

**Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar**

**Doktori értekezés**

**Horváth Péter**

Egyetértés és egyet nem értés

Konzulens:

Prof. dr. Somos Róbert, egyetemi tanár

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Filozófia Doktori Iskola  
Pécs, 2017

## Tartalomjegyzék

Bevezetés .....	2
Első rész .....	4
Erény vagy haszon? Az arisztotelészi politikai barátság kérdése a kortárs viták tükrében .....	4
A politikai barátság erényen alapuló formája (Cooper és Irwin) .....	5
A mérték: a haszon (Yack és Frank) .....	9
Politikai barátság .....	14
A probléma felvetése .....	14
A haszon két lehetséges értelmezése .....	15
A politikai barátság és a haszon .....	17
A politikai barátság ( <i>politiké philia</i> ) helyének ismertetése Arisztotelész gyakorlati filozófiáján belül .....	20
Az egyetértés szerepe a politikai barátság kialakulásában és fenntartásában .....	25
A politikai barátság és a sokaság .....	32
Második rész .....	41
Jacques Rancière életpályája .....	41
Esztétika és politika .....	43
Az érzékelhető felosztása .....	43
Esztétika, politika és művészet kapcsolata .....	45
Rancière politikai gondolkodásának alapvonalai .....	49
La police .....	51
Demokrácia és politika .....	53
A disszenszus, avagy az egyet nem értés logikája .....	61
A nép .....	63
Realizmus?! .....	67
Metapolitika: Jacques Rancière Marx-kritikája .....	71
Rancière és Althusser .....	71
Metapolitika .....	73
<i>La Subjectivation</i> : A szubjektíváció fogalma Jacques Rancière filozófiájában .....	78
Politika, hatalom és szubjektíváció .....	78
A szubjektíváció különböző módozatai: Foucault és Badiou .....	80
A politika kezdete: a sérelem .....	83
A sérelem rancière-i és az igazságosság arisztotelészi modelljének ellentéte .....	85
Demokratikus politika .....	87
Harmadik rész .....	88
Parapolitika .....	88
Szemben Arisztotelésszel .....	88
Forradalom és ellenállás .....	94
<i>Homonoia</i> és <i>La mésestente</i> – az egyetértés és az egyet nem értés modelljei	
Arisztotelész és Jacques Rancière filozófiájában .....	95
Egyenlőség = egyet nem értés (Rancière) .....	95
Egyenlőség = egyetértés (Arisztotelész) .....	99
Arisztotelész és Rancière .....	103
Politikai barátság és disszenszus. Rancière-nek mindenben igaza van? .....	105
Negyedik rész .....	109
Ten Theses on Politics .....	109
Jegyzetek a fordításhoz .....	126
Összefoglalás .....	141
Irodalomjegyzék .....	143

## Bevezetés

A nyugati filozófiai gondolkodás egyik legnagyobb alakja Arisztotelész. Munkásságáról könyvtárakat töltöttek meg, máig kommentárok, recepciók, kritikák jelennek meg róla. Az etikai és politikai munkásságáról szóló diskurzus a XX. század második felétől újabb lendületet kapott olyan kutatók írásainak köszönhetően, mint Hannah Arendt, Leo Strauss vagy Alasdair MacIntyre. Voltak olyanok, akik benne látták a követendő példát, de akadtak olyanok is, akik nem tartoztak ebbe a sorba. Kétségtelen, hogy Arisztotelész szerepe a politikafilozófiai kérdésekben felértékelődött. Ezeket a vizsgálódásokat elképzelhetetlennek tartjuk Arisztotelész gyakorlati filozófiájának tanulmányozása nélkül.

Disszertációmban egy, az arisztotelészi politikafilozófiai hagyományba beágyazott fogalmat elemzek, a politikai barátság koncepcióját. Írásomban kísérletet teszek arra, hogy az arisztotelészi barátságtípusok e kevésbé ismert tagját elemezzem és rámutassak bizonyos tényekre, melyek eddig elkerülték a kutatók figyelmét. Megpróbálkozom a politikai barátság eddigiektől eltérő nézőpontba helyezésével, ami véleményem szerint új perspektívában képes láttatni bizonyos kérdéseket Arisztotelész politikájával összefüggésben. Hogy ezt megtehessem, újra kell vizsgálnom a haszon és a barátság Arisztotelész által tárgyalt kapcsolatát. Érvelni fogok amellett, hogy a politikai barátság pontos meghatározásánál nem pusztán a haszon elsődleges szerepét szükséges figyelembe vennünk, de a sokaságra gyakorolt hatásával is számolnunk kell. Ilyenformán a politikai barátság helyének és szerepének másnemű megközelítését szándékozom az olvasó elé tárni.

Ezt követően részletesen foglalkozom Jacques Rancière politikai gondolkodásával, amely disszertációm másik nagy egységét alkotja. Elsődlegesen azokkal a politikához köthető fogalmakkal találkozhat az olvasó, amely a politika radikálisnak bélyegzett rancière-i válfaját életre hívta. Tervem az, hogy e *terminus technicusok* bemutatásával érzékeltessem a különbségeket e két politikai hitvallás között. Ebbe beletartozik annak kifejtése, hogy Rancière mit gondol a politikáról és a demokráciáról, valamint azokról a jelentősebb gondolati rendszerekről, amelyek ezzel foglalkoztak.

A két filozófus egymás mellé állításával nem tisztán ellentétes filozófiai nézőpontjaikat szerettem volna szemléltetni. Maga Rancière is ódzkodik minden olyan kijelentéstől, amely azt sugallná, hogy bármilyen filozófiai vagy politikai rendszert meg kellene semmisíteni. Ezt még annak az árán sem tenné meg, hogyha azután újra létre lehetne

hozni azt. A valódi kritika tárgya arra érdemes dolog lehet csupán. Azt is előre kell előre bocsátanom, hogy Rancière nem filológiai indíttatásból vizsgálta Arisztotelész munkásságát – jómagam sem filológiai jellegű munkára törekedtem. A kutatott téma problematikáját nekem mindig is azt jelentette, hogyan merjünk pártatlanok lenni mindkét féllel szemben. A kutatás tétje ebben a pártatlanságban érhető tetten igazán. Máig úgy vélem, hogy könnyebb fenntartani a neutrális nézőpontot, hogyha valamilyen más, néhol radikális elképzelést helyezek a kutatás középpontjába. Olyan fogalmakat vagy elgondolásokat, amelyek a megszokottól eltérő értelmezésmódot követelnek meg. Arisztotelésznél ez a politikai barátság vizsgálata, Rancière-nél pedig az egész politikai koncepció, ami mellett érvel.

Írásomat szerettem volna olyan fejezetekre bontani, amelyek bár nem mindenhol kapcsolódnak szervesen egymáshoz, mégis összefüggő egészet alkotnak. Így helyet kaptak olyan témákat tárgyaló részek is, amelyek nem közvetlenül az általam vizsgált problémák köré összpontosultak, mégis említésre méltónak tartottam őket. Külön fejezetet szenteltem egy összefoglaló Rancière-tanulmány lefordítására, melynek segítségével könnyebbé válhat bizonyos homályosabb teóriák és fogalmak megértése.

Arisztotelésznek a politikai barátságról alkotott koncepciójára ugyanakkora hangsúlyt akartam fektetni, mint azokra az elképzelésekre, melyeket Rancière a politika kapcsán megjegyez. Az egyetértés és az egyet nem értés vizsgálatával rá akartam irányítani a figyelmet arra, melyek azok az alapvető eltérések, amelyek távolságot hoznak létre a két gondolkodó között. Az igazság és az igazságtalanság problémája inherensen hozzátartozik az egyetértéshez, ami egyben a politikai barátság elvitathatatlan támasza is. A dolgok pikantériája – és egyben tétje – abban rejlik, hogy miképpen lehet bemutatni a közösség két különböző elemét (egyén és sokaság), mint az útkeresés példáit. Emellett az az igény is munkált bennem, hogy két olyan, a közösségi létről sokat mondó, ám merőben eltérő filozófiai stílust hozzak közelebb egymáshoz, amik már eddig is hozzájárultak és a jövőben segítségükre lehetnek a fennálló társadalmi kérdések és problémák feltárásában és végiggondolásában.

## Első rész

### Erény vagy haszon? Az arisztotelészi politikai barátság kérdése a kortárs viták tükrében

Arisztotelész etikai–politikai munkásságának homályos és nehezen értelmezhető pontja a politikai barátság (*politiké philia*) fogalma. Ennek oka feltehetőleg abban rejlik, hogy maga Arisztotelész sem tisztázza kellőképpen a politikai barátság helyét a barátság felosztásán belül. A fogalom jelentőségére főképpen a XX. század második felében figyeltek fel a kutatók, amikor az arisztotelészi erényetikai koncepciók újra a politikafilozófia látóterébe kerültek. A politikai barátság fogalmának intenzívebb vizsgálata az 1970-es években John Madison Cooper írásaival vette kezdetét.<sup>1</sup> E publikációk fogadtatása és a reflexiók szükségessé tették, hogy a politikai barátsággal mélyrehatóbban is foglalkozni kezdjenek olyan kutatók, mint Julia Annas, Richard Kraut, Bernard Yack vagy Terence Irwin, hogy csak a legismertebbeket említsem. Ám a témával való egyre mélyebb ismerkedés mind jobban megerősítette a kutatókat abban a hitükben, hogy a politikai barátság az arisztotelészi gyakorlati filozófia lényeges elemei közé tartozik.

Azt a vitát szeretném röviden bemutatni, ami még ma is tart, és a fogalom helyét próbálja tisztázni az arisztotelészi gyakorlati filozófián belül. A vita két olyan fő csoportját fogom bemutatni és mélyrehatóbban elemezni, amelyek – véleményem szerint – már nagyban hozzájárultak és a jövőben is hozzájárulhatnak a politikai barátság sorsának alakulásához. Az egyik csoport (Cooper és Irwin) amellett érvel, hogy a politikai barátság valódi célját legfőképpen az erényes tettekből – az erényes emberi karakterből – kiindulva érheti el. A másik csoport (Yack és Jill Frank) ezzel szemben kitart azon véleménye mellett, hogy a politikai barátságot csakis saját karakterjegyein keresztül ismerhetjük meg, és így nem az erény, hanem a haszon a vizsgálat kiindulópontja, ami természetesen később eredményezhet erényes tetteket. Mindkét csoport más-más irányból indul ki, sőt, még a csoportok között is viták állnak fenn bizonyos kérdésekben, de ezekre jelen tanulmányban nem szeretnék kitérni. Célom e fejezetben a kialakult vita ismertetése és az ide vonatkozó szöveghelyek szerzők általi interpretációjának még alaposabb vizsgálata.

---

<sup>1</sup> A politikai barátságot már Sir Ernest Barker is megemlíti a *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1906) című művében, bár olyan részletesen nem elemzi a fogalmat, mint ahogyan a későbbiekben Cooper teszi. Annyi viszont bizonyos, hogy a politikai barátságot az erényesek és jók közötti barátsággal hozza összefüggésbe.

## A politikai barátság erényen alapuló formája (Cooper és Irwin)

John Madison Cooper *Aristotle on the Forms of Friendship* című írásában rámutat arra a tényre, hogy korántsem térképeztük fel teljesen, hogy Arisztotelész mit ért a barátság különböző formái alatt. Az arisztotelészi *philia* fogalmának számos olyan megjelenési formája van, amiket eddig még nem vagy csak alig érintettek a kutatók. Ezek közé tartozik a politikai barátság is, amiről nehéz eldönteni, hogy a baráti viszonyok mely csoportjába tartozik. Cooper az elsők között volt, aki felismerte a barátság „közösségi” formájának relevanciáját a modern Arisztotelész- és politikafilozófiai kutatásokban.

Cooper írásában többször is kitér a polgárbarátság (*civic friendship*)<sup>2</sup> fontosságára, ami szerinte egyik lényegi eleme az Arisztotelész által elképzelt társadalomról való gondolkodásnak. Mindenképpen kitart azon elképzelése mellett, hogy a polgárbarátság nemcsak anyagi, hanem erkölcsi hasznot is hajthat a közösség tagjai számára. Ebből is kitűnik, hogy Cooper mennyire komolyan gondolta azt, hogy a polgárbarátság lényegi szerepet játszik a közösség életében és megkerülhetetlen tényező Arisztotelész filozófiáján belül. Így ír erről: „*Ez [a polgárbarátság, a szerző] rendkívül fontos eleme mind a politikával, mind az ember jellemével [human character] kapcsolatos elméletének.*”<sup>3</sup>

A barátság lényege és egyben kezdete is az egymás között kialakuló vonzalom, amit Arisztotelész nemcsak a személyes, intimebb barátságok esetében, hanem a tágabb, közösségi kapcsolatok terén is megemlíti. Emiatt is gondolhatja Cooper, hogy az erkölcsileg jók közötti barátság kiterjeszthető a közösség nagyobb rétegei felé, a polisban élő polgárok körére. Cooper véleménye szerint nemcsak létezik ilyen, polgárok közötti barátság, hanem bizonyos tekintetben hasonlít is az erényesek és jók közötti barátságra. Bár nem mehetünk el azon tény mellett, hogy Cooper megemlíti a politikai barátságnak a haszonhoz fűződő szoros kapcsolatát is.<sup>4</sup>

Ahhoz, hogy ezt a hasonlóságot kimutathassa, szükségét érezte annak, hogy meghatározzon egy olyan pontot, amely a barátság mindhárom nagy formájában képes valamilyen egyezést felmutatni. Ez a mindegyikben megegyező tulajdonság a jóindulat

---

<sup>2</sup> Próbálok ragaszkodni Cooper terminológiájához, mivel ő polgárbarátsággént használja a fogalmat, de a legtöbben politikai barátsággént fordítják.

<sup>3</sup> John Madison COOPER: *Aristotle on the Forms of Friendship*, *The Review of Metaphysics*, 30(1977)/4, 647.

<sup>4</sup> John Madison COOPER: *Political Animals and Civic Friendship = Aristotle's Ethics: Critical Essays (Critical Essays on the Classics Series)*, ed. Richard KRAUT—Stephen SKULTETY, Rowman & Littlefield Publisher, Maryland, 2005, 16. jegyzet

(*eunoia*) érzése.<sup>5</sup> A barátok jóindulattal fordulnak a másik irányába, bár ez még nem az igazi értelemben vett barátság, csak annak kezdete, azonban – és ezt Arisztotelész is megjegyzi – „[...] az ember nem lehet senkinek sem a barátja, ha előbb nem volt iránta jóindulattal [*eunoia*] [...]”.<sup>6</sup> A jóindulat az egyik fél számára megelőlegezi a másik erényes jellemét, mivel Arisztotelész szerint a jóindulat általában az erényes és becsületes emberek irányában nyilvánul meg.<sup>7</sup> A jóindulat kapcsán azonban felmerül a temporalitás kérdése, hogy vajon *mikor* tud az ember valóban meggyőződni arról, hogy a barátja tényleg jó és becsülendő tetteket hajt-e végre, amelyek miatt érdemes kapcsolatba lépni vele. Ezért gondolja azt Cooper, hogy jóindulattal lenni a másik iránt csakis akkor lehet, hogyha az ember a másik cselekedeteinek „itt és most”-jára koncentrál, mint a jövőbeni jó cselekedeteire. Ezenkívül az időbeliségnek abban is fontos szerepe van, hogy az adott baráti viszony mennyi ideig tart, ezáltal jogosan nevezhetjük-e azt igaz barátságnak vagy sem. Arisztotelész szerint ami az emberi természetet alapvetően meghatározza: az erény. A haszon és a gyönyör az erénnyel jár együtt, ezért ezek csak esetleges formái annak. Az erény viszont nem lehet esetleges, senki sem lehet véletlenszerűen erényes, hanem azt csak megfelelő lelki alkat és szoktatás útján érheti el.<sup>8</sup> Hasznot húzni azonban bárkiből lehet rövidebb idő alatt is. Azonban hogyha a jóindulat és a mások javának akarása tartós – itt újra az időbeli tartamra gondolok –, akkor „[...] lassanként barátsággá válhat, de persze nem olyanná, aminek a haszon vagy a gyönyörűség az alapja, mert hiszen a jóindulat sem ezekért van.”<sup>9</sup> Vagyis a jóindulat csak az erényesek és jók közötti barátság kezdetekor alakul ki, van jelen. (Ennél a pontnál meg kell jegyeznünk, hogy a jóindulat olyan észbeli tulajdonság, ami nem a cselekvéssel áll kapcsolatban, mint például az egyetértés.)<sup>10</sup>

Az egyetértés, ahogyan Arisztotelész is hangsúlyozza, mindig nagy dolgok érdekében jön létre. Így a közösségért és a közösséggel való együttes fellépést tartja szem előtt, míg a jóindulat – a barátság karakterjegyeitől eltérően – „véletlenségből is eredhet”. Ez a véletlenszerűség megnyilvánulhat például az atlétákkal szemben „[...] mert hiszen az ember rokonszenvet mutathat irántuk, s nekik kívánhatja a győzelmet, anélkül, hogy kész volna velük valaminek az elvégzésére is szövetkezni [...]”.<sup>11</sup> Arisztotelész a politikai barátságra az

---

<sup>5</sup> „[...] az én álláspontom szerint egyetlen olyan tulajdonság [property] létezik, amiben minden barátság osztozik: a barátok mindig jóindulattal [*eunoia*] viseltek egymás iránt.” COOPER: *Aristotle...*, i. m., 644.

<sup>6</sup> NE 1167a 8

<sup>7</sup> NE 1167a 19

<sup>8</sup> NE II. 1.

<sup>9</sup> NE 1167a 12–13

<sup>10</sup> Lásd KALIMTZIS: i. m., 77.

<sup>11</sup> NE 1167a 1

egyértelműen alapuló barátságként tekint, így annak is valamilyen fontos dolog érdekében kell létrejönnie. Olyan emberek részvételével, akik kooperatív tevékenységük folytán boldoggá akarják tenni mind a saját életüket, mind a poliszét.

A továbbiakban meg kell említenünk, hogy Cooper későbbi cikkében a *Political Animals and Civic Friendship*ben már továbbgondolja a polgárbarátság koncepcióját, és sokkal részletesebben beszél arról, amit előző cikkében csak érintett, nevezetesen hogy a kevésbé kiváló ember hogyan képes baráti kapcsolatba lépni a nálánál erényben magasabb szinten állóval – gyengítve azt a nézetét, hogy a polgárbarátság pusztán az erényesek és jók között jöhet létre. „Ez azt jelenti, hogy még azok is, akik nem rendelkeznek az ész vagy a jellem tökéletességével, részesülhetnek a kiválóbbak erényeiben, mikor azt gyakorolják.” – állítja Cooper.<sup>12</sup> Így végeredményben a polgárbarátság teljesíti azokat a kritériumokat, amelyeket az arisztotelészi logika előír a barátság és az állam jóléte kapcsán: megteremti az egyén és a közösség boldogságát.<sup>13</sup>

Terence Irwin is közel hasonlóan képzei a polisz boldogságának mikéntjét, mint Cooper, bár fennállnak köztük vitás helyzetek.<sup>14</sup> A politikai barátságot – így nevezi és nem polgárbarátságnak – ő is az állam jólétének egyik kulcsfontosságú elemeként képzei el, és emiatt az erényes kapcsolatokra alapozza azt. Bár ő is elismeri, hogy a politikai barátság a hasznon alapul, mégsem fejti ki részletesebben a köztük lévő kapcsolatot. Nem meglepő, hogy: ő is helyesnek látja azt az elméletet, miszerint a politikai barátság kiterjeszti az erényeket az olyan polgárok felé is, akik az erényben és a nemes tettekben alatta állnak más kiváló polgároknak – kívánatosá téve a nekik való engedelmességet. Azonban ez az állapot nem megegyező azzal, amit Arisztotelész szolgálalkúságnak nevez, mivel az ember természetesen engedelmeskedik annak, aki az erényben nálánál feljebb való – Arisztotelész szerint ez igazságos.<sup>15</sup> Viszont ha az erényt mások számára is elérhetővé akarjuk tenni, akkor azt legelőször a közeli barátainknak tesszük lehetővé, (majd a kört szélesítve) később a városállamban élő polgártársaink számára. A polisz boldogságának elérése és megtartása érdekében a törvényhozó – és természetesen maguk a polgárok is – mindenkitől az erényes életet és a nemes tettek gyakorlását várja el. „Annak a polgárnak, aki oly módon tekint polgártársaira, mint barátaira, a közjó érdekében is ugyanúgy kell cselekednie, mintha

---

<sup>12</sup> COOPER: *Political...*, i. m., 79.

<sup>13</sup> A közösség boldogsága alatt az állam stabilitását, ergo a viszályok (*stasis*) elkerülését értem.

<sup>14</sup> Lásd Paul SCHOLLMEIER: *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*, University of New York Press, Albany, 1994, 195., 3. lábjegyzet

<sup>15</sup> *Pol.* 1325b 10–14



az az ő [kiemelés a szerzőtől] saját ügye volna.” – írja Terence Irwin.<sup>16</sup> Irwin véleménye ezzel kapcsolatban az, hogy a közjót úgy képesek elérni a közösség tagjai, ha közös erkölcsi nevelésben részesülnek, ami által mindannyian erényesek lesznek.<sup>17</sup> (Ezt ki kell egészítenünk azzal, hogy maguk a törvények is ebbe az irányba próbálják orientálni a polgárokat, hiszen emiatt jöttek létre.) Azzal viszont, hogyha az erkölcsi nevelést kiterjesztjük a tágabb néprétegek körére, elkerülhetetlenül beleütközünk az erényes és a hitvány (*phaulosz*) közötti kapcsolat problematikájába. Saját interpretációja szerint Arisztotelész az *Eudémoszi etikában* úgy írja le az erényes és a hitvány ember közötti kapcsolatot, mint egyfajta barátságot, amiben megjelenik egyfajta igazságosság. A kölcsönösség, a reciprocitás miatt beszélhetünk ebben az esetben igazságosságról – és emiatt barátságról is –, mivel maga Arisztotelész állítja, hogy „Lehet a derék embernek is barátja a hitvány [phaulon], a hitvány hasznos lehet a derék elhatározásának végrehajtásánál, ő meg a fegyelmezetlen ember elhatározásának végrehajtásánál, illetve a hitvány ember természet szabta [kata phüszin] céljának elérésében lehet hasznos.”<sup>18</sup>

Nem állítunk valótlanúságot, hogyha kijelentjük, Irwin nagy hangsúlyt fektet a politikai barátság leírása során a morális nevelés kérdésre, ezzel együtt az igazságosság erényének kialakulására.<sup>19</sup> Ezzel is inkább az erény primátusa felé terelve a politikai barátságot a haszon kevésbé megbecsült helyzetével szemben. Bár maga Cooper nem szentel akkora figyelmet a nevelés kérdésének, mint Irwin, a végcél tekintve mégis feltételezhetjük, hogy ő is támogatja azt. Pontosan az erkölcsre való nevelés, a szoktatás az, ami meg fogja különböztetni az államot és a benne kialakuló társas, emberi kapcsolatokat a pusztá szövetségektől, azzal együtt, hogy Arisztotelész a politikai barátságot egyszersmind valamilyen szövetségként is megfogalmazza.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Terence IRWIN: *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, New York, 1988, 421.

<sup>17</sup> Ez a gondolat Yacknél is jelen van, azzal a különbséggel, hogy állítása szerint az államban élő polgártársainkat inkább eszköznek tekintjük – céljaink eléréséhez –, mint valami más értékesebb vagy magasabb dolognak. Ezzel is előtérbe helyezve azt a teóriáját, hogy az intímabb baráti viszonyok, mint például az erényesek és jók közötti barátság esetében, nem terjeszthetők ki a nagyobb társadalmi rétegek körére. (YACK: *i. m.*, 119.)

<sup>18</sup> *EE* 1238b 1–3

<sup>19</sup> Terence Irwin egyik tanulmányában amellet érvel, hogy az erényes és a hitvány ember között kialakulhat valamilyen baráti viszony: „Lehetséges, hogy a polgártárs nem erényes, ezáltal nem oly módon a másik énje valakinek, mint ahogyan az a barátság tökéletes formájában megszokott. Sem az erényes ember nem él együtt polgártársával abban az értelemben, hogy mindketten erényesek. Amennyiben a polgártárs rendelkezik az erényesség azon fokával, hogy a másikkal közös céljaik legyenek, akkor ő képes kiterjeszteni azt az ésszerűséget, amit a cselekedetei közben gyakorol ugyanúgy, ahogyan azt egy másik erényes ember esetében tenné.” Günther PATZIG (ed.): *Aristoteles' „Politik”: Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25 August – 3 September 1987*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 93.

<sup>20</sup> *NE* 1167a 31

Paul Schollmeier egyetért Irwin azon véleményével, hogy az erényesek és jók közötti barátság kivitelezhetetlen a nagyobb közösségekben, mivel ahhoz intimebb viszony szükséges. A polgárok lehetnek jó barátai egymásnak a barátság politikai, közösségi felfogása szerint is.<sup>21</sup> (Megint előtérbe kerül azonban az a probléma, ami már többször is, hogy vajon a politikai barátság hogyan lesz erényes, mellőzván az erényes barátság talán legfőbb tulajdonságait, a személyes és hosszan tartó ismeretséget, ezáltal a másokban saját énünk felfedezését.)

### **A mérték: a haszon (Yack és Frank)**

Bernard Yack a *The Problems of Political Animal* című művében egy egész fejezetet szentel a politikai barátság kérdésének, ezzel is hangsúlyozva a fogalom jelentőségét. A politikai barátságról alkotott elképzeléseiről egyértelműen kiderül, hogy azt – ellentétben Cooperrel, aki a másikkal szembeni jóindulattal azonosítja a *politiké philia* fogalmát – a haszonalapú barátság *törvényekből (nomosz)* eredő formájaként értelmezi. Ezzel együtt vitába száll azzal a feltevessel is, hogy a politikai barátságnak a haszonalapú barátság erényes változata lenne a végcélja, mivel ezt ilyen formában még maga Arisztotelész sem említi. Sőt, kijelenti, hogy „[...] ez a barátság nem természet szerint való”.<sup>22</sup>

Yack hajlik afelé, hogy oly módon képzelje el a politikai barátságot, mint ami egyedül a közösségi téren belül nyeri el valódi jelentését, kiszorítva azt a rivális nézetet, mely szerint a politikai barátságot az erényesek és jók közötti barátsággal lehetne párhuzamba állítani, ezáltal teret hagyva a haszon fogalmának. Véleménye szerint „[...] az erényes barátság képtelen kifejlődni az emberek nagyobb csoportjai között [...]”.<sup>23</sup> Egyértelműen Arisztotelész sem jelenti ki, hogy bármi köze lenne az erényesek és jók közötti barátsághoz, már csak azért sem, mert jó emberből nem akad olyan sok. Yacknek igaza van abban, hogy az erényesek és jók közötti barátság inkább partikuláris szinten tud kibontakozni, míg az objektív közösségi színteret tekintve a politikai barátság nagyobb létjogosultsággal bír. Sőt, én azon az állásponton vagyok, hogy kiterjeszhető nemcsak a poliszon belüli, polgárok közötti kapcsolatokra, hanem a városállam falain túlra – államok közötti szövetségek esetében – egyaránt, amiről az *Eudemoszi etikában* és a *Politikában* Arisztotelész említést is tesz.<sup>24</sup> Úgy

<sup>21</sup> SCHOLLMEIER: *i. m.*, 197–198., 5. lábjegyzet.

<sup>22</sup> *EE* 1142b 38–39

<sup>23</sup> YACK: *i. m.*, 113., valamint vö. *NE* 1158a 11

<sup>24</sup> *Pol.* 1265a 20 és 1267a 19, *NE* 1167a 30–31 és *EE* 1242b 22–24 (lásd még Otfried HÖFFE: *Aristotle*, University of New York Press, Albany, 2003, 172–173. )

vélem, hogy a nemzetek közötti barátság – és itt nem pusztán a gazdasági alapokon kötött szövetségekre gondolok – természetét Anthony Kenny idevágó *Eudemoszi etika*-fordítása adja vissza a legjobban: „*A polgárbarátság [civic friendship] a hasznon nyugszik, és az egyik állam [state] polgárai oly mértékben barátai a másik állam polgárainak, amennyiben azok államai barátai egymásnak.*”<sup>25</sup> Nézetem szerint Arisztotelész fejében az államok közötti szövetségek vagy barátságok nem pusztán gazdasági érdekeken nyugvó társulások lehettek, hanem morális alapokra helyezett, kooperatív (együtt)cselekvések. Vagyis a városállamok szövetségének esetében Arisztotelész az olyan sokaságra, tömegre gondol, ami képes az erényes és boldog életre. Tudjuk, hogy Arisztotelész a sokaságra, a tömegre [*pléthosz*] fegyelmetlensége vagy a demokratikus berendezkedésben való „egészségtelen” túlsúlya miatt negatívan gondol – meghatározását Arisztotelész leginkább az élvhajhászás, a gyönyörkeresés felől kezdi –, de azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a sokaságnak vannak olyan aspektusai, amelyek nem elítélendőek számára.<sup>26</sup> „*Mert hisz a sokaságban [pléthosz] nem mindegyik ember becsülésre méltó, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál [a legkiválóbbak, a kevesek, a szerző], persze nem egyenként, hanem összességükben [...], mert egy népes tömegnél mindenkiben akad egy morzsányi erény és értelem [phronészisz], és ha szinte mint egy ember összegyülekezik ez a sok lábú, sok kezű tömeg, amelynek sok érzése is van, akkor ugyanaz áll a jellemére és az értelmére is.*”<sup>27</sup>

Tévedünk azonban, hogyha az előzőekből arra következtetünk, hogy a politikai barátságban az erény nem lelhető fel valamilyen formában. Hogyha Arisztotelész gondolatmenetét követjük, akkor értelmezhetjük úgy is a politikai barátságot – Yack is így módon tesz –, amiben megtalálható az erény, de nem alapvetően az erényre támaszkodva válik azzá az adott kapcsolat. Az erény elengedhetetlenül fontos a boldog élet szempontjából, és a politikai barátság is alapvető a polgári közösség perspektívájából nézve, ezért nem szükséges a politikai barátságot eredendően az erényesek és jók közötti barátsággal párhuzamba vonni, mert később az effajta barátság igazoló karaktere nélkül is részesülhet az erény kiválóságában. Az erényesek és jók közötti barátság lényegénél fogva tökéletes barátság, míg a politikai barátság nem az, de ettől függetlenül megtalálhatóak benne erényes cselekedetek a polgárok közötti egyetértés miatt. Az egyetértés magában hordozza az erényesség lehetőségét, mivel az mindig valamilyen „nagy dolog érdekében” jön létre. Ez a

---

<sup>25</sup> *EE* 1242b 22–24 (Lásd ARISTOTLE: *The Eudemean Ethics*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 132.)

<sup>26</sup> *Vö. Pol.* 1281b 15–19

<sup>27</sup> *Pol.* 1281a 42–1281b 10

dolog pedig „[...] az állam érdekeire és az élet követelményeire vonatkozik. (peri ta szümpheronta gar eszti kai ta eisz ton bion hékonta)”<sup>28</sup>

A politikai barátság erényes volta tehát abban nyilvánul meg, hogy bizonyos cselekedetek azzá teszik, és ez az, ami megkülönbözteti a barátság e formáját a pusztá haszonszerzésre irányuló kapcsolatoktól.<sup>29</sup> A politikai barátság azért lehet erényes, mivel az állam javára törekszik, ez pedig csak erényes és kiváló tettekkel érhető el. A derekas és a hitvány közötti kapcsolat emiatt is jöhet létre és ekképp lehet „a politikai barátság inkább egy politikai közösség alapja, mint felbomlásának eszköze.”<sup>30</sup> A törvények azok, amelyek rendet és stabilitást hoznak a közösség életébe, és ezt Yack is számos alkalommal kiemeli, mivel a politikai barátság szellemisége lényegileg inkább a sokaság, mint az individuum szintjén értelmezhető. A közösségnek és a benne élő polgároknak egyaránt szükségük van olyan erkölcsi normatívákra, amelyeket követni tudnak, és amelyek mentén felépíthetik életüket. (Arisztotelész gyakorlati filozófiájában ez hangsúlyozottan az *eu zénnel*, a jól leélt étellel áll kapcsolatban.)

Egyszerűen Yack a politikai barátságot nemcsak mint alapvető közösségalkotó tényezőt veszi számításba, hanem egyfajta ellenszerként tekint rá, ami a különböző érdekcsoportok közötti konfliktusokat orvosolhatja.<sup>31</sup> Ennélfogva két esetben is szakít azzal az állásponttal, amit előtte Cooper és Irwin is vallott. Egyrészt abban, hogy szerinte a politikai barátság jobban hasonlít a haszon kedvéért létrejövő kapcsolatokra, mint az erényesek és jók között kialakuló barátságra – még hogyha annak végcélja is az erény –, másrészt ez implikálja azt a tényt, hogy a politikai barátság exkluzivitása feltételezhetően gyengül. Ez pedig nagyobb távlatokban a sokaság, a tömegek politikai szerepvállalását erősítheti.

Véleményem szerint Jill Frank a Yack által kitaposott úton próbálja rekonstruálni, hogy Arisztotelész mily módon használja a politikai barátság fogalmát. Frank is ellene van annak, hogy úgy tekintsünk a politikai barátságra, mint az erényen alapuló barátság kiterjesztett változatára. Állításait arra a tényre alapozza, hogy a politikai barátságot Arisztotelész elsődlegesen a haszonnal összefüggésben értelmezi.<sup>32</sup> Frank továbbviszi Yack értelmezését annyiban, hogy még pontosabban kifejti a politikai barátság és a sokaság közötti viszonyt.

---

<sup>28</sup> NE 1167b 3–4

<sup>29</sup> Vö. FRANK: *i. m.*, 152–153. Különbőség van a pusztán egyéni érdekek hajtotta üzleti kapcsolatok és az ezeket feladó közösségi érdekek között. Ezt csak a haszonalapú barátság képes a gyakorlatban is megjeleníteni.

<sup>30</sup> YACK: *i. m.*, 116.

<sup>31</sup> A kutatók jellemzően a szegények és a gazdagok közötti ellentétre utalnak. Ezt véleményem szerint ki lehet terjeszteni más, közösségen belüli vitás helyzetekre, mint a kiváló és a hitvány, a szabad és a szolgálalkú polgár közötti ellentétekre.

<sup>32</sup> EE 1242a 6–8, b23–28, NE 1160a 8–28, 1163b 32–35

Ahogy írja: „*Eltérően a szokványos meghatározásoktól, a konfliktuskezelés forrását a haszonért kötött barátságok viszonyrendszerében vélem felfedezni, különösképpen az ezekben munkálkodó, kölcsönösen előnyös megegyezésben [mutually advantageous agreement].*”<sup>33</sup> Szerinte ez nem kis eltérés a bevett nézettel szemben (Cooper vagy Irwin is ennek a szemléletnek a követője), mivel a haszonról és a haszon végett kötött kapcsolatokról született írások a legtöbb esetben negatív jellemzést adnak; a haszon kérdését elsősorban nem a közösség (az állam) aspektusán keresztül értelmezték vagy értelmezik még máig sem, hanem az intimebb baráti kapcsolatok felől.

Az *A Democracy of Distinction* című munkájában a szerző a politikai barátság helyét inkább a konfliktus és a viszály (*sztaszisz*) felől közelíti meg, ami a társadalmi haszon formájában ölt testet – Arisztotelész a legtöbb ellenségeskedést a haszonból vezeti le. Jill Frank szándéka szerint a politikai barátság jelentőségét Arisztotelész nem a benne megjelenő erény minőségével akarja legitimizálni, hanem a polis lakóinak egymás közötti interakcióit (politikai ügyek, szövetségek, cserekereskedelem stb.) véve alapul, amik több szállal is kötődnek a haszon fogalmához. Ezzel is megteremtve a lehetőségét az arisztotelészi barátságfogalom egy újfajta értelmezésének. Az ebbe az irányba tett kísérlet az értelmezések újabb terét nyitja meg számunkra, hogyha Frank azon kijelentéseire koncentrálunk, amelyek a barátot nem a hozzánk hasonló „másik énünkkel” azonosítja, hanem a barát, a barátság egységét különbözőségünkben véli felfedezni. Frank tehát szembemegy azzal a hagyományos értelmezésmóddal, amit például Cooper magáénak vall. Jill Frank az egyetértésről már úgy beszél, mint ami nem a homogenitást (*homogeneity*), hanem a különbözőséget (*difference*) követeli meg a barátok között.<sup>34</sup> Ez a tézis nagyban megerősíti azt a nézetet, amit Arisztotelész is vall, hogy „[...] különbséget kell tennünk a rokoni és a baráti életközösségből folyó viszony közt.”<sup>35</sup> Frank követi azt az érvmenetet, amiben Arisztotelész explicite kimondja, hogy a rokoni és a vérségi kapcsolatok, amelyek mind személyes és közeli ismeretségen nyugszanak, különböznek a politikai barátság „társuláshoz hasonlító” formájától. „*A polgártársi, törzsi, útitársi s egyéb, ezekhez hasonló baráti viszony inkább csak társuláshoz hasonlít, azaz bizonyos megegyezésből magyarázható. [...] A szülők azért szeretik gyermekeiket, mert mintegy önmagukat látják bennük; a tőlük származó gyermekek – a belőlük való kiválás folytán – olyanok, mintha második énjük volnának...*”<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> FRANK: *i. m.*, 152.

