engedelmesség megszerzéséhez sem kényszerre, sem meggyőzésre nincs szükség, vagy pedig a parancsoló és az engedelmeskedő a létezés két teljesen különálló kategóriájába tartozik, amelyek közül az egyik már eleve tartalmazza a másiknak való alávetettséget, mint a pásztor és a nyája vagy az úr és szolgálai esetében. Ezek a példák a görögök számára a magánéletet jelentő szférából származnak, és minduntalan felbukkannak a nagy politikai dialógusokban, az Államban, az Államférfiban és a Törvényekben.” (Arendt, 1995c: 117.) Platón szerint az alávetettek nem tudhatják azt, amit az uralmon levők, és ezt el is fogadják. Ahol a politikai tudásról ez a nézet uralkodik, ott természetsszerűleg jelenik meg az a követelmény, hogy a szakértelemmel bírók kormányozzanak. Ez azonban ellentmond a poliszpolgárok alapvető szabadságának és egyenlőségének, akiknek megadott, hogy kiléphessenek a nyilvánosság elé, és a velük egyenlőkkel szóba elegyedve cselekvést kezdeményezzenek. Az egyenlőség, azaz az *iszonómia* a görögök számára nem

vagyoni, vagy jogi egyenlőséget jelentett, hanem egyenlőséget a szabadságban a nem szabadokhoz képest, ami a politikai cselekvőképességben nyilvánult meg (vö. Arisztotelész, 1984: 211. és 258.). Az egyenlőség a görögöknél a szabadsággal állt összefüggésben, ami végső soron az uralmi viszonyokban inherensen benne rejlő egyenlőtlenségtől való mentességet jelentette. Ennek megfelelően az egyenlőség, ugyanúgy, mint a szabadság, a nyilvánosság terében való mozgását jelentette azoknak, akik nem uralkodnak, és felettük sem uralkodik senki.

POLITIKA: IGAZSÁG VAGY VÉLEMÉNY

Arendt szerint Platónnak a filozófia és a politika közötti megkülönböztetése tükröződik az igazság és a vélemény paradigmatis elválasztásában. „Szókratész halála után Platón már nem tartotta a meggyőzést elégségesnek az emberek irányítására, s olyasvalami után kutatott, aminek kényszerítő ereje az erőszak külső alkalmazása nélkül képes hatni. Valószínűleg már vizsgálódásai kezdetén felfedezte, hogy az igazság, vagy inkább azok az igazságok, melyeket maguktól értetődőnek nevezünk, kényszerítő erővel hatnak az értelemre, s hogy ez a kényszerítés, bár eredményességéhez nincs szükség erőszakra, erősebb, mint a meggyőzés és az érvelés. Az ész erejével azonban az a baj, hogy csak a kevesek ismerik el, s így felmerül annak problémája: hogyan lehet azt biztosítani, hogy a többség, a politikai közösséget sokaságukkal alkotó emberek tömegei ugyanannak az igazságnak engedelmeskedjenek. Itt nyilvánvalóan a kényszerítés más eszközét kell megtalálni, miközben az erőszakos kényszerítést ismét csak el kell kerülni, hogy a görög felfogás szerinti politikai élet sértetlen maradjon. Ez Platón filozófiájának központi problémája, s az is maradt minden, az ész uralmának megvalósítására tett kísérletben.” (Arendt, 1995c: 116–117.) Ennek megfelelően az örök és változatlan igazságot csakis a filozófus ész ismerheti fel, míg a meggyőzéstől függő változékony véleményt minden polgár képviselheti. Amíg Szókratész a beszélgetésekben feltároló véleményekben akarta felfedezni az igazságot, addig Platón a politikai rend és a politikai cselekvés számára abszolút mércéket követelt. Arendt számára különleges jelentőséggel bír az igazság fogalmának a politikába, pontosabban a politikai gondolkodásba való bekerülése. Ettől kezdve ugyanis a filozófia és a tudomány lettek a politika mércéi, így a meggyőzést, mint a politikai beszéd és döntés primér módusát ki lehetett iktatni, illetve a filozófiai igazság kényszerítő erejével pótolni. Arendt szerint Platón a filozófiai igazságnak szükség-szerűséget tulajdonított a vélemény esetlegességével szemben, az antropológiai bizonytalanságot pedig metafizikai bizonyossággal ellensúlyozta. A filozófiai igazságok maguktól értetődőek, így nem lehet velük vitába szállni, éppen ezért van szükség rájuk az emberek kormányzásához. Mivel az érvelés és a meggyőzés már nem elegendőek az emberek együttéléséhez, ezért azt más