<sup>34</sup> FRANK: *i. m.*, 156.

<sup>35</sup> NE 1161b 12–13

<sup>36</sup> NE 1161b 13–29

A politikai barátság a hasznon alapul és nem a személyes kapcsolatok elmélyült, hosszabb időhöz kötött baráti jellegének jegyeit hordozza. Erényes színezetét tehát nem a kiválóak közötti barátsághoz való konvergenciája fogja meghatározni, hanem az, hogy az állam számára milyen mértékű és minőségű hasznot hajt. Még egyszerűbben megfogalmazva, vajon az egyetértés fog-e uralkodni a széthúzó csoportok között, vagy a belső villongások megrengetik az állam stabil alapjait? Ahogy Frank is írja, az államon belüli egyetértésnek – a politikai barátságnak – valamilyen „kölcsonösen előnyös megegyezésnek” kell lennie.

Ezen túlmenően figyelembe kell venni azt a sokak által nem említett tényt, hogy különbséget kell tennünk a haszon két formája között. „*Mert a valaki számára jó és a feltétlen jó: két különböző dolog. És ugyanaz a helyzet a lelki alkatok esetében is, mint a hasznos esetében. Hiszen más a feltétlenül hasznos és a valaki számára hasznos.*” (*dikhósz gar ekhei to tódi agathon kai to haplós agathon. kai homoiós, hószper epi tou óphelimu, kai epi tón hexeón*) – írja Arisztotelész.<sup>37</sup> Ez a megkülönböztetés ugyanolyan fontossággal bír, mint a haszonalapú barátság dichotómiája, ami gyakorlatilag kijelöli a politikai barátság törvényen alapuló jellegét.<sup>38</sup> A feltétlenül jó, ami mindenki számára hasznos: az állam boldogsága. Nem hiába írja Arisztotelész, hogy az állam érdekében csak az ebbe a nembe tartozó haszon az elfogadható, mivel az ilyen jellegű haszon nem hordoz magában negatív tulajdonságokat, inkább közösségépítő.<sup>39</sup> Ami pedig a közösség számára előnyös és az államot stabillá és boldoggá teszi, az vitán felül erényes cselekedetnek számít.

Az előzőekből arra következtethetünk, hogy a politikai barátság kérdésével kapcsolatban nincsen meg a teljes összhang a kutatók között. Ez a különbözőség a kiindulópontok lényegi elemzéseivel kapcsolatban igaz (az erény és a haszon ellentétének felmutatásával), ám abban mindkét fél egyetért, hogy a politikai barátság az állam jólétéért és stabilitásáért jön létre a polgárok között. A politikai barátság kutatását nemcsak komplexitása teszi csábítóvá – az etikai gondolkodás értelmezési tartományán túlnyúló érvényessége miatt –, de az arisztotelészi politikai gondolkodás területének bővítése kapcsán is jelentős szerepet játszik.

---

<sup>37</sup> EE 1237a 13–14

<sup>38</sup> Lásd NE 1162b 21–23 és EE 1242b 31–32. A szöveghelyek relevanciája véleményem szerint abban rejlik, hogy Arisztotelész azzal, hogy a törvénnyel – az írott törvénnyel – köti össze a politikai barátság fogalmát, legitimizálja azt, mint valódi barátságot. Sokan pontosan azért nem tartják a politikai barátságot valódi *philiának*, mert egyszerűen a haszonért kötött barátságok közé sorolják. Azonban azzal, hogy Arisztotelész a törvényesség és az egyenlőségre való törekvés rangjára emeli, egyértelműen kiáll amellett, hogy a politikai barátságnak helye van az állami közösség életében.

<sup>39</sup> „[...] az állami közösség nem csupán a pillanatnyi haszon [kiemelés tőlem] elérésére törekszik, hanem figyelmét az egész életre kiterjeszti.” NE 1160a 22–23

Véleményem szerint a legfontosabb az, hogy kiderítsük: a politikai barátság vajon pusztán instrumentális eszköz a barátság és az igazságosság intézményesített állami struktúráján belül, vagy olyan valós gyógyír, ami képes elkerülni a viszályt a városállamon belül? Következésképpen elkerülhetlenné válik a szembenézés a sokaság, a tömeg fogalmával, ami magában hordozza a fogalom marginális helyzetének revideálási lehetőségét. Ebből kifolyólag a politikai barátság egyik legfőbb feladatának azt tartom, hogy a sokszor „hangtalan”<sup>40</sup> sokaság valódi lényegére rámutasson.

Emellett olyan alapvető kérdések is felmerülnek, hogy vannak-e olyan normák, amiket követve az ember erényessé válhat. (Feszegetve azt az arisztotelészi tételt, miszerint az ember attól kiváló, hogy erényesen cselekszik.) Vagy a külső normák kérdése: a törvények milyen mértékben szólnak bele az emberi jellem kiválóná válásába?<sup>41</sup> Többek között ezek azok a kérdések, amelyekre a kutatóknak választ kellene adniuk, hozzájárulva ezzel is egy újszerű Arisztotelész-kép felvázolásához, így még vonzóbbá téve etikai és politikai gondolkodásmódját a ma embere számára.

## Politikai barátság

### A probléma felvetése

Arisztotelészt olvasva megállapíthatjuk azt a tényt, hogy a haszon két fogalma (*to khrészimon* és *to óphelimon*) nincsen egyértelműen kifejtve vagy definiálva. Ez még nagyobb problémát jelent, hogyha a fogalommal kapcsolatos homályosság egy poliszemikus értelmezési síkon helyezkedik el. Ugyanez a helyzet a *philia* fogalmával is. A meghatározása több dologra is utalhat: barátság, szerelem, hűség, a kereskedők és szövetségesek közötti pozitív viszony. Ha a haszon fogalmát kezdjük el tüzetesebben vizsgálni, akkor hasonlóan nehéz helyzet áll fenn, azonban ezen a problémán könnyen átlendülhetünk, hogyha úgy fogjuk fel, mint az emberi természet egyik alapvető motívumát. Mindenekelőtt látnunk kell, hogy a haszon fogalma mennyire fontos helyet foglal el Arisztotelész munkásságában.

---

<sup>40</sup> A 'hangtalan' kifejezést itt abban az értelemben használom, ahogyan Jacques Rancière használja azoknak a megnevezésére, akiknek nincsen beleszólásuk a politikába, ők a rész nélküliek (*la part des sans-part*). Ilyenek például a földművesek, mert ők mindig a földeken dolgoznak, és nem érnek rá a gyűléseken részt venni.

<sup>41</sup> Köszönetet szeretnék mondani Lautner Péternek és Makai Péternek a témával kapcsolatos fontos és lényegre törő észrevételeik miatt, amelyek közül néhány gondolatot a jelen tanulmányba is beemeltem.

Disszertációm nyitó fejezete a politikai barátság (*politiké philia*) és a haszon kapcsolatával foglalkozik. E fejezetben nem próbálom megnyugtatóan lezárni a vitát, hanem bizonyos támpontokat szeretnék adni a téma vitás kérdéseinek a felvázolásával, néhol magyarázatával. Létezik az arisztotelészi gyakorlati filozófiának véleményem szerint egy mindmáig homályos területe: a sokaság és a démosz kérdése. Érvelni fogok amellett, hogy a politikai barátságot Arisztotelész a sokaság közötti valós kapcsolatnak tekinti – párhuzamba állítva az erényesek és jók közötti barátsággal. Ezzel gátat szabva azoknak a vitáknak, amelyek a politikai barátság valós vagy virtuális voltát hivatottak eldönteni. Érinteni fogom ezt a kérdéskört is abból a célból, hogy nagyobb rálátást adjak az olvasónak az ezzel foglalkozó diskurzusról.

Az arisztotelészi etikai és politikai rendszer véleményem szerint nem annyira merev, mint azt elsőre gondolnánk. Így a barátság fogalmának sem pusztán egyetlen értelmezése van. Ezzel természetesen nem azt mondom, hogy a barátság bevett meghatározása elavult, le kell cserélni. Nem erről van szó. A dolog lényege abban rejlik, hogy képesek vagyunk-e tovább is nyújtózkodni, ameddig a takarónk ér. Képesek vagyunk-e feszegetni azokat a határokat, melyeket Arisztotelész politikafilozófiája állított fel? Úgy tűnik, hogy a XX. század neoarisztotelianus gondolkodásának ez sikerült. A politikai barátság fogalma pontosan ilyen, mindent „feszegető” attitűddel rendelkezik. Arisztotelész a politikai barátság fogalmával olyan útra tévedt, melyen maga is számos kérdést hagyott függőben. Azonban az, hogy ezek a kérdések megválaszolatlanok maradtak, még nem jelenti azt, hogy nem illenek bele az arisztotelészi gondolkodás kereteibe. Máiig számos kutató keresi rájuk a választ. A kérdés már csak az, hogy a meglévő határok tágítása – netalán túllépése – Arisztotelész félreértelmezése, esetleg egy újfajta Arisztotelész-kép megalkotásának első lépcsőfoka-e.

### **A haszon két lehetséges értelmezése**

A beszéd képessége az emberek azon attribútuma, amely által képesek kifejezni, hogy mi a hasznos (*khreszimon*) és mi a káros (*blaberon*). Ez különbözteti meg őket az állatoktól. Arisztotelész úgy véli, hogy az ember meg lett áldva a beszéd képességével, ami által véleményt tud alkotni a hasznos és a káros dolgokról. Ez azt is jelenti, hogy különbséget tud tenni az igazságos és az igazságtalan tettek között. Arisztotelész a beszédet jelöli meg az első képességnek, ami emberré teszi az élőlények között, mert „[...] az értelmes beszéd a hasznos



és a káros, tehát egyúttal az igazságos és az igazságtalan kifejezésére is szolgál.”<sup>42</sup> (*ho de logos epi to délon eszti to szümpheron kai to blaberon, hószte kai to dikaion kai to adikon.*) (Vagyis az ember birtokolja a *logosz*t, ami nem a pusztá hangok kimondását, hanem az értelmes beszédet jelenti. Ez egyben az első megjelenési formája a haszon fogalmának, ami az igazságossal áll összefüggésben.

Arisztotelész kitér arra, hogy az emberek, hasonlóan más, csordában élő állatokhoz, közösségi élőlények, azonban a *logosz* az, ami az embert igazán alkalmassá teszi a politikai életre. Ennek ellenére a *zoón politikon* nem áll a közösségben élő állatok (például a méhek) fölött, mégis közösségi életre hivatottabb. Arisztotelész támogatja ezt az elgondolást, mivel a *Politikában* beszél az ember és az igazságosság között létrejövő alapvető kapcsolatáról. Ebben kifejti, hogy az ember a *logosz* birtoklása által kijelöli saját maga számára az utat, amit az ember természetéből eredeztet – a közösségi életet. Bár a közösségi élet és az értelmes beszéd nem állnak ok–okozati összefüggésben, az ember esetében az együtt-lét más módon zajlik, mint az állatoknál. A *zoón politikon* nem pusztán a leélt (*zén*) életre törekszik, hanem arra, hogy azt jól élje (*eu zén*) le. „[...] az átlaglantos munkája a lantolás, a kiváló lantosé pedig a jó lantolás; ha pedig ez így van, akkor az ember munkáját valamiféle életnek kell tekintenünk[...]

” – írja Arisztotelész.<sup>43</sup> Az embernek teljesítenie kell azt a munkát (*ergon*), amit a természet kijelölt számára, mivel csak így élhet boldog életet. Az állatok pontosan ezért nem élnek boldog életet, nem törekednek a boldogságra. Az ember a *logosz* képessége okán a tevékenységek magasabb szintjére rendeltetett: a lélek értelmes cselekvésére és tevékenységére. Ezt hivatott bizonyítani Arisztotelész érvelése is amellet, hogy az igazságosság ember által létrehozott normarendszer.<sup>44</sup>

Az *oikosz* és a városállam is az ember sajátos természete miatt jöhet létre, mert különbséget tud tenni a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan között. Az állam a közösségi élet legmagasabb foka, és a haszon kérdése is sokkal átfogóbban értendő, mint akár az egyéni cselekedetek esetében. Innen az ismert tétel, hogy az állam mindig előrébb való az egyénnél. „Világos, hogy a városállam természet szerint előbbre való, mint az egyes ember

---

<sup>42</sup> *Pol.* 1253a 14–15

<sup>43</sup> *NE* 1098a 11–12

<sup>44</sup> Lásd *Pol.* 1253a 33 és *NE* 1159a 8–10, Mind a *Politikában*, mind a *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész az igazságosság emberi karaktere mellett érvel. A *Politikában* kifejti, hogy az ember az igazságosság fogalma nélkül olyan lenne, mint az állatok, megszűnne embernek lenni. A *Nikomakhoszi etikában* kifejti, hogy barátságról és igazságosságról csak emberi minőségben beszélhetünk. Az egyik barát kívánhatja a másiknak a legfőbb javakat, de csak emberi voltában. Azt kívánni, hogy valaki istenné váljon, ésszerűtlen, mert akkor a barátság is felbomlik. Ugyanez áll az igazságosságra is. Tehát az igazságosság az embert a középérték szerint helyezi el a világegyetemben: nem állat, de istenné sem válhat.

[...].<sup>45</sup> Arisztotelész az 1094b 10–11 sorokban ír arról, hogy a városállam boldogsága (*eudaimonia*) előbbre való az egyén boldogságánál.

A haszon fogalma a barátság kontextusában néhol félreértésre adhat okot. Ugyanez a helyzet a politikai barátság megítélésével és értelmezésével is. Vannak részek az *Eudémosz* *etikában*, amelyek, ha kis mértékben is, de eltérnek a *Nikomakhoszi etika* párhuzamos részeitől. Így felfedezhetünk bizonyos csúszásokat a barátság fogalmának kifejtésekor.<sup>46</sup> Ezek azonban érdemben nem befolyásolják a politikai barátság vizsgálatát, így nem is térek ki rájuk.

### A politikai barátság és a haszon

Arisztotelész a barátság három fajtáját különbözteti meg az etikákban: az első, amelyik az erényesek (*areté*) és jók között jön létre, a második a hasznon (*szünpheron, óphelimon*), a harmadik pedig a gyönyörön (*hédoné*) nyugszik. Az első két forma általános értelemben nem minősül jó és erényes emberi kapcsolatnak, a *kata ton orthon logontól* való eltérés miatt. Arisztotelész az erkölcsileg jó emberek közötti barátságot tartja egyedül tökéletes barátságnak, mert „*ezek egyformán kívánják egymás javát, és pedig csupán azért, mert mind a ketten jó emberek – már önmagukban véve is.*”<sup>47</sup> A hasznon és a gyönyörön alapuló barátság esetében nem beszélhetünk erényességről, ezekben nem található meg a reciprocitás, ami az erényesek és jók közötti barátság alapvető motívuma. A haszon és a gyönyör nem eredményeznek olyan tartós állapotot, mint az erény. Az erény a legerősebb összekötő kapocs az emberi kapcsolatok terén. A haszon vagy a gyönyör jellegükből fakadóan nem ilyenek, ezért hamarabb felbomlanak az ilyen alapra épített emberi kapcsolatok. A következőkben rövid betekintést szeretnék adni, hogy miként jelenik meg a haszon a barátság e különböző formáiban.

Az erényes és kiváló emberek azért létesítenek egymással baráti viszonyt, mert felfedezik a másik cselekedeteiben, hogy azok jók, együttélésük pedig mindkettőjük számára hasznos. A haszon ebben az esetben valamilyen jó, erényes eredményként értendő. A különbség az erényesek és jók közötti barátság és a haszon kedvéért létrejött baráti viszonyok között, hogy az elsőben a haszon mind a két fél számára ugyanakkora, a másodikban viszont

---

<sup>45</sup> *Pol.* 1253a 25

<sup>46</sup> Lásd Malcolm SCHOFIELD: *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*. Routledge, London–New York, 1999, 78.

<sup>47</sup> *NE* 1156b 8–10

ez az arány egyenlőtlen. A probléma tehát a kölcsönösséggel áll összefüggésben, az erényes emberek jelleme változatlan (emiatt is hasonlóak egymáshoz), és ez biztosítja a számukra azt, hogy a kapcsolatuk hosszú időn át fennmarad. „[...] s éppen ezért az ilyen emberek barátsága meg is marad mindaddig, amíg csak ők maguk erkölcsileg jók [...]” – mondja Arisztotelész, de utána azt is megjegyzi, hogy „... az erény maradandó.”<sup>48</sup> Arisztotelész az erényt olyan permanens tulajdonságnak véli, amit az ember nem bír elveszíteni, megszerezni viszont nehezen tudja. Az erényes lelki alkattal rendelkező emberek megfontoltan fognak cselekedni, és keresni fogják a hozzájuk hasonlóan jól és erényesen élő és cselekvő embereket.

Arisztotelész amiatt nevezi az erényesek és jók közötti barátságot „igaznak”, mivel ebben az esetben a felek a másikkal erényes jelleméért hoznak létre kapcsolatot egymással, nem valami másért. Az erény önmagáért való jó. A haszon és a gyönyörön alapuló barátság esetében másról beszélünk, mivel ezekben az egyének nem pusztán a másik boldogságáért cselekszenek, hanem valamilyen más hasznot vagy kellemes dolgot remélnek. (Az erényben mind a haszon, mind a gyönyör benne van, nem külön-külön, hanem egyszerre.)

Úgy tűnhet, a gyönyör kedvéért kötött barátság hasonlít az erényesek barátságához – két barát társasága kellemes *mindkettőjük* számára –, ám mind jellegében, mind céljában különbözik attól. Miként az erényesek és jók közötti barátság eredetében felfedezhetjük a másik irányában tanúsított gyengédebb érzést; de hogy meg tudjuk tőle különböztetni, ismernünk kell a viszonyosság mértékét a felek között, és azokat a célokat is, amelyeket a felek követni szándékoznak. Következésképpen az arisztotelészi barátságfogalomról alkotott általános kép szerint a gyönyör és a haszon által létrejött *philia* a barátság deviáns formája, amely a hitvány emberek (*to phaulon*) között jön létre, akiknek a céljai nem egyeznek meg, s amellyel kapcsolatban a viszonyosság mértéke sem egyenlő. Így e viszonyok feltűnően törékenyek. Arisztotelész a jó barátságot nem pusztán erényességre alapozza, hanem fontos faktorként tekint annak időbeli tartósságára, továbbá a felek közös és hasonló gondolkodására.

A gyönyöralapú barátságokat leginkább annak a réme fenyegeti, hogy mind a két fél csak a gyönyört hajszolja, és nem valamilyen közös cél elérésében segítik egymást, ezért ezek a barátságok nem is hosszú életűek. „[...] *Ámha az ifjúkori báj elmúlik, vele együtt sokszor elmúlik a barátság is [...]*.”<sup>49</sup> A gyönyör különböző megjelenési formái mindig is központi helyet foglaltak el Arisztotelész gyakorlati filozófiájában. Amennyiben a gyönyör pusztán a tömegek játékszereként érvényesül és nem kapcsolódik az erényhez, nem lehet folyamatosan

---

<sup>48</sup> NE 1156b 12–13

<sup>49</sup> NE 1157a 8–9

jó. Azokban a barátságokban, amelyek a gyönyör kedvéért jöttek létre, a haszon sohasem olyan értelemben jelenik meg, mint az erényesek és jók közötti barátság esetében (vagy akár a politikai barátság kontextusában). Azért lehet így, mert Arisztotelész nem tartotta lényegének a gyönyör vizsgálatát a városállam szempontjából, ellentétben az erényével vagy a haszonéval.

A haszonalapú barátság köztes szerepet játszik a barátság hármass felosztásán belül. Főképpen azért, mert eltér a gyönyörön alapuló barátságtól, de azt sem lehet róla mondani, hogy teljesen elferdült barátság. Egyrészt feltételezhetjük, hogy a haszon a politikai barátságban legitim, erényes cselekedetek kiindulópontja, másrészt – az előzőekben már említett – eltolódást figyelhetünk meg a barátság jellegében, ami az egyének közötti barátságtól valamilyen nagyobb léptékű felé halad – a tömeg kerül a fókuszba.<sup>50</sup> Nehezen kivitelezhetőnek tartom a politikai barátság vizsgálatát a *haszon* arisztotelészi értelmezésének újraolvasása nélkül. Nem szabad meglegednünk azokkal az álláspontokkal, melyek szerint bármely barátság egyedül az erényesek és jók közötti kapcsolat mintája mentén legitimizálható. Arisztotelész a hasznot és az erényt legtöbbször együtt említi, nem úgy a gyönnyört. A *Nikomakhoszi etikában* világosan különbséget tesz a haszonalapú barátság két formája között: „[...] nyilván a haszonért kötött barátságnak is van egy erkölcsi [éthiké] és egy törvényen [nomiké] alapuló formája.”<sup>51</sup>

Az erény és a haszon együttes használata nem véletlen, mivel a hasznos dolgok olykor erényesek. A városállam is a haszon kedvéért jön létre, az emberek hasznosnak tartják a közösségben való létet. A haszon így nem egyvalakinek, hanem a közösség egészének jut. A jó és a haszon kettéválasztása kihatással lesz a *philia* fajtáinak minőségére. A haszonalapú barátság kettős meghatározása ennek a folyamatnak az eredménye. A gyönyör és a haszon között az igazi különbség az, hogy a haszon közelebb áll az erényhez, mint a gyönyör. Egy közösséget nem alapozhatunk gyönnyörré, de a benne lakók közös hasznára már igen. Az előbb említett folyamat részéhez tartozik, hogy Arisztotelész bevezeti a haszonért kötött barátság törvényes (nem elhajlott) formáját, ami nem más, mint a politikai barátság. A

---

<sup>50</sup> Arra gondolok, hogy az igazságosság tekintetében is megkülönböztethetünk partikuláris és univerzális igazságosságot. Kutatásaimból arra következtetek, hogy a barátság kérdésében is hasonló helyzetről beszélhetünk. Létezik a barátságnak szűkebb és tágabb keretek közé szabott formája. Az egyiket az igazságosság partikuláris – egyénekre szabott – formája szabályozza, a másikat az univerzális (törvények, intézmények). Ennélfogva a barátság létezhet egyének és nagyobb tömegek között. Erre utal Arisztotelész, mikor különbséget tesz az „általános értelemben vett” igazságosság (*to haplósosz dikaion*) és a politikai igazságosság (*to politikon dikaion*) között.

<sup>51</sup> NE 1162b 23, lásd még EE 1242b 31–32

politikai barátságot a törvény határozza meg. „*Ha megegyezésen alapul a barátság, akkor polgárbarátság, mégpedig törvény szerint való [...]*.”<sup>52</sup>

### **A politikai barátság (*politiké philia*)<sup>53</sup> helyének ismertetése Arisztotelész gyakorlati filozófiáján belül**

Úgy vélem, hogy a politikai barátságnak fontos helye van az arisztotelészi etikai–politikai gondolkodáson belül. A tény viszont az, hogy a fogalom kevésbé kutatott része Arisztotelész gyakorlati filozófiájának, aminek eredményeképpen még mindig homályos és nehezen rekonstruálható. Arisztotelész főképpen a *Nikomakhoszi* és az *Eudémoszi etikákban* tesz említést a fogalomról, ám ezt néhány esetben félreérthetően teszi.<sup>54</sup> Ilyen például, amikor a haszon két fajtájáról beszél vagy a politikai barátság és az erény kapcsolatáról. A kortárs kutatók azon a véleményen vannak, hogy a politikai barátság intézménye nem csak a városállam békéjének és harmóniájának fenntartása érdekében releváns, hanem a *politeia* értelmezését segítő tartalmaz bizonyos magyarázó elemeket. Annyi bizonyos, amint arra az előzőekben már utaltam, hogy a politikai barátság a (feltétlen) haszonnal szoros kapcsolatban áll és a barátság egy formája, ami a polgárok között jön létre. A politikai barátság tehát az arisztotelészi gyakorlati filozófia egyik új és nem elhanyagolható terepnumává vált.

Arisztotelész explicite egy helyen adja meg a politikai barátság meghatározását – kivétel nélkül minden kutató ezt tartja a pontos definíciónak –, a *Nikomakhoszi etika* IX. könyvében: „*Szóval az egyetértés, mint általában mondják is: »az állami életben megnyilvánuló barátság«, mert az állam érdekeire és az élet követelményeire vonatkozik.*”<sup>55</sup> Több Arisztotelész-kutató számára is nehezen értelmezhető a politikai barátság terminusa, például Michael Pakaluk így ír erről: „*Arisztotelész nyelvezete, rá nem jellemző módon, metaforikus és nemigen ajánl fel semmilyen világos meghatározást.*”<sup>56</sup>

Ahhoz, hogy a politikai barátságot valóban képesek legyünk meghatározni, ismernünk kell karakterjegyeit. Az eddigiekben leírtak után úgy vélem, hogy a politikai barátságnak

---

<sup>52</sup> EE 1242b 35–36

<sup>53</sup> Egyes kutatók, mint Cooper, polgárbarátságnak – „civic friendship” – nevezik a politikai barátságot. Én ebben az értelemben fogom használni a kifejezést.

<sup>54</sup> A kutatók többsége elfogadja, hogy a *Politikában* is említést tesz a politikai barátságról az 1295b 21–25. sorokban, bár konkrétan nem nevezi meg a fogalmat, csak utal rá [vonzódás (*philia*), politikai közösség (*koinónia politiké*)].

<sup>55</sup> NE 1167b 2–4

<sup>56</sup> Michael PAKALUK: *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, Clarendon Press, Oxford, 1998, 182.

három említésre méltó tulajdonsága van. Az első, hogy a hasznon alapul, amiért a haszonért létesített barátsággal hozzuk kapcsolatba. A második, de nem elhanyagolható tulajdonság, hogy bár a barátság e fajtája a hasznon alapul, Arisztotelész mégsem beszél róla negatívan, sőt, a városállam stabilitásának egyik lényeges komponenseként emeli ki – az egyetértés (*homonoia*) miatt.<sup>57</sup> A harmadik tulajdonság a polgárok közötti baráti viszony és annak milyensége. A politikai barátság inkább egy univerzálisabb viszonyt feltételez, semmint valamilyen közelit. A barátság egyik jellemzője, hogy a felek odafigyelnek egymásra és viszonyozzák egymás jótéteményeit addig a mértékig, ameddig képesek erre.<sup>58</sup> Az intim kapcsolatot úgy értelmezem, ahogyan Arisztotelész is teszi, hogy a barátok ismerik egymást, együtt élnek.<sup>59</sup> Ezzel szemben a politikai barátoknak – egyszerűen fogalmazva – nem szükséges mélyrehatóan ismerniük egymást, de a céljaikban meg kell egyezniük. Ez a cél pedig az állam jóléte és boldogsága, mivel a városállam az erényes cselekedetek „ápolása” miatt jön létre.<sup>60</sup> E három attribútumának elemzése által képesek vagyunk pozicionálni a helyét Arisztotelész gyakorlati filozófiáján belül.

Kétségtelenül a hasznon a politikai barátság alapja és vannak alesetei is. Ennélfogva a hasznonalapú barátságnak két fő típusát különböztetjük meg: a törvény szerinti és az erkölcs szerinti.<sup>61</sup> A politikai barátság a hasznonalapú barátság törvény szerinti ágához tartozik, ami előrevetíti valamilyen jövőbeni egyetértés képét a különböző polgárok vagy osztályok között. (Arisztotelész megkülönböztetése nem véletlen, mivel a hasznonalapú barátság erkölcsi válfaja nem természet szerint való. A hasznon megítélésekor a törvények azok, amelyek szabályozni tudják az elosztást.) Arisztotelész kifejti, hogy az egyetértés a politikai barátság alapja, mivel „*A polgárbarátság tehát a megegyezésre és a megtett dologra fordítja a figyelmét...*”<sup>62</sup> (Hé

---

<sup>57</sup> NE 1155a 22 és vö. EE 1237a 11–14

<sup>58</sup> Arisztotelész a viszonyosság kérdésében is konzekvensen kitart a *meson*-elmélete mellett. Erőn felül nem szabad a barátnak viszonyoznia a jótéteményt, ezt a másik fél sem várhatja el. A barátság esetében ezért beszélhetünk az igazságosság mennyiségi és nem arány szerinti változatáról. „*Mert a barátság úgyis csak annyit kíván tőlünk, amennyire képesek vagyunk, nem pedig azt, ami valójában járna...*” (NE 1163b 15). A hitvány ember is emiatt barátkozhat az erényessel. Nemkülönböztetve az állami életben a kitüntetések megszerzése ezekhez a baráti cselekedetekhez van kötve. Elismerést csakis azok kaphatnak, akik az állam érdekében erőfeszítéseket tesznek (NE 1163b 5–13).

<sup>59</sup> A politikai barátság esetében a kérdés nem az, hogy valódi barátság-e vagy sem. Véleményem szerint azt kell megértenünk, hogy Arisztotelész számára nem csak egyetlen barátság érdemes a figyelemre, ami az erényes és jó emberek között jön létre. Az *Eudemoszi etikában* arra a tényre mutat rá a szerző, hogy bár a barátságnak tökéletes formája megkérdőjelezhetetlenül az *első* (valódi), mégis a többi forma is barátságnak tekinthető. „*Lehetetlenség az összes formát egyetlen meghatározás alá vonni. Így tehát egyetlen megoldás marad: a szó egyik értelmében csupán az első a barátság, ám egy másik értelemben az összes fajta az (kiemelés tőlem); de nem úgy, hogy homonümák, sem pedig véletlenszerű összefüggés alapján, de nem is úgy, hogy egyazon nemhez tartoznak, hanem inkább olyanformán, hogy egy valamire vonatkoztatva nevezzük meg őket.*” (EE 1236a 21–26).

<sup>60</sup> Pol. 1281a 2–4

<sup>61</sup> Lásd EE 1242b 32–33

<sup>62</sup> EE 1243a 32,

*men un politiké blepei eisz tén homologian kai eisz to pragma*) A megegyezés megkötésekor a felek természetesen kapcsolatba lépnek egymással, de közel sem jelenti azt az interakciót, amit az erényesek és jók közötti baráti viszony esetében tudni vélünk. A dolgok esszenciája nem a másik cselekedeteinek, lelki alkatának beható ismerete, hanem valamilyen, jövőben elérendő cél kiválasztása. Ehhez nincsen szükség intim viszonyra – Arisztotelész nem csak a térbeli közelségre gondol, amikor intim kapcsolatról beszél –, elég a cél ismeretének és relevanciájának a belátása.<sup>63</sup>

Újból feltehetjük a kérdést, hogy vajon a politikai barátságnak miért kellene akkora figyelmet kapnia. Elsősorban azért, mert az egyetértés valójában valamilyen pozitívan értelmezett hasznon alapul, mivel az mindig a városállam érdekeit tartja szem előtt.<sup>64</sup> Emellett nem szabad elsiklanunk azon tény fölött sem, hogy a politikai barátság Arisztotelész szerint a haszon végett jön létre, jóllehet az állam és a benne élő polgárok boldogulása érdekében. Mi sem bizonyítja jobban ezt a tézist, mint ahogyan Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* az egyetértés és a barátság közötti viszonyról beszél: „*Sőt nyilván az államot is a barátság érzése tartja össze, s ezért a törvényhozó nagyobb becsben tartja, mint akár az igazságosságot; mert az egyetértés mutat némi hasonlóságot a barátsággal[...]*”<sup>65</sup>

Véleményem szerint Arisztotelész amiatt nem beszél a politikai barátságról rosszállóan, mert a haszon kapcsolatban áll a törvénnyel – a hasznon alapuló barátság legitim válfaja [*legitimate advantage friendship*, Cooper]. A politikai barátság szerepét akkor tudjuk igazán megítélni, ha el tudjuk azt helyezni az Arisztotelész által elképzelt *polisz* közösség-terén belül. Michael Pakaluk értelmezése szerint ez tulajdonképpen a polgárok közötti barátságot jelöli, minthogy a városállam harmóniája és stabilitása érdekében szükséges a közeledés a másik felé; s a politikai barátság jótékony hatásai egyedül a törvények és a közösség helyes elrendeződése által nyilvánulhatnak meg.<sup>66</sup> Pakaluk azt akarja kihangsúlyozni, hogy a barátság témáját Arisztotelész sokkal nagyvonalúbban kezeli, mint ahogyan azt manapság mi tesszük. A barátság lényege a reciprocitásban rejlik, így barátságról beszélünk a politikai barátság esetében – még ha az a hasznon alapul is –, mivel a törvények biztosítani fogják az igazságosság fenntartását. Pakaluk szerint teljesen mindegy, hogy a

---

<sup>63</sup> Arisztotelész a barátság lényeges formájának tartja azt a barátságot is, amikor egy anya szereti a gyermekét, de nem ő neveli. A kapcsolat anya és gyermeke között inkább távoli, mint közeli, mégis kimeríti a barátság fogalmát: te szeress, minthogy téged szeressenek (NE 1159a 28). A barátság lényege Arisztotelész számára mindig önmagáért való, tehát a másik jólétéért. A politikai barátság nyelvére lefordítva: tegyél a városállam boldogságáért, ahelyett, hogy azt várod, mit kapsz tőle.

<sup>64</sup> NE 1167a 29–30

<sup>65</sup> NE 1155a 22–24

<sup>66</sup> PAKALUK: *i. m.*, 264.

barátok közötti vonzódás mennyire heves vagy mérsékelt, a fő a viszonyosság megléte. Ezért a politikai barátság nem minden esetben jelenti a polgárok egymás közötti valós érintkezését, hanem felfoghatjuk úgy is, mint a törvényeken és az állami intézményeken keresztüli interakciót. A törvény az, amely keretet szab ennek a kapcsolatnak, megteremti az igazságosság körülményeit. Ha kíváncsiak vagyunk arra, hogy Pakaluk miért gondolja, hogy a politikai barátság kivételes szereppel bír a városállam életében, akkor meg kell vizsgálnunk néhány szöveghelyet a *Nikomakhoszi etika* IX. könyvében. Amikor Arisztotelész az egyetértésről ír, mindig olyan döntéshozatalt említ, amely valamilyen magasabb cél érdekében történő cselekedetek kedvéért történik.<sup>67</sup> Mindezen túlmenően érdekes lenne megvizsgálni a polgárnak azon alapkarakterét, hogy részt vesz a bíráskodásban, a politikai barátság összefüggésében. E tulajdonsága teszi tulajdonképpen polgárrá amellet, hogy engedelmeskedni is kész. A bíráskodás a városállam intézményi rendszerén belül fontos helyet foglal el, mert a bírák a törvények segítségével képesek ítélezni, fenntartani az igazságosságot és az egyenlőséget az államban.<sup>68</sup> Ez azt jelenti, hogy nem mindenben kell együttesen dönteniük a városállamban lakóknak, csak bizonyos nagy horderejű témákban. Ha ezt még szemléletesebbé szeretnénk tenni, akkor egy autószerelőt vehetnénk példának. Mikor valaki elviszi az autóját szervizelni, akkor arra kíváncsi, hogy mi a baja az autónak és – jobb esetben – nem kezd el a szerelővel együtt tanakodni a hibán. Bízunk az autószerelő ítéletében, mivel ő ért hozzá, ez a szakmája. Az már egy teljesen más kérdés, hogy a politikát érintő kérdésekben hallgatunk-e rá vagy sem. Itt jön a képbe Arisztotelésznél valamilyen speciális viszony megléte, amely a különböző ítéleteket és véleményeket közös mederbe tereli.<sup>69</sup>

A különbség, mely a politikai barátság törvényes és erényes fajtái között kirajzolódik, ebből az aspektusból érzékelhető a legjobban, mivel a törvényileg szabályozott gyakorlat – a hozott döntéseket – mindenkire egyaránt érvényesnek tekinti. A törvények mindig az igazságosságnak az államban gyökerező megfelelői. „*A jog szabja meg az igazságot*”,

---

<sup>67</sup> „*De már az államban beszélhetünk egyetértésről akkor, ha a polgárok az állam érdekei tekintetében egy véleményen vannak, ugyanazokat a célokat követik, és a közös határozatokat végrehajtják. Tehát a cselekvésre tartozó dolgokban szoktak az emberek egyetérteni, de itt is csak nagy dolgokra... értjük ezt a kifejezést...*” NE 1167a 25–28

<sup>68</sup> Terence Irwin a polgár azon tulajdonságát, hogy képes uralkodni és engedelmeskedni, a barátság egy bizonyos típusához köti, a politikai barátsághoz. Az emberek nem pusztán az együttélés kedvéért hoztak létre közösséget, hanem valamilyen haszon érdekében, ami ebben a közösségben rejlik: az önállóság végett. Irwin szerint a politikai barátság része az ember boldogságának (lásd PATZIG: *i. m.*, 87.).

A demokráciák „első formájában” ez az egyenlőség a hivatalok egyenlő elosztására vonatkozik, nem arra, hogy erényben és kiváltságokban egyenlők az emberek. A demokrácia e formájában a törvények fognak uralkodni és nem feltétlenül az erényes kevesek.

<sup>69</sup> Arisztotelész kitart azon nézete mellett, hogy bizonyos fontos állami ügyeket azokban járatos személyeknek kell vinniük. Így követségbe nem egy földművest vagy kereskedőt fognak küldeni, hanem hozzáértő személyt.



ahogyan Arisztotelész írja.<sup>70</sup> Az egyik legvitatottabb pont e témában, hogy a politikai barátságot vajon az erényesek és jók közötti barátság esetének tarthatjuk-e vagy sem. Egyes kutatók (Cooper, Irwin) kitartanak azon véleményük mellett, hogy a politikai barátság megfelel minden olyan kitételnek, amely miatt az erényesek és jók közötti barátság egyik típusának nevezhetnénk. Bernard Yack vagy Hannah Arendt<sup>71</sup> azonban úgy érvelnek, hogy a politikai barátság – a haszonhoz fűződő eltéphetetlen szálak miatt – kifejlődése során nem teszi lehetővé a szoros, személyes baráti viszony létrejöttét, ami pedig az erényesek és jók közötti barátság feltétele. Véleményem szerint Arendt téved, amikor a politikai barátságot a tisztelethez hasonlatosnak tartja. Arisztotelész etikájában a tisztelet nem jár mindenkinek, azt ki kell érdemelni. Véleményem szerint Arendt itt inkább a kanti, mint az arisztotelészi hagyományból merít.<sup>72</sup> A jóindulat viszont érezhető más emberekkel szemben, a másik ember iránt érzett pozitív érzelmek, de ez maximum csak kiindulópontja lehet a barátságnak.<sup>73</sup> Azon az állásponton vagyok, hogy a tisztelet és a barátság egymáshoz történő hasonlítása nagymértékben félrevezetheti az embert a barátság típusainak vizsgálata során. Ezt az is jól mutatja, hogy Arisztotelész a jóindulatot csak hasonlatosnak tartja a barátsággal, de nem azonosnak.<sup>74</sup> A jóindulat nem meríti ki a barátság létrejöttének feltételét – a másik embernek nem kell tudomást vennie róla. (A jóindulat és a politikai barátság közötti kardinális különbség, hogy az előbbi nem valamilyen cél vagy együttes cselekedet érdekében alakul ki, amit Arisztotelész többször is kihangsúlyoz.) Véleményem szerint Yack érveit is el kell vetnünk, mivel Arisztotelész az *Eudemoszi etikában* világosan kifejti, hogy „[...] a jóindulat nincsen jelen sem a hasznot hozó, sem a gyönyörön alapuló módban.”<sup>75</sup>

Azok, akik úgy vélik, hogy a politikai barátság nem az erényesek és jók közötti barátság egy fajtája, azzal érvelnek, hogy sokan elvétik a politikai barátság lényegét, ami alapvetően nem a hosszantartó barátságok mintájára jön létre. Az természetesen egy másik

---

<sup>70</sup> Pol. 1253a 37

<sup>71</sup> „A tisztelet [timé – respect] – az arisztotelészi politikai barátságtól nem eltérő módon – a barátság azon formája, amely híján van az intimitásnak és a közelségnek. Figyelem a másik ember iránt...” (Hannah ARENDT: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 243.)

<sup>72</sup> Alasdair McIntyre külön említést tesz arról, hogy a barátság mennyire mást jelentett Arisztotelész korának, mint a ma emberének. Szemléletesen ír erről *Az erény nyomában* című művében. „A barátság Arisztotelész szerint természetesen jelent bizonyos érzelmeket. Ám ez az érzelmek olyan viszonyban alakul ki, melyet a közös jókhoz való ragaszkodás, e jókra való közös törekvés határoz meg. Az, hogy az érzelmek másodlagos, a legkevésbé sem jelenti, hogy nem fontos. A modern szemléletmód szerint gyakran az érzelmek a legfontosabb kérdés; azokat mondják barátainknak, akiket kedvelünk, esetleg nagyon kedvelünk. A »barátság« jelentős mértékben inkább egy bizonyos társadalmi és politikai kapcsolatot jelöl.” (Alasdair MCINTYRE: *Az erény nyomában*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 212–213.)

<sup>73</sup> Cooper az *eunoia* fogalmát tartja a polgárbarátság alapjának. Azzal érvel, hogy a jóindulat minden barátságban jelen van (COOPER: *Aristotle..., i. m.*, 633.).

<sup>74</sup> NE 1166b 30–35

<sup>75</sup> EE 1241a 4–5

kérdés, hogy később ezek a barátságok akár el is mélyülhetnek. Yack még ennél is továbbmegy azzal, hogy a polgárokat eszközként tekinti a *polisz* boldogsága érdekében. Így ír erről a *The Problems of Political Animal* című művében: „A polgárok ezzel szemben azért hoznak létre közösséget, hogy egymást segítve elérjék céljaikat. Még hogyha képesek lennének minden polgárt erényessé tenni – ahogyan ezt Arisztotelész is feltételezi, mikor körvonalazza a legjobb állami berendezkedést –, ők akkor is inkább eszközként tekintenének egymásra, mint valamilyen önmagában értékes dologra.”<sup>76</sup>

Ebből kifolyólag viszont feltételezhetjük, hogy a politikai barátság egy formája a *philia* fogalmának, ami valódi értelmét (vagy célját) a sokaság logikájában nyerheti el. Erre a későbbiekben bővebben is kitérek majd. E mellett az elképzelés mellett szól az is, hogy Arisztotelész az erényesek és jók közötti barátságról lokális szinten beszél. A barátság tökéletes formája akkor lehet személyes és intim, ha az emberek ismerik egymást, ami pedig csak zártabb, kisebb közösségekben lehetséges. A politikai barátságnak viszont nem feltétele a személyes kapcsolat. Véleményem szerint Arisztotelész nem titkoltan arra utal a politikai barátság intézményével, hogy a városállam vezetői – reálisan gondolkodva – nem támaszkodhatnak pusztán az erényes emberekre. A *polisz* boldogságáért mindenki segítségére szükség van. A tökéletes (erényes) barátság feltétele a másikkal kialakított közeli kapcsolat, de ennek hiánya nem kizáró oka annak, hogy a barátok segítsék egymást abban, hogy erényes tetteket hajtsanak végre. Erényes tetteknek számít minden olyan cselekedet, amely a városállam boldogságát tűzi ki céljául. A hitvány ember is törekedhet a jó cselekvésre, ebben a folyamatban az erényes lesz a segítségére – rendelkezik a *phronészisz* erényével.

### **Az egyetértés szerepe a politikai barátság kialakulásában és fenntartásában**

Úgy gondolom, a politikai barátság esetében számolnunk kell az interpretációs sík kibővülésével, ami egy olyan „mozgást” indít el, amiből a barátság egy tágabb, *globális* képe bomlik ki. Ez az emberi kapcsolatok terén létrejövő váltás úgy jelenne meg, mint a „mindenki barátsága”, mindenki mindenkinek a barátja. Az államon belüli (vagy azon túli) egyetértés. Ez nem tekinthető valamilyen társadalmi szerződésnek, mindazonáltal a barátság törvényen alapuló fajtája.<sup>77</sup> A politikai barátságot akár nevezhetnénk a társadalmi szerződések prototípusának is, mivel az egyetértés (*homonioia*) nem potencialitás, hanem mindig

<sup>76</sup> Bernard YACK: *The Problems of Political Animal*, University of California Press, Berkeley, 1993, 119.

<sup>77</sup> *kai tész kata to khrészimon philiasz hé men éthiké hé de nomiké einai NE 1162b 23*

aktualitásként van jelen. A közös nevező megtalálása más polgártársakkal – akár nem szabadokkal is – az emberben rejlő racionalitását hozza a felszínre. Az embert az értelmes lélekrésznek kell irányítania, amely a helyes szabály szerinti erényes cselekvésekre ösztönzi. A *homonoia* is az ész által vezérelt döntés eredményeképpen jön létre. Az *eunoia* legfőképpen abban különbözik a politikai barátságtól, hogy inkább passzív, mint aktív szerepet játszik az ember lelki háztartásában. Ez alatt azt értem, hogy a jóindulat csak a barátság elején játszik szerepet, míg az egyetértés kizárólag aktualitásában létezhet. Érezhetünk jóindulatot bárki iránt, *tevékeny* jóindulat nélkül azonban nem alakulhat ki barátság.

Véleményem szerint a politikai barátságot úgy kell értelmeznünk, mint ami mindig nagy dolgok (*en megethei*) érdekében jönnek létre. Olyan dolgok érdekében, melyek az állami élet szempontjából kiemelkedő fontossággal bírnak. Arisztotelész a politikai barátsággal bizonyos értelemben lazít a városállam hierarchikus és merev szövetén, vagyis akár közvetve (katonáskodás) vagy közvetlenül (a törvények betartása) a rabszolgák is részt vehetnek a polisz életének alakításában. Valószínűleg Arisztotelész sem arra gondolt, hogy a törvénye meghozatalába bármilyen beleszólása legyen a rabszolgáknak, de a városállam védelmében a segítségüket kérhették a *polisz* polgárai. Ezt a *Nikomakhoszi etika* sorai is alátámasztják: „Tehát a szolgálval szemben – szolgálai minőségben – nincs helye a barátságnak, legfeljebb emberi minőségben: bizonyos igazságosság – véleményem szerint – minden embert kötelez mindenkivel szemben, aki képes mással törvényes és szerződéses viszonyba lépni [...]”<sup>78</sup> (*hé men un dulosz, uk eszti philia prosz auton, hé d'anthróposz. dokei gar einai ti dikaion panti anthrópó pros panta ton dünamenon kinónészai nomu kai szünthékész.*) Az, hogy valaki képes törvényes szerződésre lépni a másikkal, előfeltételezi azt, hogy felfogja és elfogadja azt a célt, ami miatt kapcsolatba lép egy szabad polgárral. Arisztotelész a *Politikában* utalást tesz arra, hogy a rabszolgára úgy kell tekinteni, mint aki valamilyen fokú értelemmel bír.<sup>79</sup> Ezzel kritizálja Platón azon vélekedését, miszerint az állam szempontjából nem szükséges a rabszolgákat a közösségbe integrálni, emellett erősíti azt a kijelentésemet is, hogy a szolgák is cselekedhetnek olykor politikai módon.<sup>80</sup> Arisztotelész a szolgákat a gyermekekkel hasonlítja össze, akik nem teljes jogú polgárok. Őket is tanítani kell a politikai életre, az erények gyakorlására. A szolga soha nem lesz teljes jogú polgár, viszont ő is részesülhet a városállam adta előnyökből.<sup>81</sup> Úgy vélem, hogy Platóntól eltérően Arisztotelész pozitívan mutatja be a

---

<sup>78</sup> NE 1161b 5–7

<sup>79</sup> Pol. 1260b 5–6

<sup>80</sup> Törvények 229d

<sup>81</sup> Vö. David KEYT: *Aristotle and Anarchism = Aristotle's Ethics: Critical Essays (Critical Essays on the Classics Series)*, ed. Richard KRAUT—Stephen SKULTETY, Rowman & Littlefield Publisher, Maryland, 2005, 211.

szolga és az ura közötti kapcsolatot. Mi sem bizonyítja ezt jobban, minthogy a *Nikomakhoszi etikában* és a *Politikában* is említést tesz róla.<sup>82</sup> (Kalimtzis azt állítja, hogy minden ember természeténél fogva magában hordozza az egyetértés képességét, de egyedül a *zoón politikon* az, akinél ez a princípium realizálódik is. Arisztotelész is inkább helyes elhatározásnak nevezi az egyetértést, mint tudásnak.) Az emberek hasznosak – a haszon pozitív, önmagáért való értelmében – lehetnek egymás számára abban az esetben, hogyha a céljuk valami jó dolog elérése. A városállam boldogságához pedig a törvények betartása elengedhetetlen, a törvények mind az urakat, mind a szolgákat engedelmeskedésre kötelezi. A törvények betartása nélkül a benne lakók – direkt nem emeltem ki pusztán a polgárokat – nem lennének képesek felvirágoztatni a városállamot. A poliszban az igazságosság a jó, ennek reprezentánsai pedig a törvények. Az állami életben megjelenő igazságosság a politikai igazságosság, mely a „közösségre hasznos”.<sup>83</sup>

Arisztotelész a politikai barátság leírásánál kijelenti, hogy az a polgárok barátsága: „*adok, hogy adj*” barátság (*ek kheirosz eisz kheira hé philia*).<sup>84</sup> Ebből egyenesen következik, ahogyan azt maga Arisztotelész is érzékelteti az olvasójával, hogy a politikai barátság nem a hagyományos értelemben vett uralkodás és engedelmeskedés viszonyrendszerében zajlik. Ennél a pontnál újfent kitérnék a *Nikomakhoszi etika* azon – számomra elvitathatatlanul fontos – soraira, amelyekben Arisztotelész arról ír, hogy az úr és a szolga között létrejöhet szerződéses (*szünthéké*) viszony – megegyezés –, de kizárólag emberi minőségükben. Ez a viszony azért jöhet létre, mert – ahogyan ő fogalmaz – az igazságosságnak van egy bizonyos ága, amely minden embert kötelez a másikkal szemben. Mit jelent ez és vajon melyik lehet ez az ág? Véleményem szerint a politikai barátság természetesen a barátság egy fajtája, mivel a haszon az alapja. Olyan haszon, ami mindig jó, mivel a városállam boldogulásának érdekében eszközlik ki az emberek, de ami a legfontosabb, hogy a politikai barátság az igazságosság politikai változatának a jegyeit hordozza magán. (Ugyanúgy, ahogyan a barátságnak, az igazságosságnak is több fajtája van.) Arisztotelész erről az igazságosságról beszél, amikor kijelenti, hogy ez kötelez minden embert a másikkal szemben, mikor szerződéses viszonyba lépnek egymással. Teszi ezt azért, mert a politikai igazságosság nem az egyén hasznát, hanem

---

<sup>82</sup> *Pol.* 1255b 12–15. Egyetérték Newmannel, aki a politikai barátsággal hozza kapcsolatba ezeket a sorokat. (Lásd William Lambert NEWMAN: *Politics of Aristotle. Volume II: Prefatory Essays Book I and II*. Clarendon Press, Oxford, 1887, 161.). Newman a közösség hasznát a politikai barátság feltételeként írja le. A közösség hasznát láthatóan mindenkinek a hasznaként könyveli el, amibe beletartoznak a rabszolgák is, mert az úr és a szolga közötti kapcsolat kölcsönösen a haszon nyugszik (*NE* 1160a 11). Az urat a szolgával kölcsönös érdek és valamiféle barátság köti össze. Ebben az esetben a barátság a politikai barátság, a kölcsönös érdek az állam jóléte és az ebből mindenkire visszaháramló haszon.

<sup>83</sup> *Pol.* 1282b 17

<sup>84</sup> *EE* 1242b 26–27

a városállamét tartja szem előtt. Ugyanez a helyzet a politikai barátság és a privát barátság esetében is.

Tehát az úr és a szolga között létrejöhet „törvényes és szerződéses viszony” azok emberi mivolta miatt.<sup>85</sup> Ez az emberi mivolt pedig az állatoktól való különbözőséget jelenti, aminek alapmotívuma: az igazságosság és az igazságtalanság kifejezése és megértése. Bár Arisztotelész a szolgát eszközként írja le, mégis – a politikai igazságosság talaján – úgy véli, hogy vele kapcsolatban is beszélhetünk valamiféle igazságosságról. Hogyha egy rabszolga képes fegyvert ragadni és megvédeni a városállamot az ellenségtől, akkor tevőlegesen hozzájárul annak boldogságához. Aki pedig tesz a városállam boldogságáért – Arisztotelész nem ír arról, hogy egy rabszolga ne tehetne ilyet –, az végeredményben jól cselekszik. A törvények betartása az, ami az embereket kötelezi a másikkal szembeni igazságosságra. Az effajta igazságosság a megegyezésben megjelenő egyenlőség. (A türanniszban kevésbé vannak meg ezek a vonások, mint a demokratikus államformákban. A türannoszt ugyanis esetenként nem korlátozza a törvények betartásának a kényszere, ellentétben a *politeiá*ban élő vezetőkkel vagy polgárokkal.) Az előbb felsorolt érvek miatt gondolom azt, hogy a politikai barátságot – ugyanúgy, mint a politikai igazságosságot – főlöszlegesen egyéni, privát szinten vizsgálni, folyamatosan ahhoz viszonyítani, inkább a sokaság, a tömeg szintjére kell helyezni. Csakis ebben az esetben tekinthetünk a haszonra és az úr–szolga viszonyra másképpen. Ez a kettősség ott lapul Arisztotelész írásaiban.

A városállam boldogsága a legfőbb cél, ami egyben az ember *autarkeiáj*át is biztosítja. A gyakorlati, erényes cselekedetek a lélek belső, kognitív képességeinek a realizációi.<sup>86</sup> A közösség akkor boldog, hogyha nem üti fel a fejét a vizsály (*sztaszisz*) és a széthúzás. A városállam belső békéjét és stabilitását fenn kell tartani. Arisztotelész a vizsályt valamilyen átalakulásnak, mozgalomnak írja le (*kinészis*), ami akár az erényes polgárok között is

---

<sup>85</sup> Érdekes, hogy Sir David Ross és Robert C. Bartlett is megegyezésként fordítja ezt a részt (*NE* 1161b 7), ami olyanok között jön létre, akik valamilyen közös törvény gyakorlásának hatálya alá esnek. A politikai barátság karakterjegyei itt is tisztán kirajzolódnak. Azok, akik egy városállam törvényei szerint élnek és kötelességüknek érzik védelmezni azokat – a városállam boldogulásának elkötelezett hívei –, egymással baráti kapcsolatba léphetnek azon az alapon, hogy emberi lények és képesek érzékelni a különbséget a hasznos és a káros dolgok között, vagyis meg tudják ítélni, hogy mi igazságos és mi nem az. Az 'emberi' azt jelöli, hogy a szolga képes megérteni a törvényeket és aszerint cselekedni – ne felejtjük el azt a tényt, hogy a szolga szabadsággal nem, de lélekkel rendelkezik. Ez a kis rész azért releváns a vizsgálatok szempontjából, mert bizonyítja, hogy a politikai barátság nemcsak létrejöhet az úr és a szolga (a derekas és a hitvány) között, hanem ezt megegyezés rögzíti, ami politikailag igazságos. Lásd még *MM* 1211a 6–15.

<sup>86</sup> Kostas KALIMTZIS: *Aristotle on Political Enmity and Disease*, University of New York Press, Albany, 2000,

felütheti a fejét.<sup>87</sup> Ahogyan a *Politikában* írja, „*a belső zavargások [sztaszeisz] tehát nem kis célokért keletkeznek[...]*”.<sup>88</sup> Arisztotelész jól látta, hogy a polisz boldogulását vagy bukását nem csupán az arisztokrácia és a vezető elit döntései idézhetik elő, hanem a névtelen sokaság tettei is. A vezetők kezében a hatalom akkor válik szilárddá, ha a sokaságot – ez alatt nem csak a démoszt kell értenünk, mint ahogyan sokan értelmezik, hanem akár a rabszolgákat is – valamilyen szinten bevonjuk az állami élet ügyeibe. Ez a kijelentés első hallásra eléggé bizarnak tűnik és meghökkentően hangzik, de úgy gondolta, hogy ekkora embertömeget csak nagy nehézségek árán tud kizárni a politikából. Bár erre meglehetősen kevés utalást találhatunk – lásd: a rabszolga és az ura között kötött szerződésről vagy az erényes és a hitvány közötti barátságról szóló szöveghelyeket –, mégis azok explicite felvetik ezt a lehetőséget. A sokaságnak a politikába történő belépése természetesen nem azt jelenti, hogy a legfontosabb döntések meghozatalába is beleszólhattak – a mai képviselői demokráciákban is vannak hasonló tünetek, mivel a fajsúlyos döntéseket szakértők és tanácsadók hada hozza meg a nép helyett, a nép nevében –, de háború esetén olyanok is bevonulhattak, akik nem voltak szabadok, ezzel is tevőlegesen hozzájárulva a közösség jólétéhez.

A *politeia* az oligarchia és a demokrácia gyermeke, és inkább az utóbbi, mint az előbbi felé hajlik. Arisztotelész a demokráciát és a démoszt – önmagában – kártékónak ítélte, ami szabadossága miatt nem segíti elő a városállam boldogságát. Csakis a törvények azok, amelyek legitimmé tehetik a demokrácia különböző fajtáit, így azonban elvész az, ami a demokráciát demokráciává teszi: a nép akarata. „*A törvénynek mindenben uralkodnia kell [...]* az én véleményem szerint ez az alkotmányos kormányzás. E szerint, bár a demokrácia a lehetséges alkotmányok egyike, világos, hogy az, ahol mindent népszavazással döntenek el, tulajdonképpen nem is demokrácia, mert a népszavazás sohasem lehet általános érvényű.”<sup>89</sup>

A démosz – a sokaság – szerepe csakis akkor válhat legitimmé, hogyha az valamilyen módon kapcsolatban van a törvénnyel. Az oligarchia esetében ilyen a vagyon vagy a nemes származás (a születési előjog, amit Arisztotelész a platóni politikai örökségből emel át). Véleményem szerint Arisztotelész ezért is beszél az erényes és a hitvány közötti barátságról.<sup>90</sup> Bizonyosan hangsúlyt helyez erre a témára, mivel két etikájában is említést tesz róla. Ha valaki hitvány (*phaulosz*), nem jelenti egyenesen azt, hogy gonosz is. A *phaulosz* alatt

---

<sup>87</sup> Az embernek kötelességként rója fel Arisztotelész, hogy a barátait és gyermekeit erényessé tegye, vagy legalábbis megpróbálja azzá tenni, hogyha erről a városállamban uralkodó törvények nem intézkednek. A kiváló törvények a biztosítékok arra, hogy a városállamban élő emberek is erényesek és jók legyenek. Lásd *NE* 1180a 35

<sup>88</sup> *Pol.* 1303b 18

<sup>89</sup> *Pol.* 1292a 32–37

<sup>90</sup> *EE* 1238b 1–3

Arisztotelész nemcsak a gonosz, rosszindulatú, de a fegyelmezetlen (önmagán és a vágyain uralkodni nem tudó, *akratész*) és az erényben alacsonyabb szinten álló embert is érti, aki nem biztos, hogy készakarva teszi azt, amit tesz.<sup>91</sup> A gonosz ember mindig előre megfontoltan cselekszik, akarja a rosszat (saját maga akaratából akarja a rosszat), ellentétben azzal, aki csak tudatlanságban vagy tudatlanságból cselekszik. Erre utalnak az *Eudemoszi etika* sorai is, amelyekben Arisztotelész explicite kifejti, hogy a derekas ember barátja lehet a hitványnak, mert „minden emberben van valami jó”.

Arisztotelész az erényesek és jók közötti barátságot úgy jellemzi, mint amiben „[...] kívánni fogja barátjának a javakat, mégpedig a feltétlen jókat feltétlenül [*boulészetai ta agatha haplós men ta hapla*], azokat pedig, amelyek annak a számára jók...”.<sup>92</sup> Lehet arról vitázni, hogy a politikai barátok a jót önmagáért kívánják egymásnak vagy sem, azonban Arisztotelész ezekben a sorokban explicite kifejti, hogy a derekas a hitványnak a feltétlen jót kívánja és valószínűleg a hitvány is így van ezzel, mivel segítségére van a derekasnak döntései meghozatalában.<sup>93</sup> A politikai barátságot nem úgy kell kezelni, mint a barátság egyik vagy másik típusát, hanem mint azok keverékét. Ahogyan Arisztotelész is utal rá, a közösségi élet szempontjából a kevert dolgok a legtartósabbak.<sup>94</sup>

Amikor Arisztotelész gondolatait a derekas és a hitvány (az egyenlő és az egyenlőtlen) emberek barátságáról olvassuk, akkor figyelembe kell vennünk azon kijelentését, amit a *Nikomakhoszi etika* 1163b 17–18. soraiban leír: „[...] aki tehetségéhez képest szolgálja őket (az isteneket, a szülőket, más polgárokat, a szerzőt), az már becsületes embernek számít.” Ha visszaemlékezünk a politikai barátság definíciójára, akkor azt vesszük észre, hogy az csak becsületes emberek között jöhet létre. Ebből kifolyólag becsületes ember az lehet, aki a középtanhoz mértén teszi a dolgát. A becsületesség nem korlátozódik kizárólagosan az erényben hasonlóak barátságára. A derekas és a hitvány közötti kapcsolat a városállam szintjén nem csak lehetséges, de szükséges is. Ezt maga Arisztotelész sem gondolja másképp. Arisztotelészt figyelmesen olvasva kiderül, hogy a derekas és a hitvány közötti barátság nem elvetendő, hanem ellenkezőleg, sokkal reálisabb, mint az erényesek és jók közötti hasonló viszony. Az erényes és jó emberekből mindig kevesebb lesz a városállamban, mint az

<sup>91</sup> GYÖRKÖSY Alajos—KAPITÁNYFV István—TEGYEY Imre (szerk.): *Ógörög–magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2010, 1154.

<sup>92</sup> *EE* 1238b 4–6

<sup>93</sup> Két dolog is van, ami ezt az állítást igazolja: az egyik a reciprocitás, amit a városállamban uralkodó törvények kényszerítenek rá mindenkire, a másik, hogy a hitványnak természet szerint követnie kell az erényben fölötte állót. Utóbbi nem a rabszolgaság valamilyen formáját jelenti, hanem a phüszisznak való engedelmességét.

<sup>94</sup> Arisztotelész az alkotmányok tartósságát azok kevert jellegével igazolja: „Minél sikeresebb az alkotmány összeállítása [*hé politeia mikthé*], annál maradandóbb az.” *Pol.* 1297a 5–6

erénnyel kevésbé rendelkezőkből. Ehhez még azt is hozzá tehetjük, hogy azok, akik a városállamban az erényes életre törekednek és hozzájárulnak a közösség boldogságához – nincsenek vagyonhoz, ranghoz vagy születéshez kötve, tisztán csak az erényes cselekedetekhez –, azoknak többet is kell visszakapniuk.<sup>95</sup> Az is fontos érvként állhat a derekas és a hitvány pozitívan értelmezett kapcsolata mellett – közvetlenül a politikai barátság témájához –, hogy Arisztotelész szerint más erénnyel rendelkezik a derekas ember, és mással a polgár. Arisztotelész állítja, hogy a derék emberek és a polgárok erénye nem lehet ugyanolyan. A kettő együttállása csupán a vezetőkben van meg. „Hiszen a jó polgár erényének mindegyikükben meg kell lenni (szükségszerűen akkor lesz tökéletes a városállam), de lehetetlen, hogy a derék emberé is, mert nem szükségszerű, hogy a tökéletes városállamban minden polgár derék ember legyen.”<sup>96</sup> Azok a polgárok, akik nem rendelkeznek a derekas ember erényével, követniük kell azokat, akik birtokában vannak ezen erényeknek. Tehát egy jó vezető amiatt állhat a városállam élén, mert benne fellelhető az erény mindkét típusa. A polgárokból legfőképpen azok az erények vannak meg, melyekhez a törvények betartása révén szoktak hozzá (például az igazságosság bizonyos fajtája). A politikai barátság intézményét is ezen törvények által gyakorolhatja a polgár. Mivel a cél már eleve adott a polgárok számára – a városállam stabilitása és virágzása –, az eléréséhez szükséges eszközöket körültekintően kell kiválasztaniuk, ezért közvetett módon a törvényhozónak engedelmessé kell válniuk, közvetlenül pedig az általa hozott törvényeknek.

A derekas és a hitvány közötti barátság tehát nem pusztán önös érdekből jöhet létre, hanem abból a meggyőződésből is, hogy egy alkotmány szellemében élő polgároknak szükséges odafigyelni egymás cselekedeteire. Ha a polis szempontjából nézzük a dolgokat, akkor a derekas és a hitvány barátsága (keveredése) egymással elkerülhetetlen és szükségszerű lépés. Arisztotelész a törvényhozó és a városállam kötelességének tartja, hogy az erényről, az erényes életmódról gondoskodjon. Ebben minden polgárnak részt kell vennie, mivel ez a kulcsa a városállam boldogságának.<sup>97</sup>

Az erényes, derekas ember segíteni tudja a hitványt abban, hogy a helyes célt, s az ahhoz szükséges helyes eszközöket kiválassza. Arisztotelész ezt a célt – természet adta célt (*prosz tén kata phüszin*) – az ember kiteljesedésének tekinti, ami a boldogság elérése. Az emberek, lényegtelen, hogy hitványak vagy derekasak, a városállam és a saját boldogságuk érdekében segítik egymást. A *homonioia* létrejöttének ez az alapmotívuma. Azonban rögtön

---

<sup>95</sup> *Pol.* 1281a 4–8

<sup>96</sup> *Pol.* 1277a 1–6, lásd még 1278b 1–5

<sup>97</sup> Lásd *Pol.* 1281b



felvetődik a kérdés, hogy ezt az előbb már említett közvetett vagy közvetlen módon teszi. Vajon azt a helyes törvények meghozatala és azok betartatása által teszi, vagy úgy, hogy beleszól döntései meghozatalába, örködik cselekedetei erényes volta felett? Az embernek jó életet kell élnie, ami megfeleltethető azzal, hogy politikai életet kell élnie. Ehhez azonban egyeseknek – lássuk be, az ilyenek többen vannak – útmutatásra van szükségük, amit csakis egy erényes és jó ember adhat meg nekik.

A polgár definíciója azt a szükségszerűséget vonja maga után, hogy minden polgárnak hozzá hasonló, erényes emberekkel kell kapcsolatba lépnie, mivel a hivatalok zökkenőmentes átadása és átvétele így valósulhat meg. Egy kereskedő vagy kézműves a legjobb alkotmány értelmében nem lehet polgár, mert az életük nemtelen és nem erényes. Azonban maga Irwin is tisztában van ennek a megszorításnak a nehézségeivel, emiatt azt a nézetet vallja, hogy ez pusztán a polgár „relatív” ismérve, ami az egyeduralom felé terelné a közösséget. Ezzel szemben a polgár abszolút ismertetőjegye más irányba mutat, egy járhatóbb út felé.<sup>98</sup> Az erényesek és jók közötti barátság kiterjesztése a városállamban, egyeduralomhoz fog vezetni. Az uralkodó többé már nem lesz egyenlő a polgárokkal, akik emiatt nem tudják leváltani őt az uralkodásban. Arisztotelész nem hiszi, hogy polgárok erénybeli egyenlősége bármikor is kivitelezhető lenne, de a polgárok nevelése által törekedhetünk rá. A politikai életre való nevelésnek az egyik fő mozgatórugója, hogy az erényes segíti a kevésbé erényest döntései meghozatalában.

### **A politikai barátság és a sokaság**

A sokaság (*pléthosz*) vagy tömeg kérdésével Arisztotelész talán az első, aki konstruktív módon kezdett foglalkozni.<sup>99</sup> Konstruktív alatt azt értem, hogy nem pusztán a tömeg alantas jellegét mutatja be, hanem – egyedülálló módon – a politikai életben betöltött szerepét vizsgálja. Platónnal ellentétben a sokaságot potenciális hatalmi tényezőnek tekinti. Arisztotelész a sokaságot a démoszal egyeztetni, mely a szabad polgárok sokaságát jelenti. A politikai barátság szempontjából azért fontos a sokaság és annak pozitív megjelenítése, mivel a továbbiakban amellet fogok érvelni, hogy a politikai barátság inkább a sokaság barátsága,

---

<sup>98</sup> PATZIG: *i. m.*, 96. A későbbiekben részletekbe menően fogom tárgyalni az erényes és a kevésbé erényes ember közötti kapcsolatot a politikai barátság összefüggésében.

<sup>99</sup> Arisztotelész a *hoi polloi* és a *pléthosz* meghatározása között nem tesz különbséget. Mindkettő megnevezést a démoszra érti, ezért én a továbbiakban a sokaság megnevezésére a *pléthoszt* fogom használni. Abbéli megfontolásból teszem ezt, hogy *Az athéni államban* maga Arisztotelész is így használja a két fogalmat.

mint az egyes embereké. Véleményem szerint több jel is arra mutat, hogy maga Arisztotelész is hasonlóan gondolkozott a politikai barátsággal kapcsolatban.

A sokaság fogalmával számos helyen találkozhatunk, nemcsak az etikákban, de a *Politikában* is. Arisztotelész a sokaságot néhány esetben irányíthatatlannak és inkább az élvezetekre kaphatónak, mint az erényes cselekedetekre törekvőnek írja le.<sup>100</sup> Találhatóak azonban olyan szöveghelyek is, amelyek erénnyel ruházzák fel a sokaságot. A *Politika* III. könyvében Arisztotelész a tömeg *erényes* jellegéről beszél: „Mert hisz a sokaságban nem mindegyik ember becsülésre méltó, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál, persze, nem egyenként, hanem összességükben [...]”.<sup>101</sup> Ezzel nem azt akarom kihangsúlyozni, hogy Arisztotelész minden tömeget jónak és erényesnek tart. Csak bizonyos sokaság nevezhető erényesnek, az, amelyik a városállam boldogságára törekszik.<sup>102</sup>

Arisztotelész a tömeg alatt sokszor a szabad polgárok sokaságát érti.<sup>103</sup> Ebbe a tömegbe valószínűleg nem tartoznak bele a szolgák, de a démosz igen. A démosz tagjai között vannak olyanok, ahogyan a fenti idézetben is olvasható, akik kevésbé erényesek, mint mások, akik hasonlóképpen törekednek a boldogságra. Sőt, a kevésbé erényes ember is meghatározó szerepet tölthet be az erényes emberek életében. Ha távolról szemléljük, az erénnyel rendelkező kevesek segíthetik a sokaságot az erényes cselekedetek végrehajtásában, közelebbről nézve, a sokaság – amiben már amúgy is megtalálhatóak erényes emberek – minél nagyobb arányú felemelésében az erényesek közé. A sokaságnak a felemelése a politikai életbe történő integrálásuk révén valósulhat meg. Természetesen itt nem a demokrácia felé irányuló elmozdulásról van szó, de teljesen nem is veti el ennek ötletét, noha Arisztotelész a *politeiát* teszi meg az ideális államformának.

A politikai barátság kapcsolata a sokaság fogalmával erősebb, mint ahogyan azt elsőre gondolnánk. A legfontosabb, amit ebből a kapcsolatból ki kell emelni: a sokaság politikai szerepvállalásának újragondolása, a tömeg potenciális szerepvállalása a kormányzásban – ha nem is permanensen, de – bizonyos időközönként. (Elsősorban a háborúk alkalmával, amikor olyan erény kerül előtérbe, mint a bátorság.) Van-e egyáltalán lehetőség a tömeg tényleges szerepvállalására? A törvények vagy a belső normák – erényes cselekedetek, a helyes szabály szerinti jólét – azok, amelyeket követve az emberek boldoggá válhatnak? Vajon a sokaság számára a törvények betartásán keresztül vezet az út az erényes cselekedetekhez? Ezek a

---

<sup>100</sup> NE 1095b 20–21

<sup>101</sup> Pol. 1281a 41–1281b 1

<sup>102</sup> Lásd Josiah OBER: *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2008, 319. és Pol. 1281b 15–21

<sup>103</sup> Pol. 1281b 15–16

kérdések azok, amelyek a politikai barátság vizsgálatát érdekessé teszik. Hogyha ezekre a kérdésekre röviden szeretnék válaszolni, akkor azt kell felelnem, hogy mind a törvényeknek, mind az erényes cselekedeteknek fontos szerepe van a boldog élet szempontjából. Az erényes embernek nincsen szüksége útmutatásra, hogyan cselekedjen jól, a kevésbé erényesnek viszont igen. Két lehetőség kínálkozik: az egyik, hogy az előbbiek megmutatják a helyes utat az utóbbiaknak – ez az egyén szintje –, a másik, hogy az állam jó törvényeken keresztül tanítja a kevésbé erényes embereket az erényes cselekedetekre – ez az állami szint. Ha nem is válik mindenkiből erényes lelki alkatú ember, mégis képes tenni a városállam boldogságáért. Arisztotelész számára az a legfontosabb, hogy a stabilitás és béke fennmaradjon a városállamban, ami mindenkinek az érdeke. Véleményem szerint a sokaságnak is azért van joga az uralkodáshoz, mivel megfelelő törvényekkel kordában lehet tartani a tömeget. Azért írom, hogy kordában tartani, mert Arisztotelész a sokaságot bár nem tartotta annyira, mint az egyes erényes embert, de próbálta megérteni azt. Mivel bizonyos szempontból pozitívan állt a sokasághoz, próbálta beleilleszteni politikai rendszerébe, ami az első sikeres próbálkozás volt ezen a téren.