alapokra kell helyezni, mint amelyek a poliszban rendelkezésre állnak. A filozófiai igazság arra szolgál, hogy a politikai élet káoszából egységet és irányíthatóságot teremtsen.

Platón gondolkodása minden esetben az egységnek elkötelezett. A város egysége, a filozófiai igazság egysége jelentik számára a legfőbb jót, mert minden egység jó, a sokféleség azonban veszélyt jelent. Ennek megfelelően úgy vélte, hogy az igazság is egy és örök, kortól és helytől függetlenül érvényes, ezért megkövetelte feltétlen tiszteletben tartását. Arendt abból kiindulva, hogy a filozófiai igazságnak zsarnoki jelleget tulajdonított, egészen odáig ment, hogy a politikai gondolkodást állítólagos igazságigénye miatt a totalitarizmussal állította párhuzamba (vö. Arendt, 1995d: 250–252). Természetesen azt nem állította, hogy Platón totalitárius gondolkodó, de magát az általa alapított politikai filozófiai hagyományt azzal rokonította, mivel a szabadság felszámolására irányult. Arendt szerint a filozófiai igazsággal szemben a vélemények mindig képesek a nyilvános térben megjelenni anélkül, hogy egyformák és kötelező érvényűek lennének, vagy akár csak arra törekednének. A véleményt formáló ember nem tarthat igényt abszolút érvényre, elfogadja a változékonyságot, ami egyben a szabadság jele is. A vélemény minden poliszpolgárhoz hozzátartozik, az igazság azonban kizárólag a filozófusé. A vélemény lényegében a *doxa*, vagy, ahogy Arendt értelmezi, „ahogy nekem tűnik” – *dokei moi* – amely azonban sem nem önkényes, sem nem kitalált, de nem is abszolút tudás (vö. Arendt, 1990: 80–81).

Mivel Platón az igazságot a filozófushoz rendelte (Platón, 2014: 307.), így az csak a kevesek tudása lehet, mert a filozófus lelkek ritkák (Platón, 2014: 321.). Mivel az igazságot csak az istenek és a kevesek képesek felismerni, ezért a vélemény a sokaságot jellemző gondolkodásmód. Így lett egy végső soron ismeretelméleti problémából, az igazság és a vélemény konfliktusából a kevesek és sokak közötti politikai természetű ellentét. Az igazság és a vélemény abban a tekintetben is elváltak, hogy az igazság olyan dolgokra irányul, amelyek nem születnek, és nem múlnak el, változatlanok és univerzálisak, és minden esetben az egészről és az egységről szólnak. Ezzel szemben a vélekedések változékonyak és véletlenszerűek, mert a tapasztalatokkal együtt változnak, éppen ezért sokféleség és tévedhetőség jellemzi őket. Az igazságokról nem lehet vitatkozni, mert kényszerítő erejük van, ellenben a vélemények összeütközése már csak plurális mivoltuk miatt is elkerülhetetlen. Mivel az igazság az ideák változatlan világára irányul, így a filozófiai igazságok eredete az emberi dolgok körén kívül esik. A filozófiai igazság az isteni dolgokról szól, és az ideák ésszel való belátásán keresztül lesz tudás, ehhez pedig nincs szükség mások jelenlétére. A vélemények ezzel szemben mindig feltételezik mások jelenlétét, arra vannak ráutalva, még akkor is, ha ez folyamatos konfliktusokkal jár a nyilvános térben. A filozófia forrása Platón szerint a csodálkozás, a véleményé azonban a beszéd, ennek következtében a beszéd legfeljebb az ideák halvány