Arisztotelész, mikor a nép uralmát említi, mindig közös kormányzásról beszél, nem a démoszból kiválogatott legjobbak uralmáról. A sokaság Arisztotelész számára egy olyan konglomerátum, amit nem szabad elemeire felbontani, hanem egészében kell kezelni. Ennek önmagával azonos egészét kell alkotnia, mivel csak így kerülhető el a pártokra szakadás és a belső viszálykodás. A sokaságban felbukkanó erényes emberek nem egyenként, hanem összességükben eredményezik a jó cselekedeteket. Hasonlóan működik ez a demokráciában is, mivel ott a nép kormányoz a kollektív cselekedeteken keresztül. „*Mintegy egyeduralkodóvá válik a köznép, sok egyes emberből tevődve össze, a tömeg nem egyenként, hanem együttesen gyakorolja a hatalmat.*”<sup>104</sup> A sokaság kollektív, nem individuális erénnyel rendelkezik. Ilyen például az igazságosság vagy a barátság, amelyek nem gátolják meg abban, hogy bírói, hivatali tisztségeket töltsenek be a benne szereplő erényes polgárok.

A demokráciában a szabad köznép – minden egyes – politikai jogokkal felruházott tagja kollektív, közös tulajdonként él ezzel a hatalommal.<sup>105</sup> A beszéd képessége az, amely elválaszt minket az állatoktól (egyben annak a képessége is, hogy elkülönítse a rabszolgát a szabad embertől, és bizonyos értelemben a szegényeket a gazdagoktól), emellett a politikai szerepvállalás fundamentuma. Az önző ember, aki individuumként tekint magára és nem vesz

---

<sup>104</sup> Pol. 1292a 10–12

<sup>105</sup> Jeremy WALDRON: *The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3. Chapter 11. of Aristotle's Politics*, Political Theory, 23 (1995)/4, 574.

részt a politikai döntéshozatalban, saját céljaira használja a választójogot, ami a korrupció melegágyává teszi a népgyűlést és a demokráciát.

Visszatérve a sokaság erényes voltának kérdéséhez, meg kell vizsgálnunk, hogy Arisztotelész hogyan vélekedett voltaképpen a sokaságról. A következőkben röviden megpróbálom összefoglalni, hogyan gondolkodik Arisztotelész a tömegről. A tömeg, a sokaság egyes individuumokból áll össze. Egyfajta konglomerátum, amelyben az egyének erényeikben is különböznek egymástól. A sokaság egysége egészként, kollektív cselekedetei által válhat csupán erényessé, azonban az is igaz, hogy az erény nem köztulajdon, hanem a cselekvő egyén sajátja. Az egyes emberek erényei a kollektív cselekvések alkalmával összeadódnak, de nem egy mindenki által birtokolható, közös egységesített erénnyé. Úgy gondolom, hogy a sokaság erényes jellege az egyetértés és a politikai barátság jelenlétéből áll. Többek között ez a két dolog garantálja, hogy ne alakuljon ki viszálykodás a különböző osztályok között. Az előbbi megállapítások rámutatnak arra a tényre, hogy a politikai barátságot – a különböző megkötések ellenére – valódi barátsággént is értelmezhetjük, de nem az egyén, hanem a sokaság szintjén. Ezen a szinten nagyon nehézkesé válik megítélni, hogy mi az erényes és mi nem az. Így azt is, hogy mit nevezünk valódi barátságnak. A sokaság számára a haszon fogalma bizonyosan mást fog jelenteni, mint az egyén számára. Ezzel párhuzamosan a valódi barátság kiterjesztésének lehetősége is mérlegelésre szorul. Maga az állam is a haszon kedvéért jön létre, ez pedig feltehetőleg nem mindig olyan fennkölt cselekedeteket eredményez, mint az erényesek és jók közötti barátság esetében. A bátorság erénye a harcmezőn érhet annyit, mint az igazságosság erénye a városállam békés napjaiban, hogyha ez a városállam fennmaradását és stabilitását eredményezi.<sup>106</sup> A sokaságnak is vannak olyan erényei, melyeket a felszínre lehet hozni, támogatva azokat. Arisztotelész a *Nikomakhoszi etikában* úgy beszél a morális segítségnyújtásról, mint valamilyen imperatívusról, amit az erényes embernek meg kell tennie – a hitványabbnak a természet törvényei szerint engedelmeskedni kell neki. Az anyagi javakban nyújtott támogatást minden körülmények között megelőzi az erkölcsi.<sup>107</sup> A jó cselekedetek átengedése a barátnak erkölcsös, ezáltal az egyik fél elkerülheti az önzés hibáját. Arisztotelész tehát számos esetben felhívja a figyelmet arra, hogy a másiknak nyújtott erkölcsi segítség kisebb és nagyobb

---

<sup>106</sup> A *politeiában* minden ember rendelkezhet bizonyos harci erényekkel rangtól és osztálytól függetlenül. Ez közös alapnak tekinthető ember és ember között. Emellett létezik részleges igazságosság és teljes igazságosság. Ugyanígy vannak részleges és teljes igazságtalanságok, valamint erények is. Arisztotelész írja, hogy a törvényileg szabályozott cselekedetek a teljes igazságosság körébe esnek. A politikai barátság esetében a törvény az, amely megszabja a cselekedeteket. A teljes erényt inkább az egyéni kapcsolatok körében, míg a részleges erényt a sokaság szintjén használja.

<sup>107</sup> NE 1165b 19–20

emberi csoportok között mennyire fontos része a baráti viszonyok kialakulásának és az állami élet stabilitásának.<sup>108</sup>

A politikai barátság kapcsán figyelembe kell vennünk egy fontos tényezőt: a barátok egyenlőségét (*iszon*) egymással.<sup>109</sup> Tudhatjuk azt is, hogy a *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész egyetlen olyan barátságról ír, melyben a barátok egyenlőek az erényesek és jók közötti barátságban. Ez a baráti kapcsolat a tettek és a lelki alkat milyenségét veszi alapul, ami a kapcsolat minőségét jelzi. A gyönyörön és a hasznon alapuló barátságok esetében a felek egyike mindig többet akar vagy kevesebbet kap. A viszony tehát egyenlőtlen. Nem úgy a politikai barátság esetében, amelyben a feleknek a törvény szerint meg kell kapniuk, ami nekik jár, vagy kötelesek adni annyit, amennyi meg van szabva a számukra – „*adok, hogy adj*” barátság. Arisztotelész az *Eudemoszi etikában* a politikai barátságot emiatt mennyiségen alapuló barátságnak nevezi, azzal a fontos kikötéssel, hogy az is az egyenlőségen alapul, mivel „*a mennyiségi egyenlőségen alapuló barátság a polgárbarátság [...]*.”<sup>110</sup> Vagyis csupán két fajta barátságot nevez meg, ami az egyenlőségen alapul, az erényesek és jók közötti tökéletes, és a mennyiségi alapon nyugvó politikai barátságot. Véleményem szerint ez arra enged következtetni, hogy Arisztotelész a politikai barátságot is legitim típusnak tekintette.

„[... ] *Az erény kulcsa nem pusztá birtoklása, hanem annak gyakorlása.*” – mondja Jill Frank.<sup>111</sup> A politikai barátság a városállam boldogságára törekszik és elsősorban arra fekteti a hangsúlyt, hogy a benne élő polgárok erényes cselekedeteket hajtsanak végre. Ennek az az oka, hogy a városállam boldogsága visszaháramlik azokra az emberekre, akik tesznek jóléte érdekében. Az állam stabilitásáért és virágzásáért véghezvitt cselekedetek kétségkívül jók, így erényesek is. Arisztotelész nem rejti véka alá azt a nézetét, mely szerint a legfontosabb „képeség” és „tudomány” az állammal kapcsolatos. „*De hát köztudott, hogy a legjobb képesség az államtudomány, így az ő célja a legjobb.*” – írja Arisztotelész a *Magna Moralia* I. könyvében.<sup>112</sup>

A sokaságot egyedül a törvény emelheti hatalomra, nem annak ereje. Az olyan (demokratikus) államot, amelyet a népgyűlés irányít, Arisztotelész nem nézi jó szemmel,

---

<sup>108</sup> NE 1170a 5–13

<sup>109</sup> NE 1157b 36

<sup>110</sup> EE 1242b 22. Kenny és Rackham fordítása abban különbözik Steiger Kornélétól, hogy ők ennél a résznél nem mennyiségi egyenlőségként fordítják ezt a szakaszt, hanem csak egyenlőségként. Úgy gondolom, mind a magyar, mind az angol fordításoknak megvan az erőssége. Steiger fordítása szerintem a politikai barátság haszonhoz fűződő szoros kapcsolatát próbálja kihangsúlyozni, míg a másik két tudós a politikai barátság valós jellegére utal.

<sup>111</sup> Jill FRANK: *A Democracy of Distinction*, University of Chicago Press, Chicago, 2005, 157.

<sup>112</sup> MM 1182b 2–3

mivel így – a törvény híján – a korrupció és a populizmus könnyen felütheti a fejét, és népvézerek (*démagógosz*) vehetik át a városállam irányítását.<sup>113</sup> A politikai barátság azért is működhet sikeresen a *politeiában*, mert a két legfőbb osztály – a gazdagok és a szegények a tagjai – keverednek egymással. E vegyülés természetesen nem vonja maga után a közösségen belüli státuszok, pozíciók felbomlását vagy átalakulását. Mindenki marad a neki kijelölt helyen, annyi megkötéssel, hogy a gazdagok és a szegények között húzódó mezsgye keskenyebbé válik. Magam ebben látom a politikai barátság unikalitását és innovációját, mivel egy bizonyos pontig lazítja a különböző osztályok városállamon belüli érintkezésének merevségét. Arisztotelész a politikai barátságot a törvények – nem pusztán az erényes tettek – betartása mellett látja kizárólag megvalósíthatónak, hiszen a politikai barátok „becsületes” emberek lehetnek, hiszen „[...] *akaratum mindig az igazságos és hasznos dolgokra irányul [...]*.”<sup>114</sup> A törvények betartása maga után vonja az erényes cselekedeteket, vagy az azokra való törekvést, hiszen a városállam vezetői e célból hozzák azokat létre. A politikai barátságban az erényes cselekedetek nem törvényszerűen következnek az ember lelki alkataból. Egy *prohairesztikus* alkat segítségére lehet egy hitvány embernek a célok és az eszközök kiválasztásában, viszont a törvény (gyakorlati ereje) lesz az, ami helyes útra terelheti a cselekvést végző személyt, egyben a cselekvést is.

Ha a különböző osztályok együttműködésének szempontjából szemléljük a dolgokat, akkor egyértelművé válik, hogy a politikai barátság állam-összetartó ereje összehozza a különböző osztályokat is. A *politeia* a két rendszer összeegyeztetésén (a közép eltalálásán) nyugszik, amelyekből a törvényhozónak a legjobbnak vélt dolgokat kell átvennie és egybegyűrnia belőlük, ami kihat a hivatalok elosztására, ez pedig a városállam intézményeinek hatalmi elosztása kapcsán bír relevanciával.<sup>115</sup> Nem változik a helyzet a sokaság kapcsán sem, mert a törvényhozónak azokat a tulajdonságokat kell kiválasztania, ami a városállam hasznára van és óvnia kell azoktól, amelyek annak pusztulását okozhatják (pl.: a mértéktelen szabadságvágy vagy a gazdagok vagyonának szétosztása). Ennél a pontnál meg kell jegyezni, hogy a politikai barátság a *politeiában* is megjelenik, mivel a *homonoia* az alkotmány ezen formájában képes a viszály kialakulása ellen tenni. Legtisztább formájában azonban a demokráciában jelenik meg. A politikai barátság időtállóvá teszi az alkotmányt, de nem biztos, hogy teljes mértékben erényessé is. Maga Arisztotelész így vélekedik erről az

---

<sup>113</sup> *Pol.* 1292a 5–10

<sup>114</sup> *NE* 1167b 8–9

<sup>115</sup> *Pol.* 1294b 2–16

*Eudemoszi etikában: „Csupán a politeia<sup>116</sup> (azaz a politikai barátság, a szerző) és annak megromlott formája az, ahol nemcsak hogy barátságok jönnek létre, hanem az emberek a közösséget is barátként alkotják (a politikai barátság, a szerző).”<sup>117</sup> (A politikai barátság mindenekelőtt a démoszal, a demokráciával van összefüggésben, a démoszt Arisztotelész pedig a sokasággal azonosítja. Bár a demokrácia deviáns alkotmány, mégis ebben az egy formában merül fel valamilyen módon a sokaság szerepvállalása a politikában. A városállamot az egyenlőség tartja fenn, nélküle nem létezhetne egyetértés sem.*

A *politeia* ezért is létezhet úgy Arisztotelész számára, mint a legreálisabban létező berendezkedési mód. Arisztotelész a *politeia* és a demokrácia közötti összefüggést a középérték és a mértéktelenség viszonyában írja le. Az előbbi a három jó államforma egyike, az utóbbi ennek elhajlott formája.<sup>118</sup> A demokrácia mindenre kiterjedő egyenlőségének, az oligarchák birtokolta magántulajdon szab gátat. Arisztotelész is erre mutat rá, amikor kijelenti, hogy a „a baj rendszeren akkor keletkezik, ha a politeiában a demokráciát és az oligarchiát arányosították helytelenül[...].”<sup>119</sup> Ez annyit jelent, el kell kerülni, hogy az alkotmány szélsőségekbe csapjon át: Emellett különbséget tesz demokrácia és demokrácia között is. A demokrácia „első formája” (*tén prótén demokratian*) az, melyben az egyenlőség elve a domináns, mind a vagyon, mind az uralom szempontjából.<sup>120</sup> A demokráciának ebben a formájában a nép közül kiválasztott legjobbak uralkodnak. A demokrácia „utolsó formája” a népre ruház át minden hatalmat és a gazdagoktól elveszi a vagyont. A javak nem mindegyikéből részesednek a városállam polgárai, ami a tulajdon felértékelődését eredményezi tanítómesterével szemben. Ez nem a javak felhalmozását jelenti, hanem a platóni közösségelvűség elleni kritika.<sup>121</sup> A közösséget alkotó individuumok, az erények és a cselekedetek terén Arisztotelész jelmondata a heterogenitás, a városállam boldogulása szempontjából a kulcsszó a homogenitás lesz. (Végeredményben az utóbbi felülírja az előbbit.) Nem is ad további teret a találgatásoknak, mikor a *Politikában* kijelenti, hogy a városállamban a polgároknak „egyenlőknek és egymáshoz hasonlóknak” kell lennie. A

<sup>116</sup> Érdekes, hogy Steiger Kornél *politeiaként* fordítja ezt a részt, mert két mérvadó fordításban (Rackham, Kenny) is mint politikai barátság jelenik meg. Véleményem szerint ez is csak azt a nézetet erősíti, hogy Arisztotelész, amikor a *politeián* belüli (vagy a sokasággal kapcsolatos) barátságról beszél, mindenféleképpen politikai lesz a baráti viszony.

<sup>117</sup> *EE* 1242a 10–11. Politikai barátság abban a városállamban jöhet létre, ahol a polgárok között egyetértés lehetséges. A *politeia* az egyetlen nem elfajzott alkotmány, ahol a démosz is szót kap a döntéshozatalban, ami miatt a politikai barátság is kialakulhat. Ebben az alkotmányban inkább egyenlőek egymással, mint a többiben. Ez amiatt is lehetséges, mert a törvények uralkodnak a poliszban, erényes cselekedetekre sarkallják a benne élő polgárokat.

<sup>118</sup> *Pol.* 1289a 26–28

<sup>119</sup> *Pol.* 1307a 8

<sup>120</sup> *Pol.* 1291b 30–34

<sup>121</sup> Lásd *Pol.* 1260b 35–61a 5

középosztály kérdése emiatt annyira fontos számára.<sup>122</sup> Láthatjuk, hogy a demokrácia vonatkozásában az egyenlőség fontosabb, mint a szabadság, ami ugyancsak a polgár sajátja.

Az legtöbb esély arra, hogy a középosztály kialakuljon, a *politeiában* van, mivel a szegény és a gazdag két fő osztálya kerül egymás mellé. Ahogyan Arisztotelész azt gondolja, hogy a városállam a haszon kedvéért jön létre, úgy ez a haszon ahhoz a életmódhoz áll a közelebb, „[...] melyet a legtöbb ember folytathat[...]”.<sup>123</sup> Arisztotelész tehát kijelenti, hogy a poliszban élő emberek számára az együttélés alapelve az egyenlőség a javak és a tisztségek elosztásában. Az embereknek szükségük van bizonyos javakra, ezt pedig másoktól kell megszerezniük. A közösségek létrehívója maga a szükséglet (*khreia*).<sup>124</sup> A szükséglet az, ami az embereket összehozza és az egymás közötti cserét életre hívja. A csere zökkenőmentes lezajlásához léteznie kell a közösségben bizonyos szabályoknak, normáknak. Ilyen például a pénz, amit Arisztotelész a törvény (*nomosz*) szóból eredeztet. Az együttélés normáit törvényekkel kell betartatni, ami eltér az egyének szintjén alkalmazott igazságosságtól. A politikai barátság hasonló keveréke az ítéleteknek és a cselekedeteknek, amit már többször is kihangsúlyoztam.

A polisz és a sokaság viszonyát talán Daniela Cammack egyik tanulmányában foglalja össze figyelemre méltó módon. Ebben a következőket írja: „*Ekképpen a sokaság igényt tarthat a poliszban a kormányzásra, bármikor, hogyha az erényesség tekintetében meghalad más csoportokat, mindaddig, amíg ezeket a cselekedeteket együttesen képesek végrehajtani.*”<sup>125</sup> A démosz cselekedetei külső és belső modalitásaik vizsgálata alapján értelmezhetőek. Ez az etika fő feladata Arisztotelész gyakorlati filozófiájában. A tömeg ereje egységében és belső egyetértésében nyilvánul meg, ezzel megkönnyítve pozicionálását és kezelhetőségét a közösségen belül. Egyetértés pedig abban az esetben jön létre, hogyha a vágyakat az értelem kordában tudja tartani, és ez megjelenik az egyenlőségben és az igazságosságban. Okait tekintve a viszály minden esetben irracionális, amit Arisztotelész a szenvedély eluralkodásával magyaráz az ítélőképesség fölött.<sup>126</sup> A sokaság uralma ezektől a

---

<sup>122</sup> Bizonyos, hogy a középosztály releváns szerepe nem az erény, hanem a javak szempontjából veendő számba. Vagyis a középosztály jellegéből adódóan az elosztás terén inkább mennyiségi, mint minőségi alapokon nyugszik. Arisztotelész látványosan a gazdag és a szegény közötti ellentétre, a javak egyenlőtlen birtoklására vezeti vissza a középosztály szerepét.

<sup>123</sup> *Pol.* 1295a 30

<sup>124</sup> *NE* 1133a 25–26

<sup>125</sup> Daniela CAMMACK: *Aristotle on the Virtue of the Multitude*, *Political Theory*, 41(2013)/2, 193.

<sup>126</sup> Arisztotelész a viszály okait minden esetben valamilyen egyenlőtlenységben keresi. Ez lehet kvantitatív (a demokráciában az egyenlőség mértéke, a népesség számbeli aránya) vagy kvalitatív (az oligarchia esetében a születés vagy a gazdagság) – írja Kalimtzis. Ebből kifolyólag a viszály kialakulásának körülményeiben különbséget kell tennünk az erényes ember és a jó polgár között, mert különböző motivációk hajtják őket. Az előbbi az igazságosság általánosságban vett szabályait tartja szem előtt, míg az utóbbi a politikai igazságosságot



tényezőktől függ. Egy olyan sokaság, amelyik nem egyetértésben cselekszik, nem nevezhető sokaságnak, nem is beszélve arról, hogyha a céljai különböznek a városállam céljaitól.<sup>127</sup> Az Arisztotelész által megalkotott sokaság belső kohéziója a dolgok rendezettségén alapul. Azok a megnyilvánulások, amelyek a városállam törvényekbe foglalt keretein kívül esnek, rosszak. A lényeg mindig a konszenzus fenntartása az állam és a benne élők között, hogy mindenkinek meglegyen a helye a társadalomban. Mindenki azt teszi, ami a városállam, ezáltal a maga számára is hasznos.

---

(a polgárok önmaguk „kormányzása”), ami az igazságosság intézményesített formája. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a viszályban való részvétel csakis a polgár sajátja, az erényes ember is ugyanúgy részt vehet benne.

<sup>127</sup> Ekkor nevezi a sokaságot csőcseléknek vagy olyan tömegnek, amelyik a gyönyört hajszolja.

## Második rész

### Jacques Rancière életpályája\*

Jacques Rancière a kortárs francia filozófiai és művészeti gondolkodás egyik megkerülhetetlen alakja. Műveit számos nyelvre lefordították, esztétikai, művészettel kapcsolatos elméleteit több neves egyetemen is tanítják. Nevével először 1965-ben találkozhatunk, mikor az *École Normale Supérieure*-n tartott Marx-szemináriumon ő is előadott. A szeminárium célja Marx filozófiájának újraolvasása és értelmezése volt. A szemináriumot Louis Althusser tartotta, aki tanítványai segítségével (Alain Badiou, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Pierre Macherey) Marx *Tőkéjét* olvasták és értelmezték újra. Ebből az előadássorozatból jelent aztán meg a *Lire le Capital*, aminek Rancière is társszerzője volt. Diplomadolgozatában Marx „episztemológiai törését” próbálta bizonyítani, amiből előadást is tartott.

Az 1968-as diákmozgalmakban aktívan részt vett, ami későbbi pályájára végig kihatott. Ebben az időszakban kezdett eltávolodni Althusserrel. A hierarchikus felépítés és berögződések ellen harcoltak aktivista társaival, amik az akkori egyetemi és kommunista pártbeli (Parti communiste français) struktúrában erősen jelen voltak. Rancière egyenlőségelvű nézetei nem tűrték meg az ilyen autoriter rendet, melyet az osztályok rendjére lehetett visszavezetni. Már ebben az időszakban megjelent az egyenlőségre való törekvés mindent felülíró szabálya. Végérvényesen 1974-ben szakított Althusserrel, mikor megírta *La leçon d'Althusser* című munkáját, ami a '68-as csalódások eredményeképpen jött létre. Ebben a könyvében az Althusser által elképzelt marxizmust kritizálja, de nem magát Marxot – ez még egy kis időt váratott magára.

Az 1970-es évek végén, a '80-as évek elején kezdi el írni historiográfiai műveit, mint a *La nuit des prolétaires* (1981) vagy a *La philosophe et ses pauvres* (1983). Ezek az írások a XIX. századi munkásság hétköznapijait mutatják be. E két könyvben még nem jelennek meg a Rancière-re jellemző fogalmak. Rancière ekkorra már folyamatosan távolodott Marxtól és az általa fémjelzett tudomány- és történelem-szemlélettől.

Az 1980-as években ismerkedett meg Joseph Jacotot francia pedagógus munkásságával és pedagógiai módszerével, ami megváltoztatta az egyenlőségről alkotott

---

\* Az életrajz alapjául Jean-Philippe Derranty: *Introduction: a journey in equality* című írása szolgált.

addigi álláspontját. Az egyenlőség ilyen alapelve tette lehetővé Rancière számára, hogy a különböző tudományágak között ne hierarchiában és különbözőségeken gondolkodjon. Ennélfogva a költészet, az esztétika és a politika területei nála nem elkülönülten léteznek, hanem átjárhatóak. Számos olyan francia író és költő (Balzac, Rimbaud) írásait kezdte tanulmányozni, akik az osztályokon alapuló rend ellen emelték fel a szavukat. Valójában a Jacotot-féle radikális egyenlőség koncepciója adta meg az esélyt Rancière-nek arra, hogy végérvényesen el tudjon szakadni a marxizmustól. Ez fontos fordulópontra volt az életében. Ettől kezdve Marxot inkább kritizálta, mintsem felhasználta volna tanításait.

Az 1990-es évek elején Rancière a politikáról szóló diskurzus kívülálló alakjaként vált ismertté, aki radikális egyenlőségről és demokráciáról vallott nézetei miatt perifériára szorult. Sokan ekkor kezdték anarchistának bélyegezni. 1995-ben jelent meg *La mésentente* (*Disagreement*) című műve, ami addig – véleményem szerint máig is – a legfontosabb és legkiforrottabb politikai írása. A mű különlegessége, hogy benne a politikafilozófia alap gondolataival vitatkozik, azzal, hogy mit értünk politika alatt. Jobbára Platón (archipolitika) és Arisztotelészt (parapolitika) kritizálja, de már megjelenik érett Marx-kritikája (metapolitika) is. A '90-es évektől kezdődően érezhetően kezdett eltolódni az esztétika irányába. A politikáról alkotott nézetei is az esztétika, az érzékelhető tér felosztásának kérdése felé terelte. Ebből következett újszerű látásmódja, amit egyesek túlságosan radikálisnak, de leginkább formabontónak véltek. A *La mésentente*-ben az esztétika és politika ilyen kapcsolatát írja le. Ettől kezdődően Rancière műveinek angol nyelvre történő fordítása felgyorsult, sőt, mindenki által bevett és érvényes hivatkozási pontnak számítanak. A 2000-es évektől kezdődően egyes munkáit kifejezetten angol nyelven közölte.<sup>128</sup> Magam is több helyen az angol nyelvű szövegekre támaszkodom elfogadottságuk miatt, mivel Rancière maga is támogatja ezt a tendenciát, de természetesen a francia nyelvű munkáit is használom.

Rancière munkásságának szellemi gazdagsága mellett talán legfigyelemreméltóbb vonása, hogy konzekvensen kitart meggyőződése mellett. Több francia értelmiségi társától eltérően nem fordult szembe '68-as múltjával, sőt, máig hivatkozik erre az örökségre. A 2000-es évektől Rancière leginkább esztétikai munkákat ír, művészeti projekteken vesz részt. 2005-ben megjelent *La haine de la démocratie* című könyve, mely pontosítja, kiegészíti eddigi politikai elképzeléseit. A művészeti életben elfoglalt jelentős szerepét mi sem bizonyítja ékebben, minthogy az 54. Velencei Biennálé nyitó előadását ő tartotta. Napjainkban inkább esztétikai, művészeti írások jelennek meg tollából.

---

<sup>128</sup> Samuel A. CHAMBERS: *The Lessons of Rancière*, Oxford University Press, New York, 2013, 22.

## Esztétika és politika

„A politika mélyén van tehát egyfajta »esztétika«, amelynek semmi köze a politikai »tömegek korára« jellemző »esztétizálásához«, amiről Benjamin beszél. Esztétikán itt nem azt értem, hogy valamely művészeti akarat, a nép gondolkodásmódja perverz módon műalkotásként birtokába veszi a politikát. Ha ragaszkodunk az analógiához, akkor azt kanti értelemben kell értenünk – persze Foucault újraértelmezésében – mint az érzékelésünknek adódót meghatározó a priori formák rendszerét. [...] A politika a láthatóról szól és arról, ami a láthatóról mondható, azokról, akik rendelkeznek a látás kompetenciájával és a kimondás jogával; a terek birtoklásáról és az idő lehetőségeiről.”<sup>129</sup>

### Az érzékelhető felosztása

Az érzékelhető felosztása (*le partage du sensible*), ahogyan Rancière nevezi, a politikára és a művészet esztétikai rendszerére utal.<sup>130</sup> Rancière a fogalmat ekképp definiálja: „[...] arra az érzékelhető rendet hallgatólagosan irányító törvényre utal, amely felosztja a közös világban való részvétel helyeit és formáit, oly módon, hogy először leszögezi, melyek az észlelés elfogadott módjai.”<sup>131</sup> Az érzékelhető felosztása egyszerre jelent befogadást és kirekesztést is. Tehát a fogalomnak nem a pozitív vagy negatív megítélése a releváns, hanem az, hogy milyen hatással van az általunk érzékelhető térre. Így nem csak a javak elosztását, hanem a szubjektumok tulajdonságok szerinti felosztását is jelenti egyszerre. Az érzékelhető felosztása valamilyen választóvonal a police és a politika világa között.<sup>132</sup> Képtelenek lennénk politikáról beszélni az érzékelhető felosztása és a police nélkül. Ez a felosztás hozza létre magát a police-t és annak különböző formáit. Az érzékelhető felosztása előre meghatározza, hogy mi látható vagy hallható, mi értelmes beszéd vagy pusztán zaj.

Ahogyan azt az idézetben is olvashattuk, a modern politika világa már alapvetően át van itatva az esztétikával. Végeredményben nem a politika benjamini értelemben vett

<sup>129</sup> Jacques RANCIÈRE: *Esztétika és politika*, Műcsarnok, Budapest, 2009a, 10. (Foucault-nál: térbeli felosztás, időbeli elrendezés, tér–időbeli kompozíció)

<sup>130</sup> Az esztétika Rancière filozófiájában nem egy autonóm diszciplínát jelöl, hanem egyfajta gondolkodásmód, ami az érzékelhető közös tér bizonyos módú felosztását jelenti.

<sup>131</sup> *Uo.* 53.

<sup>132</sup> Jacques RANCIÈRE: *The Philosopher and His Poor*, Duke University Press, Durham, 2004, 225.

esztétizálódásának folyamatával találjuk szemben magunkat, hanem a mindenki által érzékelhető tér, vagyis a politika terének valamiféle felosztásával.<sup>133</sup> Az esztétika ebben az esetben az érzékelhető közösségi tér felosztására utal, amely az emberek társadalmon belüli, reprezentációs normáktól eltérő megjelenése. Vagyis kijelöli, hogy kik azok, akik rendelkeznek a kimondás és a kifejezés eszközeivel, és kik nem, kik azok, akiknek részük van a társadalomban, és kik azok, akiknek nincsen (*la part de sans-part*). Rancière szerint a politika valamiféle intervenció, ami a látható és a kimondható terébe való beavatkozásával egy új logikát vezet be.<sup>134</sup> Esztétikai koncepciója tehát nem az általános művészetfilozófiai tételek mentén épül fel. Rancière szemében a közösség és az általa birtokolt tér az esztétika valódi tárgya, amibe ugyanúgy beleilleszkednek a művészeti alkotások és a demonstrációk, sztrájkok is.

Szerinte az érzéki tapasztalás és gyakorlat előtérbe helyezése a közösség terén belül új világokat nyit meg. Az esztétika ennél fogva a gyakorlatok és tettek megjelenítését privilegizálja valamilyen spekulatív, mimetikus teljesítménnyel szemben. Rancière – ahogyan Foucault is – a gyakorlati, látható/érezhető cselekvésre fekteti a hangsúlyt. (Platón emiatt számúzi a művészt a társadalomból, mert megbontja a társadalom egységét művészi munkájának közszemlére bocsátásával.) A láthatóvá tétel a művészet esetében nem létezhet pusztán öncélú *l'art pour l'art* karakterébe merülve, hanem „[...] *csak munkaként lehet kiváltságos tevékenység.*”<sup>135</sup> Ez a fajta munka az aktivitás elsőbbségében találja meg valódi lényegét, ahogyan a szituacionizmus és Guy Debord kapcsán Rancière az aktív képekről beszél.<sup>136</sup>

Ennél a pontnál meg kell jegyeznünk, hogy a munka, mint tevékenység már nem a termelés és az önkifejezés szolgálatában áll, hanem teljesen más célt szolgál. Marx számára az ember a munka tevékenysége, a termelni tudás képessége miatt különbözik az állattól. Az embernek szükségszerűen termelő tevékenységet kell folytatnia, különben nem nevezhető embernek. *A német ideológiában* Marx tökéletesen megfogalmazza azt, ami ellen Rancière felemeli a hangját, vagyis a közösségen belüli olyan kijelölés vagy megjelölés ellen, ami Platóntól Arisztotelészen át Marxig meghatározta a politikafilozófia lényegét, és ami a

---

<sup>133</sup> Walter Benjamin előszeretettel használja a politikus művészet kifejezést, ami a művészetek politikai rendszereket kiszolgáló jellegére utal inkább, mint a mindenki által érzékelt tér felosztására.

<sup>134</sup> Lásd Jacques RANCIÈRE: *Ten Theses on Politics = Dissensus: On Politics and Aesthetics*, ed. Steven Corcoran, Continuum, London/New York, 2010, 37.

<sup>135</sup> RANCIÈRE: *Esztétika és politika*, i. m., 37.

<sup>136</sup> Jacques RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, Műcsarnok, Budapest, 2011c, 61.

poszt demokratikus rendszereknek is a sajátja.<sup>137</sup> Az érzékelhető felosztásának e formája a földművest vagy a művészt csakis olyan pozícióba helyezheti, ahonnan a rendszer törvényei szerint nincsen lehetőség arra, hogy láttassa magát és a politikai döntéshozatalba érdemlegesen beleszóljon. Bele van kényszerítve egy pozícióba, ahonnan nem képes elmozdulni, s hogyha mégis, akkor Platón és Arisztotelész ezt valamilyen rosszal vagy károssal azonosítja. Ahogyan Arisztotelész számára a démosz, úgy Marx számára a proletár a társadalom idealizált/ideologizált uralkodó csoportja, annyi különbséggel, hogy az előbbi az egyenlőség látszat volta miatt nem kerülhet hatalomra, az utóbbiban pedig az osztályharc utópisztikus végkifejlete fölöslegessé teszi a hatalom meglétét, mivel eltűnnek az osztályok. Tény, hogy a keretek nem változnak és a szubjektumok ugyanúgy a police mindent kijelölő államhatalmi rendszerében élnek, véli Rancière. Marx idevágó sorai hűen tükrözik a felosztásnak e szükségszerűségét: „*A társadalmi tagozódás és az állam mindig meghatározott egyének életfolyamatából áll elő, de nem aszerint, ahogyan ezeket ők maguk vagy mások elképzelik, hanem aszerint, hogy milyenek a valóságban [...] tehát hogy meghatározott anyagi és akaratuktól független korlátok között miképpen tevékenykednek.*”<sup>138</sup>

### **Esztétika, politika és művészet kapcsolata**

Rancière-nek az esztétika több mint a művészettel való foglalkozás. Sokkal inkább az érzékelhető felosztását jelenti. Az érzékelhető police általi felosztása végeredményben megakadályozza azt, hogy az ember (a kézműves, a földműves, a munkás) kimozduljon a munka „privát tér-idejéből”, és az egyenlőségét kezdje követelni. Ez az elmozdulás, a közösségi tér újradefiniálásának a mozzanata, amely kétségtelenül gondokat okoz a police-rezsim hatalmi terében, konfliktusokhoz, disszenzusos állapothoz vezet, felváltva a konszenzus látszat-egyenlőségét. A police pontosan ezt akarja megakadályozni. A politika azon oknál fogva esztétikai Rancière számára, mert a benne szereplő egyének egy mindenki által érzékelhető térben jelennek meg. Ebből következik, hogy az egyenlőtlenség nem az igazságtalan tettek elszívésében vagy a jogok megvonásában nyilvánul meg, hanem az embereknek a politika közös teréből történő kizárásában. A police számára a konszenzus nem csak a viták nyugvópontja, hanem azoknak a helyeknek a folyamatos eltüntetése is, ahol az emberek egymással fizikailag is interakcióba léphetnek. A politika lényege tehát abban áll,

<sup>137</sup> Poszt demokrácia alatt Rancière a mai modern demokráciákat érti, amelyek a konszenzus gyakorlatának bevezetésével és mindenre történő kiterjesztésével a politikai szubjektíváció gyakorlatát a háttérbe szorítják.

<sup>138</sup> KARL MARX—FRIEDRICH ENGELS: *A német ideológia*, Szikra, Budapest, 1952, 8–9.

hogy a police által a szupplementum (a nép, *le peuple*) kiküszöbölésével felosztott közösségi térbe az egyenlőség beiktatásával azokat is beillesse, akiknek nincsen helyük benne. A politika láthatóvá és hallhatóvá teszi a szubjektumát. Összességében ez a folyamat az uralomtól, az *arkhé* logikájától való elszakadás, ami lehetetlenné teszi a szubjektumok azonosítását. Kialakítva ezzel az egyenlőség azon színterét, ahol a forradalmi munkásokról festett képek együtt jelenhetnek meg a királyi paloták faláról levett és korábban dicsőség övezte műalkotásokkal.<sup>139</sup> Ekkor a műalkotások közötti hierarchia megszűnik. Minden befogadó számára ugyanúgy megszemlélhetővé válnak. A műalkotások múzeumokba történő kiállítása emancipációs folyamat. (Napoleon múzeum- és műemlékvédelmi politikája erre ékes bizonyíték.) Ezzel a tettel nem csak a vászon síkján jön létre az egyenlőség valamilyen formája, hanem a mindennapi életben is. A politika feladata, hogy a rész nélkülieknek biztosítsa a meghallhatóság és a láthatóság, vagyis az érzékelhetővé válás lehetőségét.

Rancière a politikát egyedül a demonstratív megmozdulásokon keresztül képzelel el, ennek pedig leghatásosabb módjai a különböző sztrájkok, tüntetések, vagy akár a ma divatos *flash mob*. A demonstráció – a láthatóvá válás valamilyen formája – a szubjektumok azon cselekedete, amelyek segítségével beiktathatják a közösségbe az egyenlőséget. Ez a szubjektívációs folyamat a *sérelem*eket állítja szembe a konszenzus látszatmegegyezésével, ezáltal „[...] közös vitafórumot teremt azoknak, akiknek nincsen helyük a fennálló rendben.”<sup>140</sup> A szubjektumok, akik mindvégig azonosíthatatlanok maradnak az államhatalmi renddel szemben, s aktsaik során szakítani próbálnak az érzékelhető azon felosztásával, amit a police rendszere testált rájuk. A szubjektumnak mindig azonosíthatatlannak kell maradnia a fennálló közösségi térben, mivel csak így tudja elkerülni azokat a megjelöléseket, melyektől azután a későbbiekben már nem tud szabadulni, és ami a különböző osztályokhoz köti őket. Az egyenlőség bárkit megillet mindenkiel szemben, nem valamilyen beazonosítható és különleges csoporthoz köthető. Vegyük figyelembe, hogy a Rancière által kínált egyenlőség nem azonos az individuális szabadságjogokkal. A *demokratikus politika* nyújtotta egyenlőség nem feleltethető meg a démosznak Platón és Arisztotelész által kifejtett szabadságával. A szabadság jogokkal és törvényekkel alátámasztott tulajdonsága az embernek, amivel csak akkor rendelkezik, hogyha azt elismerik. Az egyenlőség ezzel szemben inherensen hozzátartozik az emberhez. Rancière a szubjektíváció gondolatát nem a szubjektum partikuláris létmódja felől közelíti meg. Számára a szubjektum olyan létező, aki nem magában áll, hanem mindig egy másik emberrel kapcsolatban, így individuumként – partikuláris

<sup>139</sup> RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, i. m., 44.

<sup>140</sup> RANCIÈRE: *Estztétika és politika*, i. m., 60.

létezőként – többé nem identifikálható. Ahogyan Rancière írja: „*Az államhatalmi rend a „helyénvaló” elnevezésekről úgy gondolkodik, mint amik odakötik az embert munkavégzésük helyéhez. A politika a „helytelen” elnevezésekről szól – olyan alkalmatlan megjelölésekről, amelyek hasadást okoznak [a fennálló hatalmi rend logikájában, a szerző] és a sérelemmel állnak kapcsolatban*”.<sup>141</sup>

Az esztétika – a művészetet is beleértve – és a politika összefonódnak egymással, mivel lényegük nem a hatalom gyakorlásában van, hanem egy új tér és a tapasztalás új módjának a kialakításában.<sup>142</sup> A művészet egy sajátos világot hoz létre, amelynek nem célja, hogy valamilyen rezsim kiszolgálója legyen. Újra hangsúlyoznom kell, hogy nem a művészet válik politikaivá, hanem már eleve létezik benne valamilyen politikai. Rancière a kritikai attitűd problémájaként boncolgatja ezt a kérdést. A művészet abban áll, hogy kritizáljon – ekkor válik politikaivá –, ezért távolságot kell tartania a police által gyakorolt politikától. A művészet csakis akkor lesz igazán közösségi, hogyha elszakad bevett reprezentációs logikájától, jelesül attól, hogy üzeneteket vagy érzelmeket közvetítsen a fennálló világrend elnyomásáról és gátlásairól a befogadó felé. Ezek az üzenetek irányított vélemények termékei. A művészet abban az esetben politikai, amennyiben el tud szakadni ezektől a véleményektől. A művészet Rancière szerint nem különböző ágainak a gyűjtőneve, hanem olyan tér, ahol a művészeti alkotások művészetként jelennek meg, nem bármilyen rezsim akaratának a kifejeződéseként vagy támogatójaként. A művészet érvénytelenné teszi az érzéki tapasztalat megszokott formáit.<sup>143</sup> Pontosan ennek az ellentétét kell felvállalnia, mert így el tud szakadni azoktól az intézményesített funkcióktól, amelyek a kimondás és a láthatóság törvényeit szabályozzák. Erre jó példaként szolgál *A felszabadult néző* című művének egyik fotója, melynek segítségével a kritika, a tiltakozás, a demonstráció visszásságát – és egyben elhibázottságát – tárja a szemünk elé. „*Terrorizmus és fogyasztás, tiltakozás és spektakulum végeredményben mind egy és ugyanazon folyamatra vannak itt visszavezetve, amelyet az egyenértékűség piaci törvénye vezérel.*”<sup>144</sup> Sajnálatosnak tartja, hogy a demonstráció politikai értéke mára a piac vezérelte világ árucikkévé vált. Nem véletlenül beszél arról, hogy a mai politikai radikalitás a fiatalok számára nyújtott, eladható és divatos árucikként funkcionál csupán.

---

<sup>141</sup> Jacques RANCIÈRE: *Politics, Identification and Subjectivation*, October, 61(1992), 62.

<sup>142</sup> „*Mert az uralom alatt élők számára sosem az uralom mechanizmusainak tudatosítása volt a tét, hanem valami olyan test létrehozása, amely nem az uralomtól függ.*” (RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, i. m., 44.)

<sup>143</sup> Jacques RANCIÈRE: *Aesthetics and Its Discontents*, Polity Press, Cambridge, 2009b, 23.

<sup>144</sup> RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, i. m., 23.



A „[...] demonstráció – mint mondja – legtisztább működési formája az, amikor a szubjektumok elkülönülnek bármilyen azonosítható csoporttól.”<sup>145</sup> Vagyis a politikában résztvevő szubjektumok nem rendelhetőek alá olyan fogalmaknak, amelyek nem az érzékelhető újraértelmezéséből/újrendezéséből erednek. Rancière számára a proletár ilyen ágense a társadalomnak, olyan köztes létező, aki igazából semmilyen csoportba sem sorolható. A proletár igazából nem kétkezi munkás, akinek a szavát megértik; a polgári lét és annak elutasítása között lebeg. A szubjektíváció gondolata ezért olyan fontos, mivel azokat a politikai szubjektumokat próbálja láttatni, akik egyfajta köztes szerepet töltenek be a társadalomban, akiknek nincsen részük a közösségnek az államhatalmi rend által felosztott terében. Megjelenítve az ember és ember közötti hasadást, ami a helyek, a státuszok és a pozíciók kiosztása által teremtődik meg. A szubjektíváció a szubjektum létrejöttének és politikaivá válásának együttes megnevezése.<sup>146</sup> Schiller a köztes állapotot érzékletesen fogalmazza meg a szép általánosságának meghatározása kapcsán: „A szép szemlélésekor az elme szerencsés középhelyzetben [kiemelés tőlem] van törvény és szükséglet között, s így épp azáltal, hogy megosztja magát közöttük, ki van vonva mind az egyik, mind a másik kényszere alól.”<sup>147</sup> A politikai szubjektíváció folyamata bizonyos értelemben hasonlít a schilleri játék fogalmához, abból a szempontból, hogy az is próbálja kivonni magát az őt meghatározó mindenfajta fogalom alól – Kant zsenijét ebben véli felfedezni.

Rancière meggyőződése e tekintetben, hogy mindennek a kulcsa a heterológ gondolkodás, így nem foglalkozik olyan kérdésekkel, mint a børszín vagy a vallás, mivel őt csakis az egyenlőség eszméje irányítja, vagy ahogyan a *Le maître ignorant*-ban kifejti: az intelligenciák egyenlősége.<sup>148</sup> A világ különfélesége az egyenlőség divergenciáját is maga után vonja. (Ez azt jelenti, hogyha valakit a børszíne vagy a vallása miatt pozitívan diszkriminálnak, Rancière azt sem tartja elfogadható dolognak.) A intelligenciák effajta szemlélete létrehoz egyfajta „kollektív érzéki tapasztalatot”, aminek alapjai már az ember esztétikai nevelésének schilleri programjában is megtalálhatóak.

Véleményem szerint Rancière filozófiájának vonzó tulajdonsága, hogy az esztétika tudományát nem különálló tudományként kezeli, ami az érzékelésünknek adódó művészeti

---

<sup>145</sup> Jacques RANCIÈRE: *La mésentente: Politique et philosophie*. Galilée, Paris, 1995, 90.

<sup>146</sup> CHAMBERS: *i. m.*, 101.

<sup>147</sup> Friedrich SCHILLER: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz, Budapest, 2005, 204.

<sup>148</sup> „Az intelligenciák egyenlősége az emberiséget összekötő közös kapocs, mely szükséges és elégséges feltétele valamilyen emberi társadalom létezésének. [...] Az igazság, hogy nem vagyunk tisztában az emberek egyenlőségével. Azt mondjuk, talán lehetséges. Ez a mi véleményünk és törekvésünk – karöltve a hasonló gondolkodókkal – ennek igazolására. De mint tudjuk, a talán az a dolog, mely lehetővé teszi egy társadalom létrejöttét. (Jacques RANCIÈRE: *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford University Press, California, 1991, 73.)

alkotást önmagában létező dologként tárja elénk. Ehelyett a közösségi tér és idő felosztását egyedi módon mutatja be. Az érzékelhető ilyen irányú elgondolása implikálja a különböző rétegek újrendezésének lehetőségét is. Ez pedig elsősorban nem a hatalom és az államhatalom intézményeinek alapvető kritikáját jelenti, hanem a különböző csoportok közösségen belüli helyzetére utal, vagyis arra, hogy mely szubjektumoknak van részük a politikában, és melyek „rész nélküliek”.

Az a folyamat, amely Foucault vagy Deleuze munkásságával kezdődött el, nem fejeződött be. A hatalom és „erővonalainak” rendszere ma már nem magyarázhatóak meg pusztán az állami mechanizmusok leírásával és az intézményesített diskurzusok pseudo-vitáival. Érdeemes azon is elgondolkozni, hogy a modern politika és a politikum esztétizálásáról már régen nem beszélhetünk, mivel Rancière szerint a politika és az esztétika kéz a kézben járnak.

### **Rancière politikai gondolkodásának alapvonalai**

A politikáról, a közösségről szóló diskurzus a XX. században nagy utat járt be. Ebben olyan új áramlatok is helyet kaptak, amelyek korábban nem vehettek részt a vitákban. Ezek mellett az új trendek mellett régi politikai elméletek is újra a figyelem középpontjába kerültek. A legfontosabb példája ennek a folyamatnak az olyan antik bölcselek politikafilozófiai elgondolásainak a rekultiválása, mint Platón vagy Arisztotelész. Az arisztotelészi gyakorlati filozófia bizonyos elméleteinek újbóli felfedezése olyan filozófusoknak köszönhető, mint Hannah Arendt, Leo Strauss, John Kekes vagy Alasdair McIntyre, hogy csak a nevesebb gondolkodókat említsem. Szerintük az Arisztotelész által kidolgozott etikai és politikai tanok az emberi *éthosz* és közösségi lét alapvető tételeit tartalmazza, amelyek a politikáról és a közösségről alkotott, világháborúk utáni szemléletmódunk alapjai lehetnek. Mindannyiuk munkásságában közös, hogy politika és filozófia kapcsolatát az arisztotelészi etikai és politikai fogalmi eszköztár használatán keresztül értelmezték.

Akadnak olyan hangok is, amelyek cáfolták, hogy az arisztotelészi út lenne a helyes. Míg az amerikai és a német liberális gondolkodók a konzervativizmus ellen emelték fel a szavukat, Franciaországban egyesek teljesen más ösvényeken kezdtek el járni. Foucault és Deleuze nem is annyira a politikáról, mint inkább a társadalomról és annak a számunkra nehezen észrevehető rétegeiről kezdtek el beszélni. Bizonyos megkötésekkel, de ebbe a

vonulatba csatlakozott be Jacques Rancière is az 1960-as évek második felében. Az évtizedek során a politikáról és az esztétikáról alkotott elképzelései nem csak hazájában, de szerte a világon is sikert arattak.

Rancière esetében nem pusztán politikai gondolkodóról, hanem esztétáról is beszélhetünk, sőt, saját bevallása szerint ő *inkább* az utóbbi, mint az előbbi. Ebben a kettősségben rejlik az egyik legfontosabb meglátása: a politika és az esztétika egymástól elválaszthatatlan fogalmak. Ez a kettősség a filozófiai fogalomtárában és annak használatában mutatkozik meg a legszembetűnőbben, mivel ezeket nem csak politikai, de esztétikai értelemben is használja. Számára nem csupán a fogalmak, de a diszciplínák közötti átjárhatóság is evidenciával bír.<sup>149</sup> Foucault-t azért tartja olyan nagyra, mert filozófusként más tudományágak eredményeit is felhasználta, ezzel átlépve a diszciplínák elfogadott kereteit. Maga Rancière is sok történeti példával él az ókortól a XIX. századig bezárólag. Azt vallja, hogy a különféle tudományágak részei annak az érzékelhető közösségi térnek, amelyben élünk. Egyetlen diszciplína sem követelhet meg olyan jogcímekeket, amelyek engedélyhez kötnek valakit abban, hogy kutathasson egy adott tudományterületen. Ő is számos tudományágot érint műveiben, mint a történettudomány, az irodalom vagy az esztétika. Ez a szemléletmód áthatja egész filozófiáját.

Úgy gondolom, hogy Rancière politikai hitvallását nehéz lenne megértenünk anélkül, hogy fel ne tárnánk olyan, általa használt fogalmakat, amelyek sajátosan rá jellemzőek. Ilyenek a police, a disszenszus, a demokrácia és magának a politikának fogalmai. A következőkben arra szeretnék rámutatni, hogy Rancière hogyan használja ezeket a fogalmakat, egyáltalán melyik az a nézőpont, ahonnan a politikát szemléli. Rancière nem egy komplex, egész rendszerrel rendelkező filozófus. Filozófiája inkább esztétikai jellegű, mintsem a hatalom különböző elméleteivel állna kapcsolatban. Ezek a sémák olyan rendszerekhez tartoznak, amelyek kanonizálása révén kialakul egy uralkodó *logosz* vagy *éthosz*. Rancière az univerzalizmus és az azonosság között fennálló ellentét csapdáját szeretné kikerülni.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Lásd Jacques RANCIÈRE: *The Philosopher and His Poor*, Duke University Press, Durham, 2004, 227.

<sup>150</sup> Jacques RANCIÈRE: *Politics, Identification..., i. m.*, 63.

## La police

Mielőtt arról kezdenénk el beszélni, hogy Rancière szerint mi a politika, előbb arról kellene szót ejtenünk, hogy mi az az alapállapot, amelyből kiindul. Hogyha az évszázadok során a gondolkodók neveit említjük, akik a politikáról, a közösségről vagy a társadalomról írtak, akkor biztosan szép számmal találkozunk olyanokkal, akik a filozófiát tették meg vizsgálódásuk alapjául. Az erősen arisztotelészi hagyományokból táplálkozó politikafilozófia elképzelései máig az egyik legerősebb bázisát adják a közösségi létről folyó kutatásoknak. Ez az alapzat nemcsak spekulatív, hanem objektív, gyakorlati és tudományos szinten is megjelenik, mint ahogyan azt a szociológia is bizonyítja.

Rancière a politikát az ilyen filozófiai spekulációktól és a tudományos egzaktságoktól mentesen képzei el. Ő maga ki is jelenti, hogy nem politikafilozófus, holott sokan annak vélik.<sup>151</sup> Nem megalapozza, hanem a már meglévő politikait magyarázza. Különbséget tesz a közösségi tér felosztásának a politikafilozófia által elképzelt képe és a saját maga által kidolgozott koncepció között. A politika kapcsán két fogalomról beszél: a politikáról és a police-ról. Az előbbi a folyamatos kritikája és újrendezése a térnek, az utóbbi a már létező tér felosztását óvja. A police egyszerre utal az állam rendjére, a rend és a törvény fenntartásáért felelős hatalmi szervre (*policeman*). Rancière szerint ma is úgy gondoljuk, hogy a politika „[...] olyan eljárások készlete, melyek által a társas együttélés és egyetértés megvalósítható.”<sup>152</sup> Ezt nevezi police-nak.

A police-t az érzékelhető felosztása eredményeképpen létrejövő állami renddel azonosítja, ami nem a hatalom represszív erejének a megnyilvánulása. Bár a police és a politika különböző világai a közösségi létnek, csakis egymás mellett létezhetnek, nem pedig egymás *ellentétes tendenciájaként*.<sup>153</sup> Ebből egyenesen következik, hogy a police-t nem negatív vagy pejoratív kontextusban kezeli Rancière.<sup>154</sup> A politikai (*le politique*) nem a politika (*la politique*) és a police szembenállásának valamilyen dialektikus viszonyából jön létre.<sup>155</sup> Ez a helyzet áll fenn az összes olyan fogalom esetében, amit Rancière használ. Az

---

<sup>151</sup> Jacques RANCIÈRE: *Comment and Responses*, Theory & Event, 6(2003)/4, 5.

<sup>152</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 51.

<sup>153</sup> Étienne Balibar nevezi *ellentétes tendenciának* a két fogalmat, amit szerinte inkább dialektikus viszonyba kell foglalni, mint radikálisan megkülönböztetni egymástól, ahogyan azt Rancière teszi. Azonban a police Rancière szemében nem ugyanazon probléma egyik végpontja, hanem külön világ. A politika és a police világai egyszerre létezhetnek egymás mellett, de egyik sem fedi a másikat. A két világot nem tudjuk beilleszteni valamilyen dialektikus viszonyba, ahogyan azt Balibar javasolja. Rancière szakított ezekkel a marxista dogmákkal. (Étienne BALIBAR: *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Turin, 2012, 159–160.)

<sup>154</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 52.

<sup>155</sup> Egyesek a *la politique* és a *le politique* közötti különbséget jelentősnek tartják. Én nem gondolom, hogy ez konzisztens lenne. Véleményem szerint a *la politique*-ban megjelenő szubjektíváció a politikai processzus egyik

egyenlőség nem zárja ki az egyenlőtlenség jelenlétét, sőt, Rancière kiemeli, hogy az egyenlőséget nem lehet az egyenlőtlenség felől vizsgálni vagy abból valamilyen módon levezetni. „Rancière folyamatosan hangsúlyozza, hogy a politika, amennyiben nem tévesztik össze a police-szal, szinte mindig és mindenhol összekapcsolódnak.”<sup>156</sup> A politika tehát nem egy szingularitásként létező fogalom, hanem mindig valamilyen másikat feltételez. Egyesek ebben Lévinas hatását vélik felfedezni, amiben lehet némi igazság. Lévinas szerint az egyén soha sem létezhet a másik nélkül. Ugyanígy Rancière is arra mutat rá, hogy a politika, de a szubjektum is mindig egy másikat (*un-en-plus*) feltételez.

Ellentétben Foucault-val, Rancière a police-t nem az állami apparátus elnyomó és büntető gyakorlatával azonosítja, nem is a test kizsákmányolásával és megregulálásával hozza összefüggésbe, hanem a látható és hallható felosztásával – az érzékelhető közösségi tér disztribúciójával.<sup>157</sup> A police logikája felosztja a közösséget olyanokra, akiknek van helyük a közösségben és olyanokra, akiknek nincsen. Olyanokra, akiknek van szavuk, és olyanokra, akiknek nincsen, mert a hatalmon lévők valójában nem is értenék meg a szavukat. (Hasadás keletkezik a szavak és a dolgok között.) Rancière tehát nem bizonyos *jogok* elvesztéséről vagy semmibe vételéről, az *igazságtalanság* felbukkanásáról beszél, hanem a társadalomban immanensen jelen lévő egyenlőtlenségről. Nem arról, hogy a közösségen belüli javak elosztása során ki milyen arányban részesül, hanem, hogy kinek van egyáltalán része abban a közösségben, amiben a javak elosztásra kerülnek. Ez nem egy és ugyanazon két dolog. Arisztotelész politikája és a későbbi politikafilozófiák a közösségen belüli igazságosságot jelölték ki ennek a kérdésnek a megoldására. A későbbi politikafilozófiai áramlatok a javak elosztását és az egyenlőség kieszközölését a közösségen belül megjelenő igazságossághoz kötötték. Vagyis: hogyan valósulhat meg a javakból történő egyenlő részesedés.<sup>158</sup>

A police elkerüli az olyan kiegészítő elemek egyenlőként történő kezelését, mint a démosz. Ezzel létrehozva az érzékelhető felosztásának terét (police), ahol az igazságosság csak a kijelölt csoportok számára van érvényben. A police logikája nem tűr semmiféle hatalmi vákuumot. Az üres tér mindig valamilyen diszlokálitást, sehova sem tartozást jelöl, amit a társadalom egységére való tekintettel be kell tölteni, azaz helyre kell hozni. A politika felől ez az üresség nem káros, sőt, ez azoknak adhat esélyt a megjelenésre, akiknek eddig nem volt

---

sarkköve. Emellett a politika (*la politique*) saját magának a megkettőződése, ami nem a politikai és a politika (vagy a *le politique* és a *la politique*) ellentétéből hoz létre valamilyen harmadikat.

<sup>156</sup> Jacques RANCIÈRE: *A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière*, Parallax, 15(2009)/3, 118.

<sup>157</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 52.

<sup>158</sup> Lásd az igazságosság két válfaját: a kiigazítót (aritmetikai) és az elosztót (geometriai).

helyük a társadalomban.<sup>159</sup> A hatalmi űrt azért kell betölteni, hogy ne keletkezzen zavar saját társadalmi terében, mert ez előhozhat olyan vitás helyzeteket, amelyeket el akar kerülni. Ezek fényében válik érthetővé Rancière azon kijelentése, hogy a politika intervenció, „[...] *beavatkozás abba, hogy mi látható és mi hallható.*”<sup>160</sup>

## Demokrácia és politika

Ha egy sajátos jellemzőjét szeretnénk megadni Rancière politikai elméletének, az az egyet nem értés kieszközlése a közösségi téren belül. A hatalom hétköznapi módon felfogott formáját Rancière nem fogadja el, mivel a politika nem a hatalommal, hanem a mindenki által közösen érzékelt térrel van kapcsolatban. Tehát a politika nem valamilyen intézményi keretek között létező hatalom gyakorlásáról, hanem „[...] *a láthatóról szól és arról, ami a láthatóról mondható, azokról, akik rendelkeznek a látás kompetenciájával és a kimondás jogával; a terek birtoklásáról és az idő lehetőségeiről.*”<sup>161</sup>

Természetesen a politika ezen elképzelése szoros összefüggésben van Rancière esztétikai nézeteivel is. Politika nem létezhet esztétika nélkül, és *vica versa*. Ahogyan fogalmaz: az esztétikának van egyfajta politikája. *A felszabadult néző* című művében úgy határozza meg a politika és az esztétika közötti kapcsolatot, mint amelyek koegzisztens viszonyban állnak egymással. Az esztétikai rendszer hozza létre azt a látható teret, amit a politikai szubjektumok érzékelhetnek. Kiemeli, hogy ezt a két rendszert nem lehet összemosni, ezeket külön kell kezelni. A „nagy metapolitikák”, ahogyan fogalmaz, az *emez (cela)* „előállítását” és a *mi (nous)* „megalkotását” egyetlen közös, homogén rendszerbe próbálták összefogni.<sup>162</sup> A marxi alapokon nyugvó kritikai művészeti hagyomány pontosan az előbb említett módon tekintett a művészetekre. A munka és a művészet szétválaszthatatlanságával a metapolitika művelői pontosan azt akarták elérni, ami Platón óta tabunak számított, hogy a művészetet olyan munkaként ismerjék el, amely nem csak időtöltés. Ez a meghaladása a korábbi elméleteknek nem mindig hozta magával a remélt sikert. „*Semmi alapja sincs azonban a feltételezésnek, hogy két érzékelési mód összeütközése majd a dolgok*

<sup>159</sup> A legtöbb történész azt vallja, hogy a francia forradalom napjaiban a nép próbálta meg betölteni azt a hatalmi űrt, amit a királyság megszűnése hozott létre. Rancière szerint nem a *horror vacui* esetéről van szó, hanem a nép emancipációjáról. A nép nem a hatalmat kaparintotta meg, hanem szóhoz jutott abban a társadalomban, ahol eddig nem hallgatták meg. Ez az aktus a politika alapvető jellemzője, ami nem köthető össze a hatalom bármiféle gyakorlásával. Rancière emiatt érvel azzal, hogy amit mások véletlenül titulálnak, ott valójában a politika ölt testet.

<sup>160</sup> RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 37.

<sup>161</sup> RANCIÈRE: *Esztétika és politika*, i. m., 10.

<sup>162</sup> RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, i. m., 47.

*alapjának megértésébe fordul, ahogyan annak sem, hogy utóbbi világmegváltó döntést generál. [...] Az embert nem egy színházi előadás megtekintése vezeti el a világ megértéséhez, ahogyan nem az intellektuális megértéstől halad a tett elhatározásáig.*” – írja Rancière.<sup>163</sup>

Az előbbi pár sor egyértelműen rávilágít arra, ahogyan Rancière a politikát kezeli. Számára a politika nem rendszerek és elméletek kidolgozásának és tesztelésének az eszköze, hanem az egyenlőség és az együtt-cselekvés terepe. A politika filozófiája Rancière számára nem annak ontológiai alátámasztását jelenti, hanem a különböző világok egymás mellett létezésének leírását, ezek egyenlőségét. Rancière a filozófus fül számára azt az érdekes és egyben megbotránkoztató kijelentést teszi, hogy a politikafilozófiának igazából semmi köze a filozófiához, sőt, magának a politikának az immanensen hozzátartozó racionalitásához sem.<sup>164</sup> Véleményem szerint a filozófiát nem úgy képzelem el, mint akár Badiou vagy Agamben. Nem az igazolás és a megalapozottság hordozóját látja benne, hanem egy keretet (nevezhetjük akár világnak is), amiben mozoghatunk, és ami mellett más keretek is helyet kapnak, mint például a történelem vagy az irodalom. Az egyenlőség nem csak a filozófia által érhető el, más tudományágakban is tetten érhető.<sup>165</sup>

A filozófia letisztult fogalmakkal dolgozik, amelyeknek pontosan definiált a jelentésük, a félreérthetőség elkerülése végett pedig folyamatosan argumentálva vannak. Badiou-val ellentétben Rancière nem a lét fogalmából kiindulva próbálja levezetni a politikát. Egyszerűen azért, mert saját maga sem tudja, hogy milyennek kell lennie a létezőnek.<sup>166</sup> A politika nem egyszerűen meghatározható, törvényekkel leírható cselekvések összessége, folyamatosan mozgásban van, s csak néha bukkan fel.<sup>167</sup>

A politika különböző folyamatok összessége és nem a végpontja. A politika nem „találja” meg az embereket, hanem nekik kell rátalálniuk arra. A szubjektumoknak saját maguknak kell kiharcolniuk az egyenlőséget. Mivel a politika lényege az egyenlőség beiktatása a közösségi térbe, ezért csakis gyakorlatként képzelhető el. A politikának nincsen szüksége semmilyen megalapozottságra, amely utólag próbálja alátámasztani az állításait. A filozófia Rancière számára pontosan ilyen, mindig „későn jön”. Ezt azonban nem szabad félreértenünk. Nem azt jelenti, hogy a filozófiát teljes mértékben eliminálnunk kell a politikai és az esztétikai gondolkodásmódból, de ügyelnünk kell arra, hogy ne a filozófiát tegyük meg

---

<sup>163</sup> *Uo.*, 48.

<sup>164</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 95.

<sup>165</sup> Nem a filozófia az egyetlen módja annak, hogy az egyenlőségről mondani tudjunk bármit is. A művészeti és történelmi példák ugyanúgy igényt tarthatnak erre a státuszra.

<sup>166</sup> RANCIÈRE: *A Few Remarks...*, i. m., 117.

<sup>167</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 37.

a politika egyedüli alapjául. A filozófia, ahogyan azt Rancière is kihangsúlyozza, egy helyes kezdet, valamilyen *arkhé* megalapozásában érdekelt.<sup>168</sup>

A politika filozófiai megalapozottsága – létrehozva a politikafilozófia tudományát – nem eredményezi annak természetes és időtlen jellegét. Arisztotelész szerint az ember *zoón politikon*, mert a természet erre rendelte őt. Innen nézve az ember folyamatosan a politikai életre készül, de ez nem mindenkinek adatik meg. A politika nem valamilyen permanensen jelen lévő dologra utal, és nem is a *biosz politikoszra*. A politika nem életmód vagy professzió, a politikát közvetlenül a szubjektumok cselekvése hozza létre, és nem törvényileg szabályozott.

Ahogy Rancière elképzei, a politika szövete nem az egyes érdekek ütközéséből és a különböző elméletek verifikációs kísérleteiből áll össze, inkább az olyan folyamatok eredményeképpen, amelyek képesek felborítani a police előre meghatározott rendjének természetes stabilitását. Rancière soha nem rejtette véka alá ellenérzéseit a konszenzusos megállapodásokra törekvő berendezkedési módokkal szemben. A konszenzus a police rendszerére jellemző, ami a politikát eltávolítja a közösségi térből. Azzal, hogy megegyezés születik a különböző felek között, a valós sérelmeket még nem orvosolták, az egyenlőtlenség ugyanúgy fennmarad az emberek között, véli Rancière. Ez abból ered, hogy a konszenzus eleve magában hordozza azt, hogy lennie kell egy olyan előre meghatározott célnak, aminek előre meghatározott keretei is vannak. A konszenzusos megegyezés törekszik a nyertes-nyertes állapotra, de ezzel egy időben megszünteti a politikai szerepvállalás, cselekvésmód eredményességét. A vitára való hajlam eltűnik a közösség tagjainak az életéből. A politika spontán és nem szükségszerű, mivel nem tudni, hol és mikor bukkan fel. Hogyha egy bértárgyalás során megegyezésre jutnak a felek, attól még ugyanúgy fenn fog állni a főnök és a beosztott közötti egyenlőtlenség. A demonstráció igazi lényege nem futó pillanatok és tovatűnő eredmények kiharcolása, hanem az egyenlőségnek a közösségi térbe történő bevezetése: a bárki egyenlősége mindenkivel (*l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui*).

Önmagában semmi sem politikai – véli Rancière –, mivel az a police és az egyenlőség logikájának találkozásánál jön létre, ami ritka esemény és nem tartós állapot.<sup>169</sup> Két világ találkozása és létezése egymás mellett. Emiatt sem lehet az esztétika és a politika között jól látható cezúrát vonni. Rancière célja nem az, hogy a politika kereteit kijelölje, ahogyan azt előtte a politikafilozófiával foglalkozók tették, inkább az, hogy lerombolja azokat az akadályokat, amelyek gátolták abban, hogy az *bárkié* legyen. Tévedünk, hogyha azt

---

<sup>168</sup> *Uo.*, 96.

<sup>169</sup> *Uo.*, 56.



gondoljuk, hogy a police és az egyenlőség találkozási pontja egy előre adott dolog. „*Az egyenlőség nem előre adott dolog, amit aztán a politika szolgálatába lehet állítani, nem is a törvény vagy valamilyen cél mezébe bújtatott lényeg, aminek elérését a politika feladatául tűzte ki maga elé.*”<sup>170</sup> Az egyenlőséget nem lehet elérni, ki kell harcolni.

A politikafilozófia számára az egyenlőség és a demokrácia nem feltétlenül jelent egyet, sőt, néha pontosan az egyenlőtlenéget hozza a felszínre. Arisztotelész a demokrácia esetében a nép uralmát önmagában állva és egyedüli alkotmányként az ő általa vélt egyenlőség felborulása miatt félti. Ez a *politeiában* jelenik meg markánsan, amikor a nép mellett az oligarchia is jelen van az uralkodásban. A probléma gyökere azonban nem itt keresendő, hanem ott, ahol az egyenlőség és a police logikája találkozik – véli Rancière. Ennek a pontnak kulcsszerep jut, mivel itt dől el, hogy a politika tere miként lesz felosztva. Kétségtelen, hogy Rancière újból arra szeretne rámutatni, ami a politika lényege, vagyis az érzékelhető tér felosztásának különböző módszereire. Az egyenlőség és igazságosság nem személy-, hanem térfüggő. Ez alatt azt értem, hogy a politika valójában mindig is a közösségi tér felosztása révén hozta és hozza létre a különböző berendezkedéseket, társadalmi egységeket. A felszínen létrehozva az egyenlőség látszatát, amit esetenként szofista érveléssel vagy az igazság iránti vágy kielégítésével érnek el. Ehhez azonban a filozófiához kell nyúlniuk, ami magát a politikát fogja eltávolítani.<sup>171</sup> A mai politikai elit (zömében közgazdászok és jogászok, akik a menedzserállam nélkülözhetetlen kellei) egyetért abban, hogy a politika tudományos rangra emelésével tévedhetetlenné váltak, véleményüket fellebbezés nélkül el kell fogadnia mindenkinek. Valójában a filozófia az Rancière szerint, ami ezt a fegyvert megadja, nem a politológia vagy a szociológia tudományos módszerei. (Ezeknek a fogalomtára amúgy is nagyban függ a filozófia azon képességétől, hogy fogalmakat hoz létre.)

A politikafilozófia az igazságosság bevezetésével létrehozza a felszínen megjelenő egyenlőséget, amely kiküszöböl minden olyan dolgot, amelyet a nép sérelemként róhat fel később. A politika kézzelfoghatóságában teremti meg az érzékelhető közös teret. Ez a kézzelfoghatóság kétségtelenül nem egyedül a parlamenti vagy akármilyen más választásokban megnyilvánuló akarat, hanem aktív tettek sorozata. A politika nem életmód, amiben az ember kiteljesedhet. Nem is tanulható, mivel az bizonyos folyamatok

---

<sup>170</sup> *Uo.*, 57.

<sup>171</sup> *Uo.*, 97.

eredménye.<sup>172</sup> A politikus életpálya Rancière számára értelmezhetetlen, abból az okból, hogy ilyen hivatás nem létezik. A politikát a politikai szubjektumok sérelmei és az arra adott válaszok hozzák létre, nem érdekek és vélemények szembenállása és elméletek tesztelése. A demokratikus cselekvés ismérve Rancière szerint nem az átgondolatlan választás vagy a megfelelési kényszer az adott rezsimnek. Példának hozza fel a közös európai alkotmányról tartott népszavazást, ami miatt elbukott az alkotmány első tervezete.<sup>173</sup> Az érdekes az egészben, ahogyan Rancière az eredményről beszél, arról, hogy a franciák többsége miért szavazott nemmel. A francia kormány biztosra vette a szavazás pozitív végkimenetelét, ezek után értetlenül állt az eredmény előtt. Rancière szerint ezen nem kellene csodálkozni, mert a nép dönt a saját dolgairól, ez a demokrácia lényege. A nép pontosan a nem várt eredménnyel mutatta meg, hogy képes politikai cselekedetekre. Ez valamilyen anomáliaként jelent meg a szakértők papírjain, mivel nem voltak képesek előre jelezni. A kormány erre úgy reagált, mintha a nép véleménynyilvánítása obskúrus és a haladás elleni lépés lenne. A történelemben az előre jelzett dolgok gyakran nem úgy alakulnak, ahogyan azt eltervezték. Ez egy régi, közkeletű tény, mégsem ismerjük fel az igazságot, ami mögötte húzódik. (Ez a gondolat már Rancière tanítómesterénél, Louis Althussernél megjelenik a *surdétermination*, túldetermináció fogalmában.)