mása, de az ideákhoz nem a szavak, hanem a rácsodálkozás révén lehet eljutni. Az igazság inkább elnémítja a beszédet, a csodálkozásnak nincs szüksége szavakra (vö. Platón, 2007b: 53–54.). A vélemény számára a pluralitás és a beszéd elengedhetetlenül fontos, mert tulajdonképpen ennek folyamatában alakul ki. A kettő közötti konfliktus akkor éleződik ki, amikor az igazság a maga abszolút igényeivel belép a politika területére, mert abban a pillanatban olyan véleménnyé alakul át, mint az összes többi, ez pedig legfontosabb tulajdonságát kérdőjelezi meg.

A CSELEKVÉS ELŐÁLLÍTÁS RÉVÉN VALÓ HELYETTESÍTÉSE

A politika és a róla való gondolkodás hagyományában mindig nagy volt a csábítás, hogy az emberek együttélését valamilyen apolitikus rend bevezetésével stabilizálják, és a politikai cselekvést megszüntessék, vagy legalábbis ellenőrzés alá vonják. Arendt szerint Platón ebben elévülhetetlen szerepet játszott, aminek következtében az eredeti politikai kérdések technikai problémaként jelentek meg. Ennek több jellemző területe van, amelyek egymással szorosan összefüggenek, és a fentebb már vázolt filozófia és politika közötti ellentétet tovább árnyalják. Ennek hátterében az a konfliktus húzódik meg, amely a politikai cselekvés bizonytalanságából és esetlegességéből adódik. Arendt szerint minden filozófiai alapon álló világnézet alapvető problémája, hogy a bizonytalanságot bizonyossággal, a kiszámíthatatlanságot kiszámíthatósággal akarja pótolni, aminek révén igyekszik kiiktatni a spontaneitásban rejlő emberi szabadságot. Ennek eszközei és tárgyai változtak ugyan a politikai gondolkodás hagyományában, de Platón óta minden cselekvésen alapuló politikát valamilyen politikától eredetileg idegen elképzeléssel akarnak ellensúlyozni vagy pótolni. Ennek két legelemibb módja, hogy a cselekvést az előállítással helyettesítve a politikát közös ügyből igazgatási kérdéssé alakítják át, illetve a családost és a háztartást a politika modelljévé téve, az uralmat teszik a politika alapproblémájává, ezzel alapozva meg minden politikai filozófia apolitikus vagy antipolitikus jellegét.

Arendt szerint Platón teremtette meg azt a hagyományt, amely a cselekvést előállítással akarta pótolni, és amelyet soha senki nem kérdőjelezett meg, vagy vont kétségbe a politikai gondolkodás hagyományában, hanem minden kritika nélkül továbbvitt és kibővített. A politika Arendt szerint ezzel elvesztette annak lehetőségét, hogy saját maga mércéi alapján lehessen megalapozni. A politikát, amely értelmét korábban önmagában hordozta, így egy rajta kívül álló cél elérésének eszközévé tették. A politika instrumentalizálódott, alapja a cél és eszköz politikai viszonyokra való alkalmazása lett. A célszerűség, ami addig csak az előállítás világára volt jellemző, a politika világában megjelenve a politikát magát, mint eszközt egy magasabb rendű, önmagán túlmutató cél