„Manapság a magukat demokratikus rezsimnek nevező kormányok, azok, amelyek nyugtalanítónak találják ezt az alapelvet, azt állítják, hogy polgártársaik szabad választásának a képviselői. Mégis azonnal fájlalni kezdik a tényt, hogy az általuk javasolt intézkedések a szabad választás szeszélyének van kitéve.”<sup>174</sup> A kérdés ezek után, hogy vajon a demokráciának szüksége van-e előre meghatározott elvek mentén terelni a nép akaratát és gondolkodását, vagy az akarat spontaneitása affirmálja a döntéseket. Ott vétik a hibát, amikor a folyamatos haladás gondolatára építve a nép szabad döntését visszalépésnek minősítik, mivel az vét az általuk elgondolt haladó eszmék ellen. Az ilyen gondolkodás, amelyik magát liberálisnak és demokratikusnak tartja, soha nem fogja felismerni a két fogalom (haladás és

---

<sup>172</sup> Platón az erényt úgy határozta meg, mint ami tanulható, Arisztotelész a politikát az ember természetes létmódjának tekintette, ami mindig fennáll és a derekas embernek kötelessége abban részt vennie. Arisztotelész számára a politikai életre való szoktatás a pedagógia egyik kulcsfeladata.

<sup>173</sup> Ilyen példának hozhatnánk fel a magyarországi népszavazást a migránskérdésről. A médiában úgy jelent meg az a magyar ember, aki nem ment el szavazni, mint aki azt szeretné, hogy terroristák lepjék el az országot. Holott nagyrészt nem érdektelenségből nem mentek el az emberek szavazni, hanem hogy kifejezzék ellenérzésüket a kormány és annak politikája ellen. A népszavazás után több kormánypárti politikus is kritikával illette ezeket a választókat. A félelem és a gyűlölet felszítása a magyar emberekben nem járt akkora sikerrel, mint amekkorára a kormánypárti agytrösztök számítottak. Valójában a választás pontosan az ellenkezőjét mutatta meg – amire a kormány természetesen nem számított –, hogy az emberek nem mellettük, hanem a gyűlölet és a félelem eluralkodása ellen vannak. A nép ebben az esetben is döntött.

<sup>174</sup> Jacques RANCIÈRE: *Chronicles of Consensual Times*, Continuum, London/New York, 2010, 142.

visszalépés) együtt-létezését.<sup>175</sup> Azzal, hogy kritizálják a nép akaratának demonstrációját, a politikát iktatják ki, mert a különböző véleményeket – a saját véleményük kiterjesztésével – egy egészé próbálják összegyúrní.

Ellentétben Arisztotelésszel Rancière a démoszt nem individuumok sokaságának látja. A demokrácia nem az egyes emberek vagy a tömegek által létrejövő társadalmi berendezkedés. Arisztotelész a démoszt egyfajta konglomerátumként képzei el, amiben ilyen-olyan embertípusok vannak jelen. Van, aki erényes és létezik olyan, aki nem, mégis egységes egészet alkotnak, ami jobb a szétforgácsolódott és pusztán individuális létnél. Rancière a politikát a szubjektívációs folyamatok eredményeként értelmezi, olyan politikai szubjektumok közreműködésével, akik beazonosíthatatlanok maradnak a police-renddel szemben. A démosz Arisztotelésznél egy jól behatárolt szegmense a polisznak. Talán a démosz, a sokaság az a része a városállamnak, amelyik a leginkább rá van szorulva arra, hogy egységes egészként létezen. Minden más típusa a polgárnak (oligarcha, arisztokrata) önmagában állva is jellemezhető, mivel bizonyos erények vagy szerencsejavak miatt joga van az uralkodáshoz. A démosz egy tagja nem rendelkezik ilyen jogokkal. Számára csak a kollektív cselekvés törvényesítő ereje az, ami az uralomhoz a legközelebb juttathatja. Önmagában állva szegény, nincstelen emberként jelenik meg a városállam többi része előtt.

A démosz nem olyan közösség, amely a sokaság összetételését és egységessé tételét tűzi ki céljául, hanem pont fordítva, a természetes rend feloldásában nyeri el értelmét. Az oklosz (*okhlosz*) arisztotelészi terminusa az, ami ezt a természetes rendet testesíti meg minden biztonságával együtt. Demokrácia csakis addig létezhet, ameddig a démosz jelen van a politikában – véli Rancière. Ennek egyenes következménye, hogy az archaikus és a *posztdemokrata* nézőponttól el kell távolodni. A démosz lényege nem abban rejlik, hogy együttes erővel gyakorolják a hatalmat. Ez Platón és Arisztotelész nézőpontja, amivel Rancière nem ért egyet. Legfőképpen azért nem, mert így a közösség homogenizálása kezdődik meg a törvények által. A törvény arra hivatott Arisztotelész politikafilozófiájában, hogy közös akarat alatt egységesítse a közösség bizonyos részeit, azzal kapcsolatban, hogy mit lehet mondani vagy tenni. Erre szolgálnak az írott és a természet szabta törvények. Rancière nem gondolja azt, hogy a törvény mindent lefedő képessége az, ami létrehozza a demokráciát. Ezzel természetesen nem azt akarja mondani, hogy az anarchia az egyetlen kiút a szépen berendezett társadalmi rendszerekből, hanem hogy próbáljunk végre elszakadni egy kis időre az ilyen fajta logikától. Azzal, hogy Arisztotelész kihangsúlyozza az emberek

---

<sup>175</sup> *Uo.*, 12.

közötti különbségeket, sőt, támogatja ezek fenntartását, nem tud továbblépni a platóni örökségen. Végül ezeknek a különbségeknek az összessége az oszthatatlan egészben összpontosul, amely megszünteti egymáshoz képesti differenciájukat. Rancière ezt a kör négyesítésére tett kísérletnek tartja. A mai posztdemokráciák is hasonló fegyverrel élnek, mint archaikus elődeik: a konszenzus minden vitát kiküszöbölő egyetértésével. A démosz Rancière-nél mindenben különbözik attól, ahogyan azt Platón vagy Arisztotelész leírta. A démosz „[...] *nem szociális partnerek összessége, sem a különbözőségek gyűjtőhelye, hanem éppen az ellenkezője – a hatalom minden társulás, összegyűjtés és elrendezés felbontásához.*”<sup>176</sup>

Rancière a politikai szubjektummal bizonyos értelemben azt a helyzetet oldja meg, amit sem Arisztotelész, sem sokan mások utána nem tudtak, és pedig hogy miként képzeljék el úgy a demokráciát, ami nem egyének összessége, akik a hatalom birtoklásáért harcolnak. A politikai szubjektum olyan „üres operátor”, ami mindenféle azonosítási próbálkozásnak ellenáll, megkérdőjelezve az érzékelhető felosztásának a police logikája által kiosztott pozícióit. Ebből kiindulva azt is feltételezhetjük, hogy a politikai tere nem valamilyen adott spacialitás, amelybe beleszületünk és amelyben élünk. Rancière úgy gondolkodik, hogy az ember cselekedetei nem a jóra – a jól berendezett társadalom megalkotására – irányulnak, hanem az egyenlőségre. Ez a fajta egyenlőség nem az ember által kreált *nomoszon* alapul – az igazságosság Arisztotelész által létrehozott normája –, hanem azon kívül esik. A demokrácia olyan egyenlőség, amely magában a cselekvésben nyilvánulhat meg. A politika akkor demokratikus, hogyha nem intézmények mentén épül fel, hanem „[...] *szembeállítja az egyenlőség logikáját a police rendjének logikájával.*”<sup>177</sup> Rancière-t nem annyira az egyenlőség létének a vizsgálata érdekli – mitől lesz egy tett igazságos vagy igazságtalan –, mint inkább az egyenlőségből fakadó cselekvés. Az egyenlőség már eleve adott, így nem szükséges vizsgálni. A dolgok pusztá léte abból a tényből fakad, mely igazán makacs, hogy létrehozhatóak-e a cselekvések által vagy sem.<sup>178</sup> Az embereknek csak a maguk által kivívott egyenlőségük jelent valamit. (Rancière nem hisz az emberi jogokban, mivel ezek törvényileg lettek létrehozva és vannak szabályozva, nem pedig a politikai szubjektumok cselekvései által.) Az egyenlőség nem a közösség összekeveredését, összeolvadását jelenti, hanem a deklasszifikációját. Az egyenlőség feloldja azt a természetesnek vett rendet, ami Platón és

<sup>176</sup> Jacques RANCIÈRE: *On the Shores of Politics*, Verso, London/New York, 2006, 32. vö. FRANK: *i. m.*, 143–147. és 157–158.

<sup>177</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, *i. m.*, 142.

<sup>178</sup> „»A valóság elvesztése« tulajdonképpen a megjelenés elvesztése. [...] a nép demokratikus megjelenése szemben áll annak szimulált valóságával.” RANCIÈRE: *La mésestente...*, *i. m.*, 145–146.

Arisztotelész óta a politikai gondolkodást meghatározza, irányítja. Egyik legfontosabb tulajdonsága: diszintegrációja.<sup>179</sup> Rancière a modern demokráciát úgy tudja csak elképzelni, amely ellene megy az „állati rendnek” – a *zoón politikon* arisztotelészi antropológiájának –, és nem a Kettőt (a sokaságot) teszi meg kiindulópontjának az Eggyel (monarcha, király) szemben, hanem ami ezek között helyezkedik el. Ez hasonlít a police és a politika közötti viszonyra, amiben a politika sohasem létezik tisztán önmagában. A police-ban létezik egyfajta politika – sohasem tiszta formában –, amely megakadályoz mindenfajta dialektikus szembeállítást. Három irányú játék.

A posztdemokrácia megnevezést Rancière a modern, konszenzuson nyugvó demokrácia megjelölésére használja, amely túl van a démoszon. A posztdemokrácia a megjelenés és a vita (*le litige*) kiküszöbölésének a színtere, vagyis minden olyan elem felszámolását jelenti, amelyeknek köze van a politikához. A démosz kiküszöbölésével a politika az állami mechanizmusok, különböző egyéni és pártérdekek játékává válik. A politikai szakemberek számukra releváns adatok alapján prognosztizálják egy szociális halmaz mindennapjainak a várható alakulását. A politika csupán választási kampányok és a közöttük lévő felmérés- és adatháború színterévé vált, ami a nép politikai megjelenésének teljes ignorálását vonja maga után. Rancière és más – főképp francia – gondolkodók kritikával illetik az embereket forradalmi hevületük elvesztése miatt. A mai társadalmak polgárai nem képesek kiállni a jogaikért. A posztdemokrácia – a név ne tévesszen meg senkit – archaikus gondolkodása nem engedi a sokaság kérdésének újbóli napirendre tűzését. A kommunizmus bukásával és a marxi tanok háttérbe szorulásával a sokaság kérdése nem kapott akkora reflektorfényt, mint előtte. Kérdés, hogy vajon ez jót tett-e a mai demokratikus berendezkedéseknek, vagy a mozgalmiság eltűnésével az emberek igénye a szerveződésre érvényét veszíti? Annyi bizonyos, hogy Rancière hasonlóan vélekedik, sok más francia gondolkodóval együtt, amikor kijelenti, hogy a cselekvés, a megjelenés – az ő szavaival élve a demonstráció – eltűnése nagy károkat okoz a ma emberének. Úgy is fogalmazhattam volna, hogy ezeknek a politikai elemeknek az eltüntetés, elfojtása okozza az olyan patológikus tüneteket, mint a politika elszakadását a valóságtól. A konszenzus félmegoldása csak tetézi ezt a problémát.

Rancière a demokráciával kapcsolatban mindig kiemeli, hogy az a megjelenés vitás formája, ami a helyek és a funkciók előzetes kiosztása ellen emeli fel a szavát. A gond akkor kezdődik, amikor az igény a politikai megjelenésre megszűnik vagy átalakul csoportok vagy

---

<sup>179</sup> RANCIÈRE: *On the Shores...*, i. m., 33.

pártok érdekérvényesítő demonstrációjává. A demonstráció Rancière nyelvezetében sohasem tekintheti céljának a konszenzusos megállapodást, ez a politika eltűnését eredményezi. A politika nem rendelkezik ilyen ponttal, állandóan mozgásban van, formálódik. A tömegek korában a sokaság még jelentősebb szereppel bír, mint valaha. Nem csoda, hogy Marx az új világ letéteményeseit a tömegben látta. Rancière soha nem beszél úgy a sokaságról, mint azt Marx tette. Amikor a népről beszél, a démoszra utal. A nép a politika szubjektuma, ami a szubjektíváció folyamatának általános alanya, míg a néphez a szorongás képe társul. A sokasághoz negatív konnotációk társulnak. Ezek mindig azt sugallják, hogy a népben az ellenállás képét kell látni. A sokaság (ontológiai) megalapozását a politikán kívül keresi, a néphez az egyenlőség igénye immanensen hozzá tartozik. A sokaságot a politikafilozófiai hagyomány részének tekinti, különösen a modern metapolitika sajátjának.<sup>180</sup>

Rancière a sokaság közösségi értékének devalválódását akarja párhuzamba állítani, a demonstráció (a forradalmiság) csekély szerepével a társadalomban. Valóságos dolgok nem jöhetnek létre a közösségben megjelenés nélkül. Ehhez azonban szükség van az emberek láthatóvá válására, ami nem ekvivalens a szlogenek skandalálásával és a pártérdekek tömegek általi kiszolgálásával.<sup>181</sup>

### **A disszenzus, avagy az egyet nem értés logikája**

A politika, mivel nincsen jól meghatározott tárgya, nehezen ismerhető fel. Mégis olyan karakterjegyét szeretnénk megadni, amely őt jellemzi, akkor az a *disszenzus* fogalma. Az előzőekben már említettem, hogy Rancière elzárkózik attól, hogy a konszenzust ismerje el a politika alapjaként, ehelyett az *egyet nem értés* logikáját állítja vele szembe, ami disszenzusos állapothoz vezet. A disszenzus hasadást idéz elő a police társadalmi terében azzal, hogy az *aiszthészisz* terét rekonfigurálja. A disszenzusos viszony két külön világnak – a police és a demokrácia – az együtt létezése, ami nem jelenti az összeolvadásukat egyetlen egésszé. A disszenzus tehát nem érdekek vagy vélemények összeütköztetése, hanem

---

<sup>180</sup> Lásd RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 85–86.

<sup>181</sup> Rancière a sokaság megnevezés helyett a nép kifejezést használja, mivel nem úgy értelmezi, mint Marx vagy Badiou. Amikor a népről beszél, tulajdonképpen a démoszra utal, azokra, akiknek nincsen részük a fennálló rendben belül. A nép politikai szubjektum, a szubjektíváció folyamatának általános alanya, míg a sokaságot Rancière valamiféle szorongás kiváltójaként írja le. A sokasághoz negatív konnotációk társulnak, melyek mindig valamilyen ellenállást látnak benne. Ezen felül a sokaság és a nép fogalmi abban is különböznek egymástól, hogy a sokaság ontológiai megalapozása a politikán kívül keresendő – a Lét szférájában –, addig a nép koncepciójában az egyenlőség immanensen jelen van. Rancière a sokaság fogalmát emiatt a politikafilozófiai hagyomány részének tekinti, különösen a modern metapolitika sajátjának (lásd RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 85–86.).

különböző világok egymás mellett létezése. A politika így nem a hatalom birtoklásának vagy újraelosztásának a kérdése, hanem a mindannyiunk által érzékelhető térrel kapcsolatos. Az érzékelhető felosztása a police perspektívájából látja és láttatja a dolgokat. Ennek a térnek az újraelakítása lépteti életbe a politikát, amikor a politika szubjektumai megkérdőjelezzik az államhatalom által rájuk testált rend helyességét.

Arisztotelész úgy véli, hogy a politika mibenléte az egyén és az állam – a rész–egész viszony – közötti harmónián alapul. Az államban élő polgároknak célja a boldog élet, amit a politikai tevékenység útján tudnak elérni. Arisztotelész a politikára úgy tekint, mint a szabad polgárok azon tevékenységére, ami saját maguk és az állam jólétének elérésére szolgáló eszköz, természeténél fogva az embertől elválaszthatatlan specifikus tulajdonsága. Arisztotelész az emberek politikai képességét – Rancière szemében az uralomhoz való jogukat – azonban bizonyos szabályokhoz köti. Ilyenek például az erények vagy az érthető beszéd (*logosz*) birtoklása, mivel akiben ezek a képességek megvannak, csak az képes felismerni, hogy mi az igazságos és mi nem az. Egyszóval tisztában van azzal a *nomosszal*, ami a városállamot szabályozza és irányítja. A városállamban az igazságosság legalapvetőbb megjelenési formája a törvény, amit be kell tartani, hogy az állam belső békéje fennmaradjon.<sup>182</sup> Aki vét a városállamot irányító törvények ellen, annak nincsen helye a polisban. A törvények bizonyos szintű tudása azonban még nem jelenti azt, hogy mindenki rendelkezik az értelmes beszéd képességével. Az erényes cselekedetekre való szoktatás mindig feltételez egy alá-fölérendelt viszonyt. Valakit, aki átadja a tudást és valakit, aki befogadja azt. Egyenlőség ebben a viszonyban nem állhat fenn. A derekas a hitványnak tudja átadni az erényekről meglévő tudását. Két erényes ember barátságában nincsen szükség ilyen viszonyra, mert ők egyenlők az erény tekintetében. A tudás átadásának jacotot-i szisztémája, ami Rancière gondolkodásának a kulcsa, nem használható ilyen hierarchikus viszonyban. Jacotot szemében a tanár és a diák között nincsen különbség, mivel a nem tudás itt nem a tudással áll relációban, hanem ugyanúgy a tudatlansággal. Jacotot-nál a tanár csak az irányt mutatja meg és próbálja felébreszteni a tanulást, a tudás megszerzése iránti akaratot. Arisztotelész a gondolkodás képességét kiterjeszti minden emberi lényre, de az értelmes beszéd képességét már nem. A különbség a görög filozófus és Jacotot között akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a tudás átadásának a kérdéséről van szó. A tanár feladata tehát nem

---

<sup>182</sup> „Viszont az igazságosság az állami életben gyökerezik; mert a jog nem más, mint az állami közösség rendje; márpedig a jog szabja meg az igazságosságot.” Pol. 1253a 37

saját tudásának átadása, hanem a tanulókat rávenni a tanulásra, hogy önerőből műveljék ki magukat.<sup>183</sup>

Rancière a disszenzus fogalmával nem a viszály vagy az anarchia magvait próbálja elültetni a közösségen belül, hanem olyan dolgokra akarja ráirányítani a figyelmet, amit eddig nem akartunk vagy nem tudtunk érzékelni. Rancière nem vallja, hogy filozófiája egy rendszeres egészet alkotna. A kritika az, ami folyamatosan mozgásban tartja. A disszenzus hívja életre a kritikai gondolkodást, ami heterogén és széttartó. Filozófiájának lényege sohasem lehet az Egy (az oszthatatlan egész) tömegvonzása, ami mindent kollektivizál. A disszenzus ennél fogva nem gondolatok vagy vélemények, hanem eltérő érzékelési formák konfliktusa.<sup>184</sup> A disszenzus maga a politika. A politika nem a hatalom megszerzésére törekszik, hanem a közösségen belüli helyek kiosztásának mikéntjére kérdez rá. „*A politika az a tevékenység, amely újrarendezi az érzékelés kereteit, amelyeken belül a közös tárgyak definiálódnak. Megtöri a »természetes« rend érzéki evidenciáját [...]*”.<sup>185</sup>

Tehát a disszenzus (és a politika) feladata, hogy megkérdőjelezze a police-rend érzékelhető, közösségi terének helyes vagy helytelen voltát, de nem azért, hogy egy új rendszert állítson a helyébe, hanem hogy bizonyos térbeli viszonyokat formáljon át. Arisztotelész szemében a démosz a városállam mostohagyermeké, mivel szerepet szán a sokaságnak, valódi hatalmat azonban nem ad a kezébe. Rancière-nél a démosz a politika egyedüli alakítójaként jelenik meg.

## A nép

„*A démosz egyedül az a mozgalom lehet, amely által a sokaság meg tud szabadulni sorsának a rá neheződő súlyától, mely megpróbálja berántani az okhlosz fizikai megtestesülésébe, az egyesülés biztonságába, a teljesség képzetébe.*”<sup>186</sup> Ez a néhány soros idézet az ellenkezőjét állítja, amit Arisztotelész vagy a politikafilozófia maga. Ha röviden össze szeretnénk foglalni a fenti sorok problematikájának a lényegét, akkor arra a három kijelentésére kellene koncentrálnunk, amit Rancière a nép vagy démosz<sup>187</sup> meghatározásakor használ. (1) A démosz képes létrehozni egy teret, ahol az egyenlőségért küzdő emberek

<sup>183</sup> Lásd RANCIÈRE: *The Ignorant...*, i. m., 1–18.

<sup>184</sup> RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, i. m., 43.

<sup>185</sup> *Uo.*, 43.

<sup>186</sup> RANCIÈRE: *On the Shores...*, i. m., 32.

<sup>187</sup> Rancière számára a nép vagy démosz kifejezések felcserélhetőek egymással. Mindkettőnek az ellentéte az *okhlosz*.



egyszerre jelenhetnek meg a közösség részeként és egészeként. (2) A sérelem (*le tort*) kinyilatkoztatásával pedig vitát kezdeményez a közösség azon részével, (3) ami annak egészével van azonosítva. Mikor a népről beszél, soha nem annak etnikai meghatározására utal: a démoszra és az ethnoszra. A 'démosz' azokat az embereket jelöli, akiknek nincsen részük a fennálló renden belül, az 'ethnosz' pedig azokra vonatkozik, akik a születés vagy vallás által hasonló gyökerekkel rendelkeznek. A démosz folyamatosan azért küzd, hogy minél távolabb kerüljön az ethnosztól.<sup>188</sup>

Rancièrre szerint a sokaság kérdése a marxista filozófiák hatása miatt mára már elcsépeltté vált. Ezzel nem azt akarja mondani, hogy a marxizmus devalválta a sokaság fogalmát (ellenkezőleg: azt állítja, hogy a marxista tételek azok, amelyek szembe tudnak helyezkedni a kapitalista beszédmóddal), hanem hogy valójában nem volt képes elszakadni attól a politikafilozófiai tradíciótól, aminek Platón és Arisztotelész is tagjai. Egy esetben azt írja, hogy a marxizmus a hegelianizmus lealacsonyított formája, „[...] *ami békés megvalósítása a bölcs kormányzat közvetítette értelemnek, a háttérben húzódó és megegyezésen alapuló konzumerista mediokráciával szemben*”.<sup>189</sup> Rancièrre sokat köszönhet Marxnak, annak ellenére, hogy kritikát fogalmaz meg vele szemben a metapolitika leírásával.

Úgy vélem, Arisztotelész nem minden esetben próbálja megnyugtató módon igazolni a sokaság helyét. Ennek okai lehetnek a rész-egész viszonyban rejlő hibalehetőségek. A rész és az egész viszonya egyetlen módon működhet igazán jól, ez pedig a városállam harmonikus egysége, mely a polgárokból tevődik össze. Ezeknek a polgároknak jól kijelölt helyük van a közösségen belül. Ha a polisz szerkezetét nézzük, akkor azt látjuk, hogy csakis a városállamot tekinthetjük egésznek, a benne élő polgárokat pedig egyéneknek, akik ezt az egészet alkotják. A sokaság esetében a kérdés bonyolultabbá válik, mivel az már eleve egészként jelenik meg a városállamon belül. A probléma az, hogy a sokaság nem lehet egyszerre része és az egésze ennek a berendezkedésnek. Arisztotelész számára a sokaság csak része a városállamnak, soha nem egy önmagában álló egész. A *politeia* az egyetlen olyan jó alkotmány, ahol a démosz helyet kaphat, de az oligarchák figyelő tekintetétől kísérve. A demokrácia a démosz, a szabadok uralma. Azért lehetséges, mert az államban a politikai uralom van, ami megakadályozza, hogy a szabad embereket rabszolgának vessék.

Rancièrre a *politeiát* a police-szal azonosítja. A sokaság kifejezése – fogalmi terheltsége miatt – nem szerepel a szótárában, helyette a 'nép' főnevet használja. A nép a

---

<sup>188</sup> Jacques RANCIÈRE: *The Thinking of Dissensus = Reading Rancièrre*, ed. Paul BOWMAN—Richard STAMP, Continuum, London/New York, 2011b, 5.

<sup>189</sup> RANCIÈRE: *On the Shores...*, i. m., 35.

demokrácia politikai alanyaiból áll, akik képesek újrendezni az érzékelhető közösségi terét. A nép nem nevezhető konglomerátumnak, keveréknek, ami különböző individuumokat egy közös cél érdekében ötvöz egyggyé. Bár Arisztotelész is úgy gondolja, hogy a sokaság különböző egyénekből áll (más-más erényekkel, különböző lelki alkattal, a javak eltérő birtoklásával), a közös cél mégis az, ami a törvényhozók számára érvényessé és egységessé teszi ennek a sokaságnak a létezését – a városállam boldogsága. A nép fogalmának nincsenek ilyen aspektusai, mivel a politikai szubjektumok a sérelmek kezelésével vitát robbantanak ki a közösségen belül, aminek nincsen mindenki számára közösen meghatározható célja. A vita alapja mindig az egyenlőség. A sokaság az egyenlőség eléréséért küzd, a nép a már fennálló egyenlőséget próbálja törvénybe iktatni, ami már eleve létezik: emberek vagyunk, gondolkodunk és beszélünk. Arisztotelész fenntartása – nem nevezném ellenszenvnek – a sokasággal kapcsolatban talán abból fakad, hogy a démosz különös – nem törvényes, azaz nem igazságos – része a polisznak, mert aktuálisan nem mindenki rendelkezik benne az értelmes beszéd képességével.<sup>190</sup>

Rancière a démoszt a szubjektíváció folyamatában betöltött szerepe szerint. A nép meghatározása mentes mindenféle ontológiai megközelítéstől. Ahogyan írja: „*Az ontológia... megköveteli a cselekvések modalitását, aminek valódi neve az etika: akarni a véletlent, az akaratlant.*”<sup>191</sup> A Rancière által vázolt politikában nincsen igazán jelentése olyan fogalmaknak, mint az igazságosság, a jó vagy a rossz. Rancière nem tesz különbséget jó vagy rossz tömeg között, mint ahogyan azt Arisztotelész vagy más politikafilozófusok tették. Konszenzus születik arról, hogy bizonyos sokaság rossz, bizonyos pedig jó, kijelölve a sokaságok helyét a fennálló társadalmi renden belül. A mai globalizált világban ezek a kérdések központi helyet foglalnak el. Kiváltképpen így van ez, hogyha a migráció vagy a terrorizmus kérdésére gondolunk, amit – ma már kétségek nélkül kijelenthetjük – egyetlen európai ország sem vehet félvállról. Vajon mondhatjuk-e egy olyan sokaságra, hogy gonosz, melynek tagjai tapsolva ünneplik más embertársaik halálát vagy szenvedését? De ugyanígy tarthatjuk-e követendőnek az olyan sokaságot, amelyik védtelen nőket, gyerekeket és kórházakat bombáz a Közel-Keleten? Ezek könnyen a félelem és a gyűlölet irányába terelhetik az embert.

A nép a politikához hasonlóan heterogenitásban létezhet politikaiként. Nem lehet érdekekhez, pártokhoz vagy ideológiákhoz kötni. Demonstratív ereje pontosan

---

<sup>190</sup> Arisztotelész Szophoklésztől idéz a nők közösségi szerepével összefüggésben: „*az asszonyra dísz a hallgatás hoz.*” (SZOPHOKLÉSZ: *Aiász*, 293.)

<sup>191</sup> RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 87.

azonosíthatatlanságából ered. Rancière a közösségi létet csakis a folyamatos egyet nem értés állapotában tudja elképzelni, melyben nincsen helye a konszenzusnak. Ez természetesen nem a hobbesi „*Homo homini lupus*” tételét jelenti, mivel ebben az esetben az emberek azért szerződnek egymással, hogy ezt a természeti állapotot megszüntessék. Rancière a disszenzus fenntartásával a konszenzus látszategyenlősége ellenében szólal fel, egy olyan állapot ellen, ahol a vitákat elnapolják a közösség harmóniájának fennmaradása érdekében. A konszenzus eltörli a politikát, a disszenzus elősegíti. Gátat szabni a sérelmek kifejezésének és a viták megszüntetése maga után vonja az egyenlőség el nem ismerését.

A nép egy új világot nyit meg az *aiszthészisz* terében, amely ellene van minden azonosításnak, amit az államhatalmi rend kijelölő rendszere kényszerít rá. Rancière az ontológiailag meghatározott sokaságot nem tartja politikainak. Kijelenti, hogy ők nem a sérelmeiket próbálják kezelni, hanem bizonyos érdekek és hatalmi pozíciók mentén a másik fölé szándékoznak kerekedni, érvényre juttatni akaratukat. Platón és Arisztotelész is a sokaság számosságában látja a legnagyobb veszélyt. Mivel nem rendelkeznek a városállam számára fontos tulajdonságokkal – egyedül a szabadságukkal –, ezért nehezebben lehet őket betagozni és kezelni. Az ilyen tettek soha nem lehetnek politikaiak, mivel a politikának Rancière szerint – hasonlóan Foucault-hoz – nincsen semmi köze a hatalomhoz. Egyes marxista tanokkal is emiatt nem ért egyet, mivel az a sokaságot (a proletariátust, a munkásosztályt) a szebb jövő, az osztály nélküli társadalom élharcosának tekinti. A proletariátus is csak az ideológia foglya, amit céljai elérése érdekében a szolgálatába állít. Az ideológia inkább a hamisság leleplezésének a látszatigazsága, mint a „gyakorlati-társadalmi funkciók” összessége. „*Sokaság névvel illetjük ezért a bőség hatalmát, ami a közösség lényegéként van azonosítva, bősége folytán eltüntet minden akadályt, és kiteljesíti önmagát az érzékelhető közösségben.*”<sup>192</sup>

Rancière nem gondolja azt, hogy egy közös eszme zászlója alatt ma egyesíteni lehetne nagyobb embertömegeket, helyette az embereknek maguknak kell kiharcolniuk egyenlőségüket. Emiatt nehezen összeegyeztethető filozófiája a marxista vagy anarchista csoportok céljaival. Bár szellemiségével a baloldalhoz áll közelebb, de politikájának lényege a sehova sem tartozás. Ez nem a politikai állásfoglalás hiányát mutatja, hanem a kritika aktív jelenlétét. Ugyanez a helyzet a sokaság kérdésével is, mivel azt többféle módon fel lehet fogni, politikai és a police logikája mentén érvényesül. Rancière meggyőződése, hogy az emberekből kiveszett az a forradalmi szellem, ami a századra oly jellemző volt. A cselekvés

---

<sup>192</sup> *Uo.*, 87.

elsődlegessége érvényét veszítette és a demonstráció pusztá áruvá minősült, aminek ma már nem a rendszer kritikája, hanem annak – akár tudtán kívül is – kiszolgálása a célja. Arra már a XIX. század közepén Alexis de Tocqueville is rámutatott amerikai tapasztalatai alapján, hogy a forradalmak a demokratikus légkörben egyre kevésbé alakulnak ki, ami nemcsak a gazdasági jólétnek, de az eszmék kifejlődésének nehézkessé válásának is betudható. Az emberek ragaszkodni fognak ahhoz az élethez, amit az állam biztosít, így bizonyos jogok meglétéhez is.

### **Realizmus?!**

Felvetődhet a kérdés, hogy Rancière-t nevezhetjük-e a realizmus képviselőjének. A válasz röviden – nem. A modern politikai realizmus alapvetően a jogállamot tekinti olyan lehetőségnek, amely a társadalmi együttélés kereteit fenntarthatja. A rend és az egyensúly fenntartásához a törvények (joggyakorlat) és a realista empirizmus szükségesek. A tudományosság beszivárgása a politikába a szakértők hadának alkalmazásához vezetett. Ahhoz, hogy olyan törvényeket hozzunk, amelyek lefednek adott területeket – nem hordoznak más, eltérő jelentést –, szakképzett emberekre van szükség. A lényeg abban a realitásban rejlik, amit az adott rezsím magának választ, olyan társadalmi közegben, ahol a törvény által kreált és az empirikus szubjektum nem különböznek egymástól.<sup>193</sup> Ez már Arisztotelésznél megjelenik, mivel az igazságos törvény (a törvény az igazságosság manifesztációja a városállamban) az arányosság fenntartására figyelve osztja el a javakat. Ennyiben Rancière a realizmust is a police logikája egyik termékének tartja, mivel a valóságot kicseréli a szükségre. *„A realizmus az értelem józan ész vezérelte beállítottságának vallja magát, ami szorosán kapcsolódik a megfigyelhető valósághoz. Valójában egészen mást jelent: a fennálló rend police-logikája, ami minden körülmények között kijelenti, hogy egyszerre csak egy dolgot lehetséges véghezvinni. [...] A realizmus minden valóság és minden igazság felszívódása, a csakis egy lehetséges dolog kategóriájában.”*<sup>194</sup>

Ez nem csak a szakértői állam rendszerén belül érvényes, de már Arisztotelésznél is megfigyelhető. A földműves a földeken dolgozik, így nem vehet részt a népgyűléseken, nem ütheti bele az orrát olyan dolgokba, amikhez nem ért. Rá kell hagynia a döntéshozatalt azokra, akik értenek hozzá, olyanokra, akiknek megvan a joguk és képességük a politikai

<sup>193</sup> Jacques RANCIÈRE: *Overlegitimation*, Social Text, (1992)/31/32, 252.

<sup>194</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 180.

hatalom gyakorlásához. A mai politikai életben sincsen ez másképp, mivel a közgazdász vagy jogász végzettségű politikusok a *realitás* talaján gondolkodva hozzák meg a döntéseket az államháztartásról, a költségvetésről és a különböző törvényekről. Mindenesetre a nép bármiféle beleszólása nélkül, mert ők nem képesek megérteni ezeket a dolgokat, így rendes döntést sem tudnak hozni. A viták többsége nem a nép sorsáról vagy a fennálló társadalmi problémákról szól, hanem a GDP és az államháztartási adatok egyeztetéséről. A valóság, ahogyan Rancière is írja, felszívódik ezekben a fontosnak ítélt disputákban. Ez akkor következik be, amikor a politikafilozófia és a tudomány találkozik. Az *éthosz* kikerül a diskurzus középpontjából és a *techné* veszi át a helyét. Rancière szerint ezt figyelhetjük meg Hobbes esetében. A hobbesi politikafilozófia antikvitástól való elszakadása egy ilyen tudományos igényű politika megalkotásának a következménye. A tudományos gondolkodás felé történő konvergálás csúcspontját a marxista filozófiában éri el. Lényegében a szuverén hatalom és a szerződés fogalmának előtérbe helyezésével Hobbes ugyanabban a logikában, de egy szinttel elcsúsztatva az arisztotelészi gondolkodást, tovább örökítve azt az utókornak. Rancière úgy fogalmaz, hogy ez az eltolódás a közösség különböző csoportjaitól az individuum felé történik.<sup>195</sup> Az erényről és a jó cselekedetekről a fókusz átterelődik a tudásra, mint a hatalom legitimációjának eszközére. A XVII. századi ember a „könyvek gyermeke”, aki már nem elégszik meg a szolga szerepével, főleg nem Angliában. Hobbes olyan környezetben találja magát, ahol az emberek számára már nem annyira elérhetetlen a tudás, mint annak előtte, ami miatt megkérdőjeleződik a társadalmon belüli pozíciójuk. A szavak túláradása (*l'excès de mots*) miatt sokan – azok, akiknek eddig nem volt része a társadalomban – olyan forradalmat hoznak létre, amely kívül esik a királyi hatalom legitimációján. A nép a király helyett a hatalomhoz való saját jogát kezdi hirdetni, zavart hozva létre a police terén belül. A nép szuverenitását nem a királytól kapja, hanem saját maga hozza létre, elszakadva a teológiai-politikai diskurzustól. Rancière maga is kitér a szuverenitás teológiai-politikai alapokon nyugvó kifejezőmódjára elől.<sup>196</sup> A politikai zavar és a fejekben uralkodó összevisszaság – azonosak egymással. A kialakult káosz csak a police felől tűnik annak, mivel azok, akik a hatalom birtokosai, nem értik meg a „nép szavát”. Rancière nem hiszi azt, mint sok más történész, hogy az angol polgári forradalom legfontosabb kérdése a király kivégzése lenne. A francia forradalom esetében Rancière arról beszél, hogy a királyság megdöntése nem a keletkezett hatalmi űr betöltésére irányult, hanem inkább a

---

<sup>195</sup> *Uo.*, 113.