szolgálatába helyezte. Ez Platónnál még a filozófusok életének és életmódjának védelmét jelentette a tömegekkel szemben, a középkorban azonban már a lélek gyógyítását, a modern korban pedig a hatékonyságot és a társadalmi haladást emelte a legfőbb jóvá (vö. Arendt 1989: 224.). A célok változásai azonban csak különböző perspektívákat jelentettek a politikai filozófia számára, amely minden különösebb ellenérzés nélkül tudomásul vette a cselekvés és a politika elhalását a magasabb rendű célokért cserébe. Ezek a változások az előállító embert – a homo fabert – felszabadították az eszköz- és tárgykészítés világából és megszabadították az ehhez tapadó, ókor óta meglévő előítéletektől, akinek aztán a nyilvánosság elé való lépése megerősítette azt a nézetet, hogy az előállítás tevékenysége mindig is többet ért a cselekvésnél.⁴ A cél jelentősége, hogy független a politika folyamataitól, ugyanakkor nem csak szentesíti, hanem igazolja és racionalizálja is az eszközöket. A szándékok immár nem a cselekvésre irányulnak, hanem a célokra. Az előre adott cél ad választ arra, hogy mit kell cselekedni, így tulajdonképpen a cselekvés maga is csak egy eszköz lesz egy rajta túlmutató cél érdekében. Ez a folyamat a modern korban aztán csak még radikálisabban tört felszínre, miközben szinte teljesen eltűntette, vagy legalábbis exkluzívá tette a politikai cselekvést.

Arendt szerint Platón másik máig ható jelentősége abban áll, hogy ő vitte be az uralmat a politikai gondolkodásba, de ami számunkra ma közhely, az a görögöknek még veszélyesen eredeti elgondolás volt. Számukra ugyanis a politika az uralom ellentétének számított, hiszen a polisz a háztartással ellentétben alapvetően uralommentes szféra volt, Platón azonban a politikai közösséget eleve uralkodókra és alávetettekre osztotta. Úgy vélte a parancsokat adók egy tervnek vagy eszmének megfelelően kormányoznak egy cél érdekében, ami az előállítás tevékenységét jellemzi, így a politika alapvetően instrumentális tevékenységgé vált. Mindenesetre az ezzel kezdődő politikai gondolkodás hagyománya az államformák, a legitim és illegitim uralom kérdéseit tekintette központi problémáinak, amelyek a politika eredeti szempontjaitól valóban idegenek voltak.

Az uralmi viszonyok, amelyeket állítólag Platón vezetett be a politikai jelenségek körébe, eredendően a család és a háztartás viszonyait határozták meg. A ház ura volt, aki felfedezte, ha van elég rabszolgája, akkor nemcsak megszabadul az élet jelentette terhektől, de minden gond nélkül végre is tudja hajtatni akaratát. Platón ezeket az *oikos*ra jellemző, tudás és tett megkülönböztetéséből származó uralmi viszonyokat akarta a poliszra kiterjeszteni, és ennek révén a poliszból egy gigantikus méretű családot alkotni (vö. Platón, 2007a: 14.). Azzal, hogy az eredetileg apolitikus uralmat bevitte a politikába, mintegy naturalizálta a polisz, hiszen célja nem a szabad cselekvés és a jó élet volt már, hanem az élet biztosítása. Arendt szerint Platón valójában nem a családot akarta megszüntetni, hanem éppen ellenkezőleg, annak viszonyait akarta kiterjeszteni a poliszra úgy, hogy közben a család privát, azaz világtól elzárt karak-

terét is fel akarta számolni a vérségi kapcsolatok és a magántulajdon felszámolása révén. Az uralmi viszonyok beemelése a nyilvános térbe elsődlegesen az emberi tettek kiszámíthatatlanságából és azok szabályozásának vágyából származik. Platón utópiájának jó esélye van arra, hogy az emberi dolgokat végül elrendezze és nyugvópontra juttassa, ugyanis nem számolja fel teljes mértékben a nyilvános teret, hanem a cél-eszköz kategóriának veti alá. Platónnak ezzel az volt a célja, hogy az emberi dolgok körét is az előállítást jellemző stabilitással, tartóssággal és kiszámíthatósággal ruházza fel. Ennek következménye, hogy az előállítást jellemző erőszak megjelent a politikai szférájában, aminek eredetileg egyik legfontosabb jellemzője éppen az erőszakmentesség és az erőszak emberi kapcsolatokból való kiiktatása volt. Arendt szerint az erőszak alkalmazását igazolandó érvelések a politikai gondolkodás hagyományának velejárói, amelyek éppen instrumentális jellege miatt magasztalják fel az erőszakot (Arendt, 1989: 222.). Ennek legnyilvánvalóbb következménye, hogy az uralom fogalma és a hozzá kapcsolódó, illetve belőle származó problémák, mint a legitimitás, az uralom vagy az állam, sokkal nagyobb szerepet játszottak a politikai gondolkodás történetében, mint a cselekvés megértésére irányuló törekvés. Végso soron az uralom és az előállítás azonosításából származnak azok a gondolkodási minták, amelyek lehetővé teszik, hogy az erőszak legyen a politika lényege, és ne a szabadság.

*

Kétségtelen, hogy Hannah Arendt Platón-értelmezése meglehetősen tendenciózus, mivel Platón gondolkodásának árnyalatait és hangsúlyeltolódásait nem veszi figyelembe. Különösen két állítása tűnik problematikusnak: egyrészt az, hogy Platón állította az uralmat minden politikai gondolkodás középpontjába, illetve az előállítás kategóriái révén ő vitte be az erőszakot a politikába, másrészt az, hogy Platón poliszhoz és politikához való viszonyát általánosítva, azt az egész nyugati politikai filozófiára rávetítette, annak egységét feltételezve ezzel. Bármilyen elfogultnak és egyoldalúnak tűnnek is azonban ezek az értelmezések, Arendt számára Platón egy paradigmatis gondolkodó volt, akinek gondolkodása egyszerre jelentette a polisz hagyományának végét és a Marxig nyúló politikai filozófia hagyományának kezdetét. Arendt értelmezései ennek alapján olyan eszmei és történeti előzmények felmutatására tett kísérleteknek tekinthetők, amelyeknek következményei a mába érnek, jóllehet jelenkorig tartó fejlődésükben semmiféle szükségszerűséget nem feltételezett. Szándéka inkább az volt, hogy a jelenről való gondolkodás és a hagyomány közötti kapcsolatot felvázolja, miközben saját korára irányuló vizsgálódásait filozófiatörténeti reflexiókba ágyazta. Távol állt tőle bármilyen korszak vagy hagyomány idealizálása, ezért célja sem elsősorban egy történelmi folyamat rekonstruálása volt, hanem jelenségek megkülönböztetése és beazonosítása,

amelyeknek értelmét az eredetükből akarta feltárni és magyarázni. Ebben a tekintetben az interpretációk igazsága és helyessége másodlagos, mert a lényeg maga a gondolat megfogalmazása, amihez Plátón és a többi filozófus gyakran (csak) kiindulópontként szolgált. Arendt Plátón-értelmezésének az a sajátos vonása, hogy benne kristályosodnak ki azok a gondolatok, amelyek a modernitás-diagnózisának alapjait adják, és annak szinte minden aspektusa felé megnyílnak. Állításai gyakran találóak, miközben filozófiai értelmezései kétségtelenül vitathatóak, a lényeg azonban mégiscsak az, hogy rendkívül eredeti és inspiráló módon dekonstruálja a politikával kapcsolatos fogalmainkat és szélesíti ki a róla való gondolkodás horizontját.

JEGYZETEK

- ¹ Ez a megjegyzés beleillik abba a hagyományba, amely Szókratészban Jézus Krisztus „előfutárát” látja, kettőjük működését és halálát párhuzamba állítja. Ld. „Sancte Socrates, ora pro nobis” (Szent Szókratész, imádkozz értünk!). Rotterdami Erasmus: Beszélgetések a keresztény vallásról, Lazi Könyvkiadó, Szeged 2012, 66.
- ² Hannah Arendt Szókratész politikai gondolkodásával kapcsolatos megfontolásait a *Mi a politika?* című művének harmadik fejezetében akarta kifejteni, amelyet azonban soha sem írt meg (2002b: 70. és 183–190.). Nagyjából ugyanebből az időszakból származik a Szókratészről szóló 1954-ben a Notre-Dame Egyetemen tartott előadása, amely Arendt halála után önálló tanulmányként jelent meg.
- ³ Ld. „S nincs szükségünk még egy Homéroszra sem, hogy tetteinket dicsőítse, sem másra, akinek éneke pillanatnyilag elgyönyörködtet ugyan, de akinek az eseményekről nyújtott ábrázolását a valóság meghazudtolja. Mi minden tengert és szárazföldet arra kényszerítettünk, hogy nyisson utat merészségünk előtt, s mindenütt otthagytuk szigorunk vagy jóságunk maradandó emlékjeleit.” Periklész beszéde a háború első évében elesett athéniak emlékére. Thuküdidész: A peloponnészoszi háború. 150.
- ⁴ Ezzel kapcsolatban érdemes megjegyezni azt az ellentmondást, hogy Plátón és Arisztotelész, akik a polisszal és így a politikai cselekvéssel szemben annyira ellenségesek voltak, a kézművest nem tartották szabad polgári létre méltónak.