<sup>196</sup> *Insistances démocratiques, entretien avec Miquel Abensour, Jean-Luc Nancy et Jacques Rancière*, Vacarme, 48(2009).

démosz, a nép erejének megmutatkozása volt a célja. Az más lapra tartozik, hogy utána a hatalmat ugyanúgy kezdték felosztani, aminek a vége Napóleon császársága lett. Egyedül a nép az, aki képes arra, hogy a sérelmeit kinyilatkoztassa valamilyen demonstratív eszközzel. A történettudomány nem tud mit kezdeni a nagyobb tömegekkel, így az olyan forradalmi tettekkel sem, mint a francia forradalom vagy a nagy októberi szocialista forradalom. Erre a tényre részben Althusser is felhívja a figyelmet, amikor a történelem túldetermináltságáról beszél.<sup>197</sup> Rancièrre fájjalja, hogy a mai közösségekből hiányzik a forradalmi iránti vágy, de leginkább az akarat a cselekvésre. Ehhez természetesen hozzá tartozik az is, amit Rancièrre nagyon jól felismer: a gond az érzékelhető felosztásából ered. A politikai szubjektumoknak nincsen terük ahhoz, hogy cselekedjenek. Az érzékelhető minden terét lefedi a tudományos, állami intézményrendszernek a hálója, így csak az képes láttatni magát és hallatni a hangját, akinek van helye a fennálló renden belül.

Azzal, hogy a XVII. századi Angliában a 'zsarnok' szót az uralkodóra kezdték el használni, olyan hasadást idéztek elő az érzékelhető közösségi térben, ami újraalakította azt. A hatalom birtokosai azzal a helyzettel álltak szemben, hogy olyan új kifejezések kerültek használatba, amelyeknek legitimitása nem tőlük függött, mivel akkor ezek a szavak nem jelöltek semmilyen reálisan létező dolgot. Ilyen volt a zsarnok fogalma, aminek az antik kultúrában megvolt a maga helye a politika színpadán – Arisztotelész is több oldalt szán a zsarnok leírására a *Politikában* –, ám az újkor kezdetén nem lehetett behatárolni, hogy mit is jelent valójában, és kire használják azt. Hobbes újdonsága az antik gondolkodással szemben a perspektíva megfordításában keresendő, ami természetesen nem jelenti az eltávolodást a police logikájától; Rancièrre a „sérelem struktúrájaként” értelmezi ezt a folyamatot.<sup>198</sup> Az antik gondolkodástól történő elszakadás pontosan az ilyen kiszámíthatatlan és megjósolhatatlan helyzetek miatt jött létre. Ezeknek az eseteknek a kivédése érdekében az embernek a tudományra kell bíznia magát. Szükséges volt létrehozni egy tudományosabb igényű írásmódot, amelyben mindennek megvan a maga helye és jelentése. Az elnevezések, a szavak ereje így keretek közé lett szorítva, nehézkessé téve a szuverén hatalom kritikájának – talán még esetleges megdöntésének is – a lehetőségét.<sup>199</sup> Bizonyos szempontból a reformáció

---

<sup>197</sup> Lásd Louis ALTHUSSER: *Marx – az elmélet forradalma*, Kossuth, Budapest, 1968, 29.

<sup>198</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 115.

<sup>199</sup> „Hobbesnál és az általa megkezdett tradícióban, az elméletben és a tudományban jelentkező rossz a következő módon foglalható össze: azoknak a kölcsönvett elnevezéseknek az elburjánzása, amelyeknek nincsen a valósággal megegyező tárgyak. Ezek az elnevezések ölnek, mivel rosszul használják őket olyan emberek, akiknek nem kellene használniuk őket, akik kiszakítják ezeket az elnevezéseket az eredeti kontextusukból, hogy olyan szituációban használják, melyhez semmi közük.” (Jacques RANCIÈRE: *The Names of History*, University of Minnesota, Minneapolis, 1994, 21.) Az elnevezések helytelen használata okozza a zavart. Ebben az esetben

esetében is azt látjuk, hogy az elnevezések és a szavak jelentései burjánzani kezdtek, aminek a katolikus egyház nem tudott gátat szabni. Ezek a változások pedig mindig alulról jönnek, nem biztos, hogy olyan emberektől, akiknek jogosultságuk van használni azokat. Rancièrre szerint ők azok, akiknek nincsen joguk a beszédhez (a rész nélküliek), ezáltal távol állnak az igazságtól. Rancièrre ezt az esetet hozza fel Percennius, egy római katona kapcsán, akit Tacitus lázítóként ír le.<sup>200</sup> Véleménye szerint Percenniusnak nem volt joga ahhoz, hogy beszédet intézzon a katonákhoz – nem a beszéd értelme vagy igazságtartalma miatt –, mivel Tacitus szemében ő nem legitim szónok. Tacitus nem azért ítéli el Percennius, *amit* véghez vitt, hanem azért, *ahogyan* azt csinálta. Hobbesnál a szuverén hatalom – lényegtelen, hogy a király vagy a nép hatalma – adja a beszéd törvényességét és egyben az igaz voltát, ami egyáltalán nem áll messze Arisztotelész uralomról kialakított elképzelésétől. A kereskedő vagy a földműves szava illegitim a politikai döntések kapcsán, mivel neki megvan a saját helye a városállamon belül, ami nem a gyűlésen van. Azzal, hogy kiszakad a saját pozíciójából, szavai érvénytelenné válnak, érvei értelmüket veszítik.

Rancièrre a realizmussal nem ért egyet kijelölő szerepe miatt. A nyelvnek ugyanúgy kijelölt szerep jut, mint az embereknek vagy a cselekedeteknek. A nyelv esetében ez abban nyilvánul meg, hogy a jelentéseknek pontosan el kell különülniük egymástól, mert egy kifejezésnek nem lehet egyszerre több jelentése, ami zavart kelthet a police logikájában. Egyszerre csak egy dolog végezhető, a szavaknak is megvan a maguk helye és a valóságbeli megegyezésük a dolgokkal. A realizmus ennek a rendnek a felrúgását lázadásként és zavarkeltésként éli meg, mert így új világok nyílnak meg az érzékelhető terében. Azok, akik rész nélküliek a fennálló társadalmi rendben, sérelmeik kinyilatkoztatásával olyan folyamatokat indítanak el, amelyek ennek a logikának az újragondolását célozzák véghezvinni.

---

elsődlegesen a helytelen, a rosszul használt elnevezéseket jelöli, amelyeket olyan helyzetekben használnak, amelyekbe nem illenek bele. A helytelen elnevezések elfogadhatatlanok abból a szempontból, hogy bizonyos kontextusokban elveszítik értelmüket, vagy akik mondják, nincsenek abban a helyzetben, hogy valamiféle igazságtartalmat kölcsönözzenek nekik.

<sup>200</sup> RANCIÈRE: *The Names...*, i. m., 26. Percennius egy római katona volt, aki Pannóniában felkelést szított Augustus halála után. Tacitus ezt lázadásnak írta le, amit a hatalmi úr jelentkezése, az ebből fakadó zűrzavar váltott ki. Tacitus szerint Percenniusnak nem volt joga megtenni azt, amit tett, mert nem volt olyan pozícióban, hogy azt megtehesse. Csak egy közkatona volt, akit nagyszájúnak és zavarkeltőnek ír le Tacitus.

## Metapolitika: Jacques Rancière Marx-kritikája

Ebben a fejezetben a politikafilozófia Rancière által felosztott korszakainak harmadik nagy csoportját mutatom be. Ez a metapolitika, a marxi filozófia kritikája, ami a modern politikafilozófiák egyik alapjának tekinthető. Azért döntöttem úgy, hogy vizsgálat alá veszem a munkámban, hogy láthatóvá tegyem azt az ívet, melyet Rancière Platóntól kezdődően Arisztotelészen át a modern korokig felvázol. A metapolitika a betetőződése annak a folyamatnak, amit Rancière a *La mésestete-ban* leír, egyben a világra segítője a politikafilozófia nagy ellenfelének – a szociológiának. Ennél a pontnál az út ketté válik.

### Rancière és Althusser

Karl Marx munkássága nagy hatással volt több neves gondolkodóra a politikafilozófia, a szociológia és a közgazdaságtan területén is. Elvitathatatlan, hogy tanai számos nagyhatású filozófiai elmélet (Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre vagy Louis Althusser) és művészeti irányzat (a Guy Debord fémjelezte szituacionista mozgalom) kidolgozását inspirálták. Én mégsem ezeket az érdeket fogom taglalni, hanem egyfajta kritikáját próbálom adni a marxi, marxista filozófiának. Ebben alapvetően Jacques Rancière-re, a kortárs francia politikai diskurzus talán egyik legfigyelemreméltóbb képviselőjére támaszkodom.

Bár maga Jacques Rancière is Louis Althusser tanítványa volt,<sup>201</sup> a '68-as események után mind távolabb kerül az althusseri gondolkodástól, észrevehetően magától a marxista filozófiától is. Ezt mi sem bizonyítja jobban, mint hogy 1965-ben még a *Lire le Capital* társszerzőjeként jelent meg a filozófiai élet színpadán, de közel tíz évvel később (1974) már megjelentette Althusser-kritikáját *La leçon d'Althusser* címen. Ez a könyv azonban még nem tartalmazza azt az érett kritikát, amit később Rancière a *La Mésestete-ban* fogalmaz meg. „Tisztában kellene lennünk azzal, hogy a könyvnek nem a nyílt cáfolat az egyedüli célja.”, írja a *La leçon d'Althusserben*.<sup>202</sup> Rancière nem azt akarja bemutatni, hogy Althusser nem marxista, hanem azt, hogy Althusser szerint milyen a marxizmus. Ennélfogva Rancière marxizmus-kritikája két fő pontra tagolódik: az egyik az Althusser-kritika, melyben a marxizmus egy ágát vette górcső alá, a másik a metapolitikai, amely a saját Marx-kritikájára

---

<sup>201</sup> Ehhez a tanítványi körhöz tartozott még többek között Alain Badiou, Étienne Balibar és Pierre Macherey.

<sup>202</sup> Jacques RANCIÈRE: *Althusser's Lesson*, Continuum, London/New York, 2011a, Preface xx.



épül. A továbbiakban Rancière Althusser-kritikájával nem szeretnék mélyrehatóbban foglalkozni, inkább csak a metapolitikai koncepciót vizsgálnám.

Ahhoz, hogy megértsük, Rancière milyen alapon kritizálja Marx filozófiáját, előbb meg kell ismernünk, hogy ő maga hogyan vélekedik a politikáról. Számára a politika nem egy állandóan jelen lévő dolog.<sup>203</sup> Nem áll mindig a közösség rendelkezésére, hogy ennek segítségével részt vállaljon a politikai döntéshozatalban vagy érvényesítse jogait, sőt, valójában csak egy elszórtan előforduló, ritka esemény. A politika nem konstans eleme a különböző társadalmi berendezkedéseknek, inkább bizonyos pillanatokból tevődik össze, amelyek előre nem jelezhetőek és nem is tartósak. A politika Rancière számára tehát olyan, amely állandó odafigyelést igényel és dolgozni kell rajta, nem áll készen a számunkra. Nem vethetjük bele csak úgy magunkat a politikai életbe, amely az ember természeti sajátossága, mint ahogyan azt Arisztoteléstől megtanultuk. Rancière úgy gondolja, hogy a politika nem az államrend mindent kijelölő és meghatározó logikája által konstituálódik, hanem pontosan ezzel ellentétesen. Sokan emiatt mondják Rancière-t anarchistának, azonban ez a megjelölés téves, mivel Rancière ezt is – sok más fogalommal együtt – másképpen használja. Ez a folyamat egyfajta kilépés az *arkhé* logikájából, egy olyan logikából, amely előre kiosztja a pozíciókat a közösségi testen belül.

Az anarchia fogalma Rancière olvasatában – véleményem szerint – többet jelent, mint amit egyesek hinni vélnek, mert feltételez valamilyen szubsztantív egyet nem értést a közösségen belül. Ez az a pont, amikor a szubjektum megkérdőjelezi a közösségi tér azon felosztását, amit az érzékelhető felosztása előzetesen a közösségre testált. (A demokráciát ezért tartja a politika egyetlen igazi formájának, mivel ebben a démosz, a nép, a szubjektum egy speciális esete körvonalazódik.) Ez a sérelmek kinyilatkoztatásában, demonstrációjában nyilvánul meg, amely disszenzusos állapothoz vezet. A politika lényege tehát a disszenzus, amely „[...] *nem különböző érdekek vagy vélemények összeütközése*”,<sup>204</sup> hanem az érzékelhető terében hoz létre valamilyen hasadást. A politika (a politikai hatalom) ugyanúgy nem köthető egy neki megfelelő, könnyen identifikálható helyhez vagy szubjektumhoz, mint Foucault-nál. A politika csakis differenciáltan létezik, soha nem eredményezhet olyan végső nyugvópontot, amit konszenzusnak hívunk.

---

<sup>203</sup> A „politika” alatt Rancière mindig a politika politikafilozófiától vagy szociológiai, tudományos meghatározástól mentes fogalmára gondol. Így tehát a politika csakis esztétikaiként gondolható el, ami nélkülözi a hatalmi mechanizmusok, stratégiák vagy technikák elemzését.

<sup>204</sup> RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 38.

Rancière véleménye az, hogy a konszenzus egy olyan látszategyenlőséget hoz létre, amely a politikafilozófia sajátja. Lényegét tekintve a politikafilozófia Platóntól Marxig a politika eltüntetésének és háttérbe szorításának tudománya volt inkább, mint annak előmozdítója. Egyrészt azért, mert nem a tényleges cselekvés (demonstráció) talaján próbálta megoldani a közösségi problémákat, másrészt pedig azért, mert kizárta azokat a szubjektumokat a politikából, akiknek nincsen helyük a fennálló rendben (*la part des sans-part*).

Rancière másokkal együtt (Badiou, Lacan) azon felismerés eredményeképpen szakított Althusserrel, hogy benne egyfajta mindentudó mester képét látta, aki a Párt, a marxizmus dogmáit közvetíti az emberek, a munkások felé, felsőbb pozícióból. Ezek a munkások pedig pontosan abból az emancipációs folyamatból lettek kizárva, amit a Párt értük indított el. Rancière és a '68-asok vállvetve küzdöttek a tudás és a hatalom bevett, intézményesített formájának megváltoztatásáért, amelyből Althusser „megcsontosodott leninista” kritikája sem hiányzott, de legfőképpen azért, hogy a vezetők, az autoritások meghallják őket és egyenlőként tekintsenek rájuk. Végeredményben az ellen demonstráltak, amit Althusser egy mondatban összefoglalt: „[...] én megengedem, hogy irányítsa a proletariátust, ön pedig engedje meg, hogy az elmélettel foglalkozzam.” Az elméletnek ez a fajta kisajátítása az, ami Rancière-t a legjobban zavarja az althusserianizmusban és közvetve a marxizmusban is. Emiatt Rancière már ebben az időben érzékenyen fordult olyan problémák felé, mint „Ki a közvetítője a tudásnak?” és „A tudás vajon kívülről jön (például a Párt felől) vagy az ember immanens lényege, hozzá tartozik-e?” Ezek a kérdések végigkísérik Rancière pályáját, és az egyenlőség, az oktatás vagy a politika újfajta elképzelései felé terelik őt.

### **Metapolitika**

Rancière munkásságában nagy szerep jut a kritikának, ami nemcsak a különböző rendszerek bírálatával, hanem magának a kritikának a kritikájával is együtt jár. A filozófiának, mint a kritikai attitűd képviselőjének, minden korban cselekvően kell megújulnia. Ám Rancière arra is figyelmeztet bennünket, hogy ez utóbbi folyamat feltárhatja a különböző kritikai mechanizmusok visszásságait. „*Ha tehát a kritika valódi kritikáját kívánjuk nyújtani, akkor az interpretációs modell kitartó jelenlétével, illetve az iránya*

*megfordulásával kell számolnunk.*<sup>205</sup> – mondja Rancière. Valami hasonlóról esik szó akkor is, amikor Rancière a metapolitikáról beszél. Marx úgy vélte, hogy Hegel után a filozófiát a feje tetejéről a talpára kell állítani, viszont Rancière azt gondolja, hogy a marxista filozófiák a kritikának egyfajta inverz módját hozták létre azzal, hogy az igazság helyére az igazságtalanság feltárásának igazságát helyezték. A metapolitika működési mechanizmusa egy gondolat köré épül: a dolgok hamisságának felszínre hozásában találjuk meg a valódi igazságot. Ennek az igazságnak a feltárása pedig a szüntelen kritika mentén jöhet létre.<sup>206</sup> Rancière sommásan fogalmaz, mikor arról beszél, hogy a marxi politikafilozófia hogyan is látja valójában a politikát: „*A politika arról a realitásról szóló hazugság, amit társadalomnak nevezünk.*”<sup>207</sup> Mivel a marxista gondolkodás a dolgok mögött a politikát véli felfedezni, ezért maga a politika hozza létre – Rancière szavaival élve – azt az „abszolút rosszat”, amely annak felszínén látható. A metapolitikai módszertan szerint, hogy a felszín vizsgálata helyett a dolgok mélyére kell hatolni, azok belsejébe, hogy igazságukat megtaláljuk és a felszínre hozzuk.

Marx az *ideológia* terminusát pontosan ebből a célból hozta létre, mivel csak ez képes a valóság látszat jellegét annak hamisságában feltárni, és ezt az aktust, mint igazságot kodifikálni. Rancière szerint a marxi ideológia nem hasonlít a régi idea fogalmára, inkább fordítottja annak. Platón az isteni és egyetlen igazságot magával az ideával azonosította, ami minden hamisságot és látszatot nélkülöz, ezzel szemben Marx igazságnak a dolgok hamisságát nevezi meg. Az igazság Marxnál soha nem áll magában és nem veszi körül isteni dicsfény, hanem mindig a politika mögött vagy alatt található.<sup>208</sup> Vagyis Rancière lényegében arra a megállapításra jut, hogy a metapolitika – politikafilozófiai gyökerei eredményeképpen – az igazság feltárásának aktusával magát a politikát számolja fel. Az ideológia tartalmazza azt az igazságot, amely a politika negációjához, szublimációjához vezet. „*Röviden, az ideológia az a fogalom, amely minden politikát kiolt, akár múlandóságának kinyilatkoztatásával, akár – ezzel ellentétesen – azzal a kijelentésével, hogy minden politika. [...] a politika csupán élösködik az igazságon. Az ideológia hozzájárul a politika végső határai felé tartó, vég nélküli eltolódásához: a politika végének kinyilatkoztatásához.*”<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, i. m., 21.

<sup>206</sup> „*Doktor Marx nem filozófiáról, történelemről, politikáról vagy politikai gazdaságtanról ír; ő csakis kritikai könyveket ír.*” (RANCIÈRE: *The Philosopher...*, i. m., 76.)

<sup>207</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 120.

<sup>208</sup> *Uo.*, 119.

<sup>209</sup> *Uo.*, 124.

A Rancière által kidolgozott metapolitikai koncepcióban érhető tetten a politikafilozófia és a szociológia összetalálkozása. Pontosabban: a gazdag és a szegény vagy a proletár és a polgár közötti viszony. Még pontosabban: a „tisztá” politika humán és a szociológia természettudományos jellegének találkozási pontja. Rancière a metapolitikát a politika „tudományos kísérőjeként” említi. A szociológia számára nem több, mint egyfajta illúzió kergetésének tudományosan megalapozott politikai módszere. A *La mésestente*-ban úgy beszél az effajta politikáról, mintha az az eredeti paradicsomi állapottal lenne azonosítható: „(...) ahol az egyének és a csoportok a beszéd képességét abból a célból használják, hogy ezzel az egyedi emberi tulajdonsággal összebékítsék egyéni érdekeiket az általános érdek égisze alatt.”<sup>210</sup> Az előző néhány sorból már következtetni lehet arra, hogy Rancière magát a kommunizmust is fenntartásokkal kezeli, míg a marxizmus kritikája végérvényesen el nem dönti, hogy a kommunizmus valójában egy program vagy valamilyen processzus.<sup>211</sup> Azt a fajta in-szeparáltságot, amit a kommunizmus létre kíván hozni, Rancière nem tudja elfogadni, mivel kitűzött célját sohasem érheti el: a materiális dolgok egy immateriális egészbe történő összeolvadását. Még akkor sem tud közösséget vállalni ezzel a gondolattal, hogyha beismeri: a mai kapitalista gondolkodás is átvett bizonyos elemeket a kommunizmustól. Szerinte az igazi erő a szeparáltságban rejlik, abban, hogy azokat is bevonják az érzékelhető közös terébe, akik eddig csak rész nélküliként léteztek benne. A disszenzusos állapot fenntartása is pontosan emiatt annyira fontos a számára, mivel ez a szétagoltság valóságát állítja szembe a konszenzusos állapot pszeudo-egységével. Rancière úgy véli, Marx egyik legnagyobb sikere abban rejlett, hogy elhitette az emberekkel, hogy a kommunizmus nem egy ideál, hanem valóságos életforma, amelyben megszűnik az osztályok közötti ellentét, mivel már osztályok sem fognak létezni, aminek egyenes következménye, hogy a politika is eltűnik. Tette ezt úgy, hogy egy olyan társadalmi entitásra támaszkodott, amely akkor még nem is létezett: a proletariátusra.<sup>212</sup> A metapolitika lényegében a heterogenitást úgy szemléli, mint egyfajta illúziót, amely egyenesen a dolgok hamisságát jeleníti meg. Egy olyan közösségben, ahol nincsenek konfliktusok és különbségek ember és ember között, ott politikára sincsen szükség

---

<sup>210</sup> *Uo.*, 124.

<sup>211</sup> A kommunizmus jövője saját maga kritikájától függ, attól, hogy szembe mer-e nézni azzal, amit Marx maga nem tett meg. Választ kell adni arra a kérdésre, hogy a kommunizmus vajon egy program vagy egy processzus. Rancière véleménye az, hogy mindkettő nem lehet egyszerre, mert hogyha egy program, akkor kollektív intelligenciák egy közösségbe történő összeállításáról beszélünk. Hogyha viszont egyfajta processzus, akkor csak és kizárólag a kommunista intelligenciák által létrehozott érzékelhető világ hálózatáról beszélhetünk, ami akárkinek a képességeiről véleményt mondhat. A kommunizmus, mint az emancipáció eszméje, nem létezhet egy társadalmi testben, hanem csak az egyének szintjén – mondja Rancière.

<sup>212</sup> Rancière az olvasó tudára akarja hozni, hogy a kommunista párt legitimitációja nem a valóságosan létező párt erejéből adódott, hanem a burzsoázia ellenállásából a kommunista eszmével szemben. „Kísértet járja be Európát.” (Lásd RANCIÈRE: *The Philosopher...*, i. m., 91.)

többé, azonban Rancière szerint ez nem lehetséges, mivel a politika nem érdekek ütközése eredményeképpen jön létre (a szegény és a gazdag közötti ellentét, amit a javak jobb elosztása révén meg lehet oldani). Politika csakis az érzékelhető közösségi tér újrendezésén, újrafelosztásán keresztül történik, így minden egyes politikai aktust a politikai szubjektum demonstrációja vezet be, és ez már eleve egy heterogén kapcsolatot hordoz magában. Ez az oka annak, hogy Marx sem tudott túllépni Platón vagy Arisztotelész örökségén, mivel számára a politika ugyanúgy egyet jelentett egy antagonisztikus viszony kibékítésével, amelynek gyümölcse a konszenzusos állapot háborítatlan nyugalma.

A politika pusztán heterogenitásban létezhet politikaként – vallja Rancière. Ez a fajta heterogenitás ellentmond a kommunizmus homogenizáló képének: minden egy egészbe olvad össze. Érdekes ennél a pontnál megnéznünk, hogy Alain Badiou, a kortárs francia gondolkodás erősen marxista beállítottságú filozófusa miképp gondolkodik erről. Badiou *A század* című, nagyhatású, tizenhárom előadást tartalmazó kötetében egy fejezetet szentel az Egy és a Kettő kérdésének, másképpen fogalmazva a homogenitás és a heterogenitás problémájának. Lényegében arról beszél, amire Rancière is utal – az igazi újtó tettek mindig az Egy Kettővé válásával valósulnak meg –, bár ő ehhez Maót és a Kulturális Forradalmat veszi alapul. Kínában ebben az időben Mao „jobboldalinak” számított, mert úgy gondolta, „... hogy a szocialista állam nem lehet a tömegpolitika megrendszabályozott és rendőri végkifejlete, épp ellenkezőleg, úgy kell eljárnia, hogy ösztönözze a tömegpolitika elszabadulását...”<sup>213</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Badiou a valóság iránti szenvedély alatt nem a valóság teljes lerombolását érti.<sup>214</sup>

Ez a fajta heterogenitás az ember alapvető diszpozíciójában is megjelenik, mint az önmagunk belső megosztottsága, felosztottsága. A marxizmus nyelvén ez a heterogenitás az elidegenülés, vagy ahogyan Schiller fejezi ki: az *Entzweiung*, azaz megkettőződés. Ez a fajta belső felosztottság Rancière szerint nem akkora skandalum, mint ahogyan azt a metapolitikai spekuláció megbélyegzi, sőt, alapvető feltétele annak, hogy a politikát gyakoroljuk.<sup>215</sup> Vagyis a szubjektum csakis belső felosztottságában képes politikaiként létezni. Ez a fajta szubjektum nemkülönben a proletár képében is visszatükröződik Rancière-nél, egyértelműen kihangsúlyozva *köztes* (*entre, in-between*) szerepét. A proletárt nem (osztály)harcos jellege miatt emeli ki Rancière, hanem köztes szerepe miatt, azon attribútuma alapján, hogy beazonosíthatatlan marad az államhatalmi rend mindent osztályozó eljárásával szemben,

<sup>213</sup> Alain BADIOU: *A század*, Typotex, Budapest, 2010, 112.

<sup>214</sup> „Megtisztítani a valóságot, nem azért, hogy a felszínen megsemmisítsük, hanem hogy kivonjuk látszólagos egységéből (...).” (Uo., 119.)

<sup>215</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 125.

mivel létéből fakadóan – a munkással ellentétben – levetkőzi minden tulajdonságát, amely a munkások osztályához köti. Egyszerre mozog a társadalmi lét és a nemlét határán. (A munkás nincstelensége és a gazdagság mindenhatósága között.)<sup>216</sup> A proletár cáfolja a munkás és az ideológia létét. Olyan besorolhatatlan politikai szubjektum, amely képes a szubjektívációs folyamat végrehajtására, ezáltal kivívhatja az egyenlőséget. Ahogyan Rancière a *Politics, Identification and Subjectivization* című írásában kifejti: „A politikai szubjektíváció az egyenlőség érvénybe léptetése vagy valamilyen sérelem kezelése olyan emberek által, akik köztes létükből adódóan lépnek közösségre.”<sup>217</sup>

Az ideológia mellett tehát a metapolitika másik kulcsfogalma a proletár, akinek léte nem köthető egyértelműen sem a hétköznapi értelemben vett munkáshoz – feladata nem a munka zárt világában, hanem a demonstráció síkján kiharcolni az egyenlőséget –, sem a polgárhoz. A proletár köztes helyet foglal el az érzékelhető közösségi térben, mely maga után vonja explicit meghatározásának nehézségeit. Rancière így a proletárnak kétfajta interpretációját különíti el: egyrészt a metapolitika szemszögéből, másrészt a politika perspektívájából mutatja be azt. A proletár metapolitikai meghatározása szerint az osztályharc végével, az osztályok eltörlésével maga is betagozódik a társadalomba, elveszítvén köztes létét, száműzve a politikát a közösségből. A politika felől a proletár a démosz egy specifikus megjelenési formája, egyfajta szubjektum, amely a demokratikus politika megvalósításával mindenféle állami szabályozáson túl a rész nélküliek helyzetét univerzalizálja. Tehát Rancière átvesz ugyan Marxtól bizonyos fogalmakat (például a 'proletárt'), de azokat más kontextusban értelmezi és használja.

Rancière Marx-kritikája nem csak valamilyen fiatalkori hóbort vagy a lázadásra való hajlam megnyilvánulása, mivel munkásságának szignifikáns részét végigkíséri az a kritikai attitűd, ahogyan a marxista filozófiával szemben viseltetik. Ennek a folyamatnak első kikristályosodása a *La mésestente*-ban részletesen és tömören kifejtett metapolitikai koncepció. Mint már említettem, a metapolitika kifejezést nemcsak a marxista politikai gondolkodásra használja Rancière, hanem a kortárs posztpolitikai, neoliberális eszmékre is. Végeredményben a politikafilozófia és a szociológia teleológiai végpontja egy fókuszban fut össze ott, ahol a politikának már nem jut hely, mivel azt át kellett adnia a politikafilozófia görcsös öngazolásának és *arkhé*-teremtésének, valamint a szociológia tudományos társadalom-felfogásának.<sup>218</sup> Véleményem szerint Rancière rámutat arra a tényre, hogy az a

---

<sup>216</sup> Lásd RANCIÈRE: *The Philosopher...*, i. m., 80.

<sup>217</sup> RANCIÈRE: *Politics, Identification...*, i. m., 61.

<sup>218</sup> Lásd RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 96. és 131.

közösségi–politikai létmód, amely Arisztotelésztől máig meghatározója a társadalmaknak, többé már nem állhat egymagában, mint az egyedül követendő példa. Ezzel természetesen nem azt akarja mondani, hogy ezt az örökséget teljesen el kellene törölni.

A politikának – az érzékelhető színpadán végbemenő felosztások és elosztások, nem pedig hatalmi játszmák és érdekek ütközése – meg kell újulnia, és ez csakis saját maga folytonos kritikája mellett lehetséges. Ezért gondolom azt, hogy Rancière egy olyan tényre hívja fel a figyelmet, ami Nietzsche óta a filozófiai gondolkodás egyik alapvetésének számít: a kritika affirmációjára. Úgy gondolom, Gilles Deleuze ezt a nietzschei igényt – nevezhetjük krédónak – oly sorokkal írja le, amelyekkel maga Rancière is biztosan egyetértene: „*A filozófia nem szolgál sem az államnak, sem az egyháznak, ezeknek más gondja van. A filozófia arra szolgál, hogy elszomorítson. Az a filozófia, mely senkit nem szomorít el, mely nem áll szemben senkivel, nem filozófia. A filozófia arra szolgál, hogy kárt okozzon a butaságnak, szégyenletes dologgá tegye a butaságot.*”<sup>219</sup>

## ***La Subjectivation: A szubjektíváció fogalma Jacques Rancière filozófiájában***

### **Politika, hatalom és szubjektíváció**

A szubjektíváció folyamatának megértése kulcsfontosságú mozzanat ahhoz, hogy átlássuk, Rancière mit is ért politika alatt. „*A szubjektíváció bármely formája valamilyen dezidentifikáció – a helyek természetes elrendezéséből történő elmozdulás –, a szubjektum azon terének megnyitása, ahol bárkit számításba vesznek, mivel ez azoknak a tere, akikkel eddig nem számoltak [...]*”<sup>220</sup> Rancière úgy gondolja, hogy a politika politikai szubjektumok azon cselekvése, amely útján ezek a szubjektumok az egyenlőséget beiktatják a közösségi térbe. Ez az egyenlőség azonban nem egy felsőbb hatalom által adományozott vagy általa jóváhagyott egyenlőség. A politikai szubjektumok saját maguk vívják ki azt.

A politikai szubjektíváció lényege abban rejlik, hogy a szubjektum (politikai szubjektum) képes kivonni magát az államhatalmi rend mindent osztályozó és identifikáló

---

<sup>219</sup> Gilles DELEUZE: *Nietzsche és a filozófia*, Gond/Holnap Kiadó, Budapest, 1999, 167.

<sup>220</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 60.

rendszere alól. A közösségi testen belüli pozíciók és szerepek kiosztása/elosztása az érzékelhető felosztása által a *police* rendszerén keresztül megy végbe. Ennek a rendszernek a logikája a homogenizálásra törekszik, amelynek lényege, hogy a közösség azonos legyen önmagával. A szubjektíváció rancièrè-i fogalma ezzel szemben arra törekszik, hogy a közösséget heterogenitásban képzelje el, amely állandóan vitás helyzeteket teremt, megnyitva ezzel egy új világot, ami ellenszegül az *érezkelhető felosztásának (le partage du sensible)*, előre meghatározott rendjének, és arra törekszik, hogy a szavak és a dolgok, valamint a látható és a hallható közötti kapcsolatot újragondolja és átalakítsa. A politikai szubjektum ismeretlen a *police*-rendszer számára – nem a hétköznapi értelemben vett individuum –, felrúgja azokat a szabályokat, amelyeket az *arkhé* logikája szabott ki rá, létrehozva olyan politikai szubjektumokat, amelyek ezzel a logikával szembe mennek.<sup>221</sup>

A politikai szubjektíváció a dolgok közösségen belüli természetes elhelyezkedése és működése körüli hasadás eredményeképpen jön létre. A szubjektíváció teremt meg a lehetőséget arra, hogy azok, akiknek eddig nem volt szavuk a közösségben – vagy csak a közösség többi tagja nem hallotta meg azt –, most hallathassák a hangjukat.

A szubjektíváció fogalmát Rancièrè szerint a legjobban talán a proletár és a munkás viszonyának vizsgálata által tudjuk megérteni. A munkás egy meghatározott szubjektum, akinek társadalmon belüli pozíciója és kötelességei vannak. A munkás – a *police* által meghatározott pozíciójánál fogva – nem képes vitás helyzeteket teremteni a közösségen belül, mert ő is csak egyfajta „szociális funkció” része: dolgozik, de nem beszél. A munkás munkájának „szociális funkcióként” történő elkönyvelése visszavezethető Arisztotelész *ergon*-érvére, ami az ember „munkáját” egy bizonyos keretek közé szorított funkciójában határozza meg, amitől nem térhet el. „*Mert ahogyan a fuvolásnak, a szobrásznak, minden mesterembernek s általában mindenkinek, akinek valamilyen munkája vagy tevékenysége van, ebben [kiemelés a szerzõtől] a munkájában nyilvánul meg a jó és a helyes...*”<sup>222</sup>

A *polis*z rendjét be kell tartani, amihez az is hozzá tartozik, hogy mindenkinek a saját képessége szerint, a társadalmon belül elfoglalt pozíciójához igazodva kell élnie. Ennek az életnek pedig valamilyen céllal kell rendelkeznie, nem lehet csak pusztán leélt élet (*zen*).<sup>223</sup> Az embernek jól kell élnie az életét (*eu zén*). A *bios politikos*, a politikus élet nem adatik meg mindenkinek, mert ehhez különböző erényekre és javakra van szüksége az embernek, de elsősorban a *logosra*, az érthető beszédre. Azonban az élet ilyen irányú dichotomikus

<sup>221</sup> *Uo.*, 60.

<sup>222</sup> *NE* 1097b 25–27

<sup>223</sup> Hannah Arendt a jól élt élet (*eu zén*) és a politikai szereplés modelljének kidolgozásakor kétségtelenül visszanyúlt az antik politikafilozófiai hagyományokhoz, kiváltképpen Arisztotelészhez.



felosztásához az is hozzá tartozik, hogy emiatt azoknak a köre is szűkül, akik törekednek a politikai élet után. A földművest vagy a kézművest a munkája a földhöz és a műhelyhez köti, ami természetesen megakadályozza abban, hogy részt vegyen a politikai életben. „*Nem lehetnek más helyen, mert a munka nem vár.*” – mondja Rancière.<sup>224</sup> Egyben ezért is ideális Arisztotelész szerint erre az osztályra alapozni a városállamot, mivel ők nem fognak részt venni a politikai döntéshozatalban. Életük a földhöz van kötve, ami nem hagy időt nekik a gyülekezésre.

Az előzőekben arra szerettem volna rámutatni, amit maga Rancière is kihangsúlyoz, hogy a munkás és a proletár közötti alapvető különbség rávilágít arra a tényre, hogy a közösségen belüli identitás kérdése mennyire fontos szerepet játszik a közösségi tér felosztása szempontjából. Az érzékelhető police általi felosztása képtelen identifikálni a proletár alakját, ami vitás helyzetet teremt a police-rendszerben. Ez a vitás helyzet a kiindulópontja annak, amit Rancière politikának nevez, ellentétben a police konszenzusra való törekvésével. A proletár Marx meghatározása alapján egyfajta deklasszifikáló elem, amire Rancière úgy tekint, mint aki kitér az államhatalmi rendszer kategorizálási kísérleteinek az útjából. A proletár egy *köztes* létező, mivel „... *különböző megnevezések, státuszok és identitások; humanitás és inhumanitás, polgár és annak megtagadása között helyezkedik el...*”<sup>225</sup> Zavart kelt a police által felosztott társadalmi térben, mert egyidejűleg jelenik meg benne az egyenlőség és az egyenlőtlenség. Rancière a proletár politikai szubjektumát bizonyosan nem a marxi minta alapján képzei el, sőt, pontosan azt veti Marx szemére, hogy ő valamilyen univerzális áldozattal identifikálja. A proletár metapolitikai meghatározása szerint betagozódik az osztályharc társadalmi folyamatába. Az osztályharc végkimenetelét tekintve (megszüntetni a különböző osztályokat és egységes társadalmat létrehozni) magát a politikát távolítja el a közösségi térből, azáltal, hogy kizárja a vita lehetőségét.