IRODALOM

- Arendt, Hannah (1989): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München, Piper (6. kiadás).
- Arendt, Hannah (1990): Philosophy and Politics. *Social Research*, Vol. 57, No. 1, 73–103.
- Arendt, Hannah (1995a): A hagyomány és a modern korszak. In: Uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris, 25–48.
- Arendt, Hannah (1995b): A történelem fogalma. Ókori és modern. In: Uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris, 49–99.

- Arendt, Hannah (1995c): Mi a tekintély? In: Uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris, 100–150.
- Arendt, Hannah (1995e): Mi a szabadság? In: Uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris, 151–180.
- Arendt, Hannah (1995d): Igazság és politika. In: Uő: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris, 233–271.
- Arendt, Hannah (2002a): *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond–Palatinus.
- Arendt, Hannah (2002b): Mi a politika? In: Uő: *A sivatag és az oázisok*. Budapest, Gond–Palatinus.
- Arendt, Hannah (2002c): *Denktagebuch*. München–Berlin, Piper.
- Arendt, Hannah (2008): Mi marad? Az anyanyelv. Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendttel.
In: Balogh László Levente–Bíró-Kaszás Éva (szerk.) *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*.
Pozsony, Kalligram, 11–42.
- Arendt, Hannah (2012): Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. In: Uő: *Menschen in finsternen Zeiten*.
München, Piper, 181–194.
- Arendt, Hannah (2016): *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Berlin, Matthes und Seitz.
- Arisztotelész (1984): *Politika*. Budapest, Gondolat.
- Beyme von, Klaus (2006): *Die politischen Theorien der Gegenwart, Eine Einführung*. Wiesbaden,
Westdeutscher Verlag (8. kiadás).
- Bluhm, Harald (2016): Arendts Plato – unter besonderer Berücksichtigung ihres Denktagebuches.
In: *Hannah Arendt. Zeitschrift für politisches Denken*, Bd. 8, Nr. 1, 131–148. <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/348/477> (2020. 10. 28.)
- Gutschker, Thomas (2004): Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat. Zehn zeitlose Einsichten,
Forum Classicum (47.) 3., 180–189.
- Mogyoródi Emese (2019): Szókratész, a „visszhangkamra” és a demokrácia. In: Laczkó Sándor
(szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 17. A polisz*. Szeged, Státus. 11–33.
- Olay Csaba (2008): *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, Budapest, L’Harmattan.
- Ottmann, Henning (2001): *Geschichte des politischen Denkens I/1. Die Griechen. Vom Homer bis Sokrates*.
Stuttgart–Weimar, Metzler.
- Ottmann, Henning (2005): *Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart*. Baden-
Baden, Nomos.
- Platón (2014): *Állam*. Budapest, Atlantisz.
- Platón (2007a): *Az államférfi*. Budapest, Atlantisz.
- Platón (2007b): *Levelek*. Budapest, Atlantisz.
- Reckermann, Alfons (2018): *Überzeugen. Rhetorik und politische Ethik in der Antike*. Hamburg,
Meiner.
- Thuküdidész (1985): *A peloponnészoszi háború*. Budapest, Európa.
- Wintersteiger, Mario (2019): Politikwissenschaft, Humanismus und politische Anthropologie.
Plädoyer für eine Renaissance klassischen politischen Denkens. *Österreichische Zeitschrift für
Politikwissenschaft*, (48.) 2., 35–42.