### **A szubjektíváció különböző módozatai: Foucault és Badiou**

Rancière a szubjektíváció fogalmát nem úgy használja, mint Foucault. A szubjektíváció nem a szubjektumok hatalmi stratégiák és technikák általi leírása. Nem hiszi, hogy a biohatalom vagy a biopolitika segítségével a politikai szubjektíváció folyamatát kellő

---

<sup>224</sup> RANCIÈRE: *Esztétika és politika*, i. m., 10.

<sup>225</sup> RANCIÈRE: *Politics, Identification...*, i. m., 61.

módon ki lehetne bontani.<sup>226</sup> A politika egyetlen dolog elősegítése érdekében jön létre: azoknak az egyenlősége végett, akikre eddig csak szupplementumként tekintettek. Foucaultnál másról beszélünk, mivel az identifikációt a biohatalomban, a biopolitikában érzük tetten, amiben bár megtalálható a szubjektíváció, de ez elválaszthatatlanul kötődik magához a hatalomhoz. Foucault – ellentétben Rancière-rel – a politikában a hatalom szemszögéből próbálta körvonalazni a szubjektumot, nem pedig a közösség oldaláról. Foucault számára a közösség, mint emberek „együtt élése”, soha nem állt a vizsgálatok középpontjában, inkább foglalkozott a hatalom és az állami apparátusnak az életre gyakorolt hatásaival. A szubjektíváció és a hatalom összefüggésének kérdését Rancière a legutóbbiban az egyik vele készült riportban fejt ki. Ebben úgy fogalmaz, hogy „... ő [itt Foucault-ról beszél] a politikai koncepcióját a hatalom problémája köré építette fel, és soha nem vonzotta a politikai szubjektíváció kérdése.”<sup>227</sup>

Rancière és Foucault elgondolása a szubjektívációról – bár néhány pontban találkozik, mégis – általánosságban véve eltérő jellegű. Mint már említettem, ez két okból ered: a politika és a hatalom szétválaszthatatlanságából, és a közösség pusztán társadalmi testként való kezeléséből. Míg Foucault a politikát elképzelhetetlennek tartja a hatalom tételes analízise nélkül, addig Rancière a politikát csak a hatalom minden megjelenési formájától mentesen határozza meg. A *Ten Theses on Politics* első tézisében Rancière bevett szokásaitól eltérően egy merőben más képet fest a politikáról. A hatalommal ellentétesként írja le azt, ami nem egyenlő annak gyakorlásával. A politika nemcsak a hatalommal, de az identitással sem áll semmilyen kapcsolatban. Hogyha a politikával szeretnénk foglalkozni, akkor túl kell lépnünk az identitás problémáján – azon, hogy bizonyos pozíciókat bizonyos kvalitásokhoz, nevekhez kössünk. Napjaink identitásválságát nem látja problémának, az csak az *arkhé* logikája felől tűnik annak, mivel a globalizáció hatására veszélybe kerülnek az uralom tradicionális pozíciói.<sup>228</sup> Sőt, mi több, az identitásválság védekező mechanizmusai azok, amelyek a politikában résztvevő szubjektumokat (a nép, a polgár, a nő) eltüntetik.

Alain Badiou szubjektíváció-fogalma eltér Rancière-étől. Elsősorban abban, hogy Rancière a politikát – a szubjektíváció fogalmát – nem ontológiai alapokból kiindulva gondolja el. Abban mindketten egyetértenek, hogy a politika egyfajta szingularitás (Rancière számára „univerzális szingularitás”), ám abban már eltér a véleményük, hogy a politika tisztán történeti képződmény vagy az igazság folyamata (*processus de vérité*). Badiou szerint

---

<sup>226</sup> RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 96.

<sup>227</sup> *Uo.*, 93.

<sup>228</sup> Jacques RANCIÈRE: *Moments politiques*, Seven Stories Press, New York/Oakland, 2014, 42.

a politika felbukkanása a társadalmi testen belül nem valamilyen objektív, történeti temporalitás eredménye, hanem az önmaga által létrehozott időbeliségé.<sup>229</sup>

A filozófia összekapcsolása a politikával – a politikafilozófia létrejötte – óhatatlanul gondokhoz vezet, véli Rancière. Így akarja elkerülni azt, hogy politikafilozófiai fejtegetésekbe bocsátkozzon. (Emiatt értelmetlen a politikának az ontológiájával foglalkozni.) Badiou ennek a számlájára írja azokat a hibákat, amelyeket Rancière politikai koncepciójának kibontása közben elkövet. Így kerül szembe egymással az aktivista harcos és a politikai szubjektum egalitarista alakja, amely egyikőjükénél sem a liberális eszmék iránti elköteleződést jelenti.

Míg Badiou a politikát – a politikai aktivitást – a lét határain belül próbálja meghatározni, addig Rancière a közösséget spaciális elrendeződésként képzei el. Ebből kifolyólag Rancière-nek a szubjektum „üres operátorként” értelmezhető csupán, mivel annak egyedül térbeli helye adja meg a pontos koordinátáit a fennálló társadalmi renden belül, létezésének milyenségét ismernünk kevés hozzá. A két gondolkodás közötti eltérést – egyben a hasonlóságot is – az ember viktimizációjának, a humanitarizmusnak és az inhumanitarizmusnak a példáján keresztül is be lehet mutatni. Az emberi jogok és a humanitarizmus eszméjét mindketten támadják, sőt, kétlik, hogy az egyáltalán létezne. A konklúzió mindkét gondolkodónál ugyanaz – az emberi jogok üres jogok –, azonban az idáig vezető út már nem teljesen megegyező. Az ember lényege halhatatlanságában és végtelenségében áll, nem a haláltól való félelmében, véli Badiou. Szerinte az embert lealacsonyítjuk, hogyha csupán az élethez való jogával ruházzuk fel, így az állatokkal tesszük egyenrangúvá. Az ember nem a halálért vagy a halál miatt létezik, hanem a halhatatlanságért, ebben pedig a szubjektíváció van segítségére. „*A szubjektíváció minden esetben halhatatlan, és létrehozza az Embert.*” – írja Badiou.<sup>230</sup> Badiou az embereket az eseményekhez vagy a szituációkhoz való hűségükhöz (*la fidél*) mérten jellemzi. Aki hűséges az adott szituációhoz vagy eseményhez, ember tud maradni.

A szubjektíváció eseménye Badiou-nál egyet jelent egy embertípus megalkotásával. Egy olyan szubjektum létrejöttéről beszélünk, aki felrúgva a törvényeket, aktívan cselekszik, és az újat sem veti el. Az új lehetőségeket viszont észre kell venni, kidolgozni, később közvetíteni az eredményeket. Erre egyedül az aktivista (*le militant*) képes, aki hű marad a szituációhoz. (Az előzőekben már utaltam rá, hogy az aktivista alakja hiányzik Rancière-nél, mivel nála a politikai szubjektum alapvető tulajdonsága a bármiféle identitás hiánya.)

<sup>229</sup> Alain BADIOU: *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris, 1998, 132.

<sup>230</sup> Alain BADIOU: *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London/New York, 2001, 12.

Badiou később egy írásában megjegyzi, hogy valójában ő és Rancière ugyanarra gondolnak és egyet akarnak, de ezt más-más úton érik el. Ahogyan írja: „... két, egymástól különböző oximoronnal rendelkezünk. Rancière számára ez a tudatlan mester, számomra a proletár arisztokrácia. Bizonyos szempontból ez a két oximoron – az ítélet maximájaként elgondolva – nagyon hasonló.”<sup>231</sup>

### A politika kezdete: a sérelem

A politika az a közösségi tér, ahol a vita teret kap és a disszenzus kialakul. A politikai szubjektum számára a *sérelem* (*le tort*) és annak kezelése az, ami a vitát kirobbantja a közösségen belül. Azt is mondhatjuk, hogy a szubjektíváció folyamata által a politikai szubjektumnak kifejezi a sérelmeit.<sup>232</sup> Az egyenlőség a sérelem által ölt politikai testet. A sérelem akkor nyilvánul meg, amikor a konszenzust felváltja a disszenzus, túllépve azon a konszenzusos állapoton, amelyet a police a társadalmon belüli pozíciók kiosztása révén tart fenn. A konszenzus ebben az esetben arra vonatkozik, hogy kinek van helye és kinek nincsen a társadalomban. A sérelem az egyenlőség létét fejezi ki, amelynek eredményeképpen valamilyen „egyedi egyetemesként” kezd működni.

A sérelem politikai jellegéből adódóan nem feltételez permanens, időtlen törvényszerűségeket, folyamatos változáson megy keresztül. A sérelem nem tűr meg semmilyen *nomoszt*, ami függhet valamilyen vallási vagy jogi intézménytől. Bár a sérelemnek nincsen jól meghatározott alapja, ez mégsem jelenti azt, hogy a sérelem folyamatát ne lehetne valahogyan feldolgozni. Ez a feldolgozhatóság viszont nem egyenlő azzal, hogy a sérelem által a szubjektíváció előre meghatározható cselekvési modelleket hozna létre. A társadalmi változások ilyen irányú előrejelzése a szociológia tudományos képének sajátja, ami anticipálja a közösség homogén jellegét és önmagával való megfelelését. Bizonyos ismétlődéseket és mintákat csak olyan társadalom esetében lehet prognosztizálni, aminek részei azonosak annak egészével. A politika pusztán heterogenitásban létezhet politikaként – vallja Rancière. Heterogenitás alatt pedig nem a hatalmi viszonyok sokféleségét, hanem a különböző „világok” koegzisztenciáját érti. Ezek a világok nem rendelkeznek közös alappal és nem lehet egyiket a másikból meghatározni vagy levezetni, a politikai egyszerre több dologra is utalhat. Rancière a proletár példáján keresztül érzékletesen írja le ezt.

<sup>231</sup> Alain BADIOU: *The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm* = Jacques Rancière: *History, Politics, Aesthetics*, ed. Gabriel Rockwell—Philip Watts, Duke University Press, London, 2009, 37.

<sup>232</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 62–63.

A proletár hivatásként történő identifikációja nem lehetséges a police törvényei szabta keretek között, mivel az nem tekinthető foglalkozásnak. Az egyik világban – a politika világában – a proletár elfogadott szakmája harmincmillió franciának, a másikban – a police világában – viszont értelmezhetetlen, ennél fogva nem is lehet elfogadott.<sup>233</sup> A politika és a police közötti szembenállás a két világ közötti különbségben jelenik meg. Abban, hogy a munkás nem a magasabb bérezés kiereszkolása miatt vonul ki az utcára, hanem az egyenlő bánásmód kivívásáért a felsőbb vezetés részéről. Abban, hogy egy politikusnak esze ágában sincs olyan kijelentéseket tenni, hogy „szerényen, de tisztességesen” meg lehet élni egy minimális összegből, hogy megérti azoknak a szavát, akiket eddig némákként kezeltek – a nép szavát.<sup>234</sup>

„*A sérelem bevezet valamilyen egyedi, polemikus univerzalizitást...*”,<sup>235</sup> amit meg kell különböztetnünk az intézményesített áldozat képétől. Ilyenek a vallás vagy például a háború áldozatai, amelyek Rancière szerint inkább a humanizmus eszméjével állnak kapcsolatban, mintsem a politikáéval.<sup>236</sup> A sérelem pontosan a viktimizáció (*la victime universelle*) ellentéte, mivel az ember nem valamilyen kárpótlást vár szenvedéseinek „kiegyenlítésére”, hanem megpróbálja felszínre hozni az érzékelhető felosztásának egyenlőtlenségeit. A politikai szubjektum nem áldozata a közösségnek, hanem tetteivel nyilvánítja ki, hogy létezik és teljes jogú tagja annak. 1968-ban a diákok sztrájkja azért tarthatott olyan sokáig, mert nem kapcsolódtak semmilyen jogi, vallási vagy más csoporthoz, amit az állami közbeavatkozás fel tudott volna oszlatni. Ennek egyik kiváltó oka, hogy sérelmeik kinyilatkoztatása által nem áldozatként tekintettek magukra, hanem mint potens cselekvő egyének.<sup>237</sup> Az itt feszülő egyenlőtlenség egy belső, immanens viszonyt feltételez és nem egy külsőt. Tehát az egyenlőség Rancière számára nem egyfajta igazságosságot feltételez, ami kiegyenlíti az egyik vagy másik embernek okozott károkat, hanem olyan folyamat kiindulópontja, amelyben az előbb említett igények/követelések már a kezdetektől értelmüket veszítik.

---

<sup>233</sup> *Uo.*, 62.

<sup>234</sup> A nép, ahogyan Rancière is hangsúlyozza, egyet jelent a démoszal, azokkal, akiknek nincsen részük a fennálló államhatalmi rendszerben. A nép nem valamilyen sokaság, aminek fő jellemzője, hogy elnyomott vagy ki van zsákmányolva. Aktív, cselekvő politikai szubjektum, ami nem az Egy törvényei alapján cselekszik.

<sup>235</sup> *Uo.*, 64.

<sup>236</sup> Rancière a humanizmust és az emberi jogokat üres és értelmezhetetlen fogalomnak tekinti. (Lásd RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 171–177.)

<sup>237</sup> Lásd RANCIÈRE: *On the Shores...*, i. m., 59.

## A sérelem rancièrè-i és az igazságosság arisztotelészi modelljének ellentéte

Arisztotelész az igazságosságot a *közös* kifejezésére alkalmazza, ezzel is kihangsúlyozva annak kettős jellegét.<sup>238</sup> Az igazságosság mind partikuláris, mind univerzális szinten a közös térbeli feloszthatóságának a rendje, véli Rancièrè. A *logosz* – a nyelv, amely ki tudja fejezni a hasznosat és a károsat – és a *phónè* – csupán az öröm és a bánat kifejezésére alkalmas nyelv – Arisztotelész számára két különböző dolog. A *logoszt* csak olyanok birtokolhatják, akiknek képességeik okán az uralkodáshoz joguk van.

Arisztotelész a *Politikában* Platóntól eltérően nyolc osztályba sorolja a városállam lakosságát. Ezek között az emberek között vannak olyanok, akik az élethez nélkülözhetetlen dolgokat készítik vagy termelik (földművesek, iparosok, piaci árusok), és vannak olyanok, akiknek „... ténykedése a politikai megfontolás...”.<sup>239</sup> A megfontolás alapvetően (*buleusis*) nem a testi szükségletek kielégítésével áll kapcsolatban, ezért az olyan foglalkozásokat, amelyek során a megfontolás szerephez jut, fontosabbnak kell tartanunk más foglalkozásoknál. A városállamban nem a lélek nemessége szerint különíti el a csoportokat, mint ahogyan azt Platón tette, annak ellenére, hogy a léleknek alapvető szerepe van a politikai cselekvések szintjén. Bizonyos javak és politikai erények meglétére fekteti a hangsúlyt, amely különbséget tehet az emberek között. A legmarkánsabb megkülönböztetés, ami a szegényt a gazdagtól választja el.<sup>240</sup>

A sérelem azzal az igazságosság-fogalommal megy szembe, melyet Arisztotelész a *Politikában* és az *Etikákban* ír le, vagyis a javak elosztásának értéken alapuló meghatározásával. Hogyha valaki értékes a közösség számára, akkor nemcsak a javak elosztása terén, de a politikai szerepvállalás felosztásában is több jut neki. Ezzel Arisztotelész nemcsak azt határozza meg, hogy mi az igazságos egy politikai közösség számára, hanem azt is, hogy a javak miként oszlanak el az emberek között. Az igazságos az, ami a politika számára jó – a politikai igazságosság.<sup>241</sup> A polis közösségét az teszi homogén és harmonikus

---

<sup>238</sup> Arisztotelész számára az egyenlőség létrejöttének és fenntartásának egyetlen módja az igazságosság bevezetése a törvényhozó által. Arra már ő is rájött, hogy az igazságosság rendelkezik egy belső és egy külső formával, mivel az igazságosság az egyetlen erény, amelyik egyidejűleg létezik az egyénre és a közösségre szabottan is.

<sup>239</sup> *Pol* 1291a 26

<sup>240</sup> „Sokan azon a nézeten vannak, hogy a különböző képességek még ugyanazon egyéneken is párosulhatnak, pl. ugyanazok az emberek lehetnek harcosok, földművesek, kézművesek, sőt, még tanácsstagok és bírák is, mindezek pedig még erényekre is igényt tarthatnak... ámde szegény és gazdag egyszerre ugyanaz az ember nem lehet!” *Pol* 1291b 1–7

<sup>241</sup> Kalimtzis véleménye az, hogy Arisztotelész az igazságosságot három részre osztotta fel, aminek az egyik és legfontosabb része a politikai igazságosság. (KALIMTZIS: *i. m.*, 33–40.)

egésszé, hogy csak egy igazságot ismer el törvénynek: az erényes igazságát a hitvánnyal szemben.

Arisztotelész számára az igazságosság a barátság kiindulópontja. Azonban az emberek közötti igazságosság megjelenése nem vezet törvényszerűen a barátság kialakulásához, csak „... *baráti jelleget mutat.*”<sup>242</sup> Hogyha az államon belüli egyetértésről beszélünk – az igazság aktualizálódásáról a polgárok között –, akkor a politikai barátság (*politikē philia*) fogalmát kell megemlítenünk. A politikai igazságosság valójában a politikai barátságban jelenik meg legegyértelműbben. Arisztotelész a polgárok közötti, sőt, a szabad és a rabszolga közötti egyetértést, megegyezést mindig valamilyen törvényi procedúrához köti. Maga a politikai barátság is elsősorban a törvényekből – nem az erényből – kiindulva érhető meg valódi lényegében. Megkerülhetetlen az a különbségtétel, amit Arisztotelész az egyéni és a közösségi barátság között tesz. Az egyéni barátságok körében az egyik ember mindig a másik boldogságáért cselekszik, a közösségi barátság esetében az állam javát tartja szem előtt.

Ranciére szerint az erényes ember mindig valamilyen fölöttes szereppel bír a hitvánnyal szemben. Az arisztotelészi parapolitika az egyenlőség lehetőségének a beiktatásával ugyanúgy fenntartja a különböző osztályok rendszerét, mint azelőtt Plátón. Ranciére célja nem más, mint magának az osztály fogalmának az eltüntetése, de nem azért, hogy aztán egy másik kitüntetett osztályt emeljen a trónra, ahogyan Marx tette a munkásosztállyal a burzsoáziával szemben.

Hogyha ragaszkodunk ahhoz, ahogyan Arisztotelész az erény fajtáiról beszél, akkor azt láthatjuk, hogy egyes erények birtoklásához kifejezetten nagy szükség van a vagyonra. Ilyenek például a nemes lelkű adakozás és az áldozatkészség erényei. Ezek azok az erények, amelyekkel biztosan nem rendelkezhetett egy szegény ember. Ranciére ezt a következőképpen írja le: „*Az i. e. V. századi Athéntól kezdődően, a mai kormányzatokig bezárólag, a vagyonosok osztálya mindig csak egy dolgot hangoztatott – ami kétségtelenül a politika negációja: azoknak nincsen részük a fennálló rendben, akik nem tartoznak ennek a rendnek egyetlen részéhez sem.*”<sup>243</sup> A démosz, a vagyonnal nem rendelkezők összessége nem része egy olyan közösségnek, amelyben a szabadságnak nincsen fizetőértéke.

A gondolkodás e képe a politikafilozófiában tovább él, és máig alakítja a politikáról szóló diskurzust. A politikai szubjektum pontosan az érzékelhető felosztásának ezt az egyenlőtlenségét próbálja demonstrálni azzal, hogy a sérelem megnyilvánulásával vitás

---

<sup>242</sup> NE 1155a 28

<sup>243</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 34.

helyzetet teremt az államhatalmi renden belül, így a politika alapjának az egyenlőséget tekinti, ami mindenki számára adott.

### **Demokratikus politika**

Rancière a politika alatt egy közös, aktív „együtt-cselekvést” ért, ahol az ember nem a közösségi lét objektumaként, hanem tevőleges résztvevőjeként van jelen.<sup>244</sup> Egyszerűen fogalmazva: ő maga az, aki a politikát alakítja. Az egyenlőség a közösségek számára nem egy elérendő cél betetőződését jelenti, az már eleve adva van a közösségben. Rancière politikai elgondolásaival nem egy új megoldást vagy modellt próbál nyújtani napjaink társadalmi problémáira, hanem lehetőséget a dolgok újragondolására. Todd May reménynek nevezi azt a lehetőséget, amit a rancière-i politikai–esztétikai gondolkodás leír, a passzív, beletörődő állapotból történő kilábalást.<sup>245</sup> Az emberek egyedül a cselekvéseik által vívhatják ki az egyenlőségüket, az nem eleve adott a számukra.

Rancière vallja, hogy az ember nem azért tömörül közösségekbe, mert az az élet természetes rendje és az ettől való mindenfajta eltérés vétkezés e rend ellen. A normák lefektetése vagy a kötelességek felsorolása, maximákba ültetése csak egy módja az érzékelhető közösségi tér felosztásának, véli Rancière. A politikai szubjektum abban a pillanatban válik igazán cselekvőképessé, mihelyst képes elszakadni ettől a világtól és be tud lépni egy másikba, fenntartva a különbözőséget, amit ezek a világok magukban hordoznak. A szubjektíváció valójában ennek a mindig fennálló heterogenitásnak a manifesztációja. Egyedül az ember az, aki a közösséget képes létrehozni és alakítani.

---

<sup>244</sup> „Az álmokat a cselekvések hozzák létre, nem fordítva.” – mondja Rancière.

<sup>245</sup> Todd MAY: *The Political Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008, 143–144.



## Harmadik rész

### Parapolitika

#### Szemben Arisztotelésszel

Vannak filozófiai rendszerek, melyek az évszázadok során is megtartják gondolatformáló képességüket. Annak kimutatása, hogy bizonyos gondolati struktúrák a mai napig fennmaradva hogyan fejtik ki hatásukat a társadalomról szóló diskurzus színterén, a XX. század egyik fontos feladatává vált. Ilyen kísérlet például a (tiszta) politikához való visszatérés, ami a közösségi cselekvés és bizonyos erények létjogosultságát hirdeti. Ennek a próbálkozásnak a középpontjában alapvetően a mai napig is Arisztotelész politikafilozófiája áll.

A rancièr-i politikai diskurzus és az ebből kialakuló kritikai álláspont összefüggésben van ezzel a tradícióval, mivel értékeli az arisztotelészi politikai gondolkodást, és új megvilágításba helyez általunk jól ismert tételeket. Ilyenek a démosz és a hatalom viszonya, vagy az igazságosság és az egyenlőség összefüggései. Arisztotelész az, aki a démosznak „hatalmat” adva kihangsúlyozza a közösségi lét – Platónról eltérően – új, igazságos princípiumát: az egyenlőséget. Arisztotelész az egyenlőséget a közösségben megjelenő igazságossággal hozza kapcsolatba. Ez a politikai igazságosság, amely biztosítja a polgárok közötti egyenlőséget. A polgárnak – meghatározásánál fogva – nem csak uralkodnia kell mások fölött, hanem engedelmességre is szoktatnia kell magát. Rancièr a politikai igazságosság (és a polgár) ilyen irányú meghatározását paradoxnak tartja, mivel ebben az esetben az egyenlőség korlátozott, látszat formájában jelenhet meg csupán, ami „[...] *a megjelenés visszavonulását jelenti*”.<sup>246</sup> Innen jön a parapolitika fogalmának a használata is.<sup>247</sup>

Rancièr helyesen véli felfedezni a naturalizmus jegyeit Arisztotelész filozófiájában, mivel az emberi természetet már a kezdetektől úgy jellemzi, mint ami a politikus, közösségi életre hivatott. Az ember *zoón politikon*, aki a társas létre teremtett, és a közösségen kívül a viszályt és a pártoskodást keresi. Ahogyan a *Politikában* írja, az ilyen társadalmon kívüli ember a háborút és a viszályt kedveli a stabilitással és a harmóniával szemben.<sup>248</sup> A politikai

---

<sup>246</sup> Lásd RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 110.

<sup>247</sup> A parapolitika szókapcsolatot elsősorban Arisztotelész politikájának megnevezésére használja Rancièr, de utal Hobbes és Rousseau politikafilozófiájára is.

<sup>248</sup> *Pol.* 1253a 2–6

életnek – a poliszban leélt jó és erényes életnek – tehát kitüntetett szerepet szán Arisztotelész, mivel a kormányzás tudománya, az államtudomány „[...] a legfőbb és leginkább vezető tudomány [...]”.<sup>249</sup> Röviden: a boldog emberi élet alapja a politikai élet (*biosz politikosz*), nem a pusztán leélt élet (*zóé*), mert az utóbbi az állatok számára is megadatik. Ez a létmód *a priori* kódolva van az emberben.

Az élet effajta kettősségével Arisztotelész a 'jó' fogalmának kettős felfogását is megteremti. A jó élet a politikai cselekedeteknek elkötelezett élet, mivel az ilyen tettek kitüntetettséget élveznek. Minden, ami ettől eltér, más besorolást fog kapni. Ezzel a lépéssel Arisztotelész megerősíti azon ontológiai tételét, mely szerint az ember képes – más élőlényekkel szemben – közösségi, politikai életet élni. Arisztotelész az emberi természet effajta eredetét egy még alapvetőbb megkülönböztetésre vezeti vissza: a beszéd és a pusztai zaj elkülönítésére. Az igazságos cselekedet jó cselekedet, mivel mindig egy adott viszonyban értelmezhető csupán.<sup>250</sup> Az igazságosság bevezetésével Arisztotelész el tudja rejteni azt a tautologikus érvet, mely szerint az erényben kiváló ember uralkodása jogszerű, egyben természetből való a mások fölötti feljebbvalósága miatt. Megalkotva egy olyan rendszert, amelyben a polgárok *látszólagos*, egymással szembeni egyenlősége tartja fenn a városállamot.<sup>251</sup>

Arisztotelész az egyenlőséget a démosz, a nép politikába történő integrálásával éri el, amit az igazságosság egyenes következményeként értékelhetünk. Ez az egyenlőség azonban csak az igazságosság utánzata, amit az államhatalmi rend *arkhéja* követel meg: az ember *zoón politikon*, így szabad emberként és polgárként természet adta feladata, hogy kiteljesedett, politikai életet éljen. A polgár csak akkor élheti ezt az életet, hogyha a politikában is aktívan részt vesz. A polgár e specifikuma annak definíciójában is megjelenik, mivel „[...] a polgár általában véve az, akinek a vezetés és az engedelmesség egyaránt kijut [...]”.<sup>252</sup> Ranciére véleménye ezzel kapcsolatban az, hogy ez csak imitációja az igazságosságnak, mivel a szegény és a gazdag közötti harc a hivatalokért és a pozíciókért alapvetően paradox a két osztály összemérhetetlensége folytán. Már csak azért is, mert Arisztotelész egyértelmű különbséget tesz azon kormányzatok között, amelyek a közt szolgálják, és azok között, amelyek egy osztály szuverén hatalmának érdekében jönnek létre. Azzal viszont, ahogy

---

<sup>249</sup> NE 1094a 28

<sup>250</sup> Arisztotelész szerint az ember saját magával szemben készakarva nem lehet igazságtalan, csak akkor, hogyha az illető fegyelmetlen vagy hitvány ember. Az igazságosság erénye az önmagunkkal szembeni viszonyban is valamiféle mérőeszközként szolgál.

<sup>251</sup> Pol. 1261a 30 (Lásd még NE 1132b 32–1134a 30, 1163b 32–1164a 2, EE 1242b 1–21, 1243b 29–36)

<sup>252</sup> Pol. 1283a 41–1284a 1

Arisztotelész explicite kifejti a vezető erényeit és jogát a kormányzásra, azt is bemutatja, hogy a hatalom az arisztokraták, az erényes kevesek kezében összpontosulhat. A hatalom erővonalai egyetlen párt kezében fognak összpontosulni, amely ráerőszakolja törvényeit az államra és a javak elosztásának rá jellemző normáit a benne élőkre.<sup>253</sup> Az államban megmutatkozó igazságosság elsősorban politikai jellegű, a köz boldogságáért létezik, csak másodsorban az egyes emberek közötti igazságosságért. Kalimtzis szerint „*Az igazságosság, amely 'egyszerűen' [haplósz] a boldog élet elérése érdekében elrendezi a poliszban élő szabad emberek életét, a politikai igazságosság [...]*”.<sup>254</sup>

A parapolitikai és a metapolitikai rendszer is abban véti a legnagyobb hibát – a politikától pedig emiatt távolodnak el végérvényesen –, hogy az egyenlőséget az egyenlőtlenségből próbálja levezetni. Emiatt támadja olyan hevesen Rancière a szerződéselméleti tradíciót, mivel az valamiféle „természeti állapotként”, a közösség nem e világban jelen lévő gyakorlataként fogja fel az egyenlőséget. Rancière szerint a politika gyakorlata elképzelhetetlen az egyenlőség immanens, evilági jelenléte nélkül. Félrevezetőnek tartja, hogy az egyenlőséget az egyenlőtlenség megjelenésének valamilyen specifikus történelmi eseményéből határozzuk meg, mert ez esélyt ad a politika gyakorlati karakterének megváltoztatására.<sup>255</sup> Ez olyan kritika kialakításához vezet, ami tulajdonképpen nem a téma ellenpontjaként jelenik meg, hanem éppen ellenkezőleg, belesimul az adott paradigmába, és így vagy úgy, de folytatja azt. Hobbes és Rousseau is ugyanezen az úton járnak, annyi különbséggel, hogy ők a társadalmi szerződés és a szuverenitás középpontba helyezésével megváltoztatták a sérelem struktúráját, ami Rancière szemében a politika létrejöttének a kezdete. Ezzel a lépéssel megváltoztatták a politikai szubjektum helyét és szerepét az államhatalmi renden belül, aminek következményeként magának a sérelemnek is átalakuláson kellett keresztülmennie.<sup>256</sup> Rancière ezt a folyamatot az objektív igazságosságból (a városállam törvényeiből) a partikuláris jogok („szubjektív” jogok) felé történő elmozdulással magyarázza. Azzal, hogy „*[...] a [szubjektív, a szerző] jog vált a sérelem par excellence új megnevezésévé*”,<sup>257</sup> a modern parapolitikai tradíció el akarta tüntetni az egymással vitában

---

<sup>253</sup> Vö. RANCIÈRE: *La méésentente...*, i. m., 150–151.

<sup>254</sup> KALIMTZIS: i. m., 33.

<sup>255</sup> Jacques RANCIÈRE: *La méthode de l'égalité*, Bayard, Montrouge, 2013, 200.

<sup>256</sup> A modern politikafilozófiai gondolkodás itt tér rá egy másik útra, de nem egy másik logikába. Az igazságosság objektív gyakorlatát felváltja a jog fogalma, ami más problémák felé történő eltolódást eredményez. Ennek egyik eklatáns példája, hogy az individuum kerül a közösségi ember helyébe, az erények pedig a háttérbe szorulnak.

<sup>257</sup> RANCIÈRE: *La méésentente...*, i. m., 117. (Az emberi jogokkal kapcsolatban lásd még Jacques RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 62–76.)

álló osztályok közötti szakadékot. Viszont ez a szándék egy még radikálisabb hasadékot vágott az emberek közé.

A modern politikafilozófiai gondolkodásban, amelyre máig nagy hatással van a parapolitikai szemléletmód, a különböző átalakulások miatt megkezdődik egyfajta bomlási folyamat. Ennek a folyamatnak a végeredménye Marxnál válik felismerhetővé, aki új szintre helyezi a politikafilozófiát azzal, hogy a szociológiai kérdezmódot állítja a középpontba. A „politika végé”-nek szociológiai és a „politikához való visszatérés” parapolitikai jelszavai valójában nem is annyira különböznek egymástól, mint ahogyan azt hirdetik. A *Ten Theses on Politics* című művében Rancière pontosan arra a tényre mutat rá, hogy a szociológiai és a politikafilozófiai között csupán látszólagos ellentét feszül.<sup>258</sup> Ennek oka az, hogy mind a ketten a politikafilozófia boszorkánykonyhájából merítik erejüket ahhoz, hogy képesek legyenek elnyomni és eltörölni a politikát. A parapolitika hatalmát a *depolitizálás* eszközével éri el. Ezzel a gesztussal egyidejűleg létrehozza a konszenzus fogalmát, kitörli politikai szótárából a disszenzus pozitív megjelölését, valamint a sérelem megnyilvánulásának lehetőségét. A „politika végé”-nek jelszava – a „politikához való visszatérés” jelszavával együtt – a politika társadalomból történő száműzését vetíti előre. A police specifikus terét pedig az állam entitásában jelöli ki és annak intézményeiben.

Rancière Arisztotelész-olvasatában az állam beiktatásával és a legfelsőbb szintre emelésével létrejött egy új politikai beszédmód. Arisztotelész minden politikai aktust az állam intézményesített valóságába redukált. Az ember az állam létrejöttéért és fennmaradása miatt cselekszik és él politikai életet, így a végcél és a kezdőpont megkülönböztethetetlenek egymástól. Az állam boldogsága az, amire az embereknek törekedniük kell, ami meghatározza a célt és az eszközöket.<sup>259</sup> Az ember egy olyan rend részévé válik, amely az állami struktúra mentén lesz egyedül értelmezhető. A szociális biztosítja azt a teret, amelyben az egyes individuumok és a sokaság foglalnak helyet. A démosz vajmi kevés szerepet kap a kormányzásban a kiváló polgárokkal ellentétben. Rancière szerint Arisztotelész trükkje az, hogy a démoszt a hatalomba integrálja, amivel elrejti tényleges birtokosainak személyazonosságát.

---

<sup>258</sup> Rancière a *Ten Theses on Politics* 9. tételének konklúziójában kitér arra a számára nyilvánvaló tényre, hogy a modern szociológia és politika egy töröl eredeztethetőek. „Mind a »politika végének« posztmodern társadalomban jelenlévő szociológiai tétele, mind a »politikai« tétele a politikafilozófia kezdeti ketős aktusából és keveredéséből eredeztethető, ami kiváltó oka a politika feladásának.” (RANCIÈRE: *Dissensus: On Politics...*, i. m., 42.)

<sup>259</sup> NE 1094b 7–9

A démosz Platónnál, ahogyan Arisztotelésznél is, a politikából ki van rekesztve – Rancièrre szavaival élve, rész nélkülinek tekinthető. Platón esetében azért, mert alapvetően képtelennek tartotta a démoszt arra, hogy akármilyen politikai szerepet is vállaljon. Bár Arisztotelész hagy némi teret a démosznak, az mégis kiszorul a törvényhozásból és a hivatalok megszerzéséből. Azzal Arisztotelész is tisztában van, hogy a démoszra nem tekinthet úgy, mint ami nem rendelkezik erénnyel.<sup>260</sup> A dolgok pikantériája, hogy Arisztotelész bizonyos erényes jelleget tulajdonít a démosznak, amit a *Politikában* hosszasan fejteget. Valójában Rancièrre számára nem az a kérdés, hogy Arisztotelész tulajdonít-e a démosznak erényeket vagy sem, hanem az, hogy teret ad-e ezeknek az erényeknek a gyakorlására a poliszon belül. A közösségben élő emberek számára csak a tetteiddel hívhatod fel magadra a figyelmet. A barátság, a másikkal való viszony nem lehetséges, hogyha arról nem tudnak a felek. Az érzékelhető felosztása akkor lép működésbe, mikor a különböző cselekedetek jóként vagy rosszként lesznek elkönyvelve. Az a tett, amelyik konfliktushelyzetet teremt, eleve rossznak van bélyegezve.

A démoszra Rancièrre nem úgy tekint, mint Arisztotelész: nincstelen, névtelen sokaság, aminek egyetlen tulajdona a szabadsága. A valódi hatalom nem a démosz kezében van, ezért használja a 'para' jelzőt. Számára a démosz olyan „felesleg” a poliszon belül, amely egyedül rendelkezik a politikai szerepvállalás potenciáljával. Ezt a kijelentését arra alapozza, hogy a démosz birtokol három olyan meghatározó tulajdonságot, amelyek a politika megszületését eredményezik. Létrehoz egy teret, ahol a nép meg tud jelenni, szóba hozza azt az egyenlőtlen számítási rendszert, amiben a nép egyszerre a rész és az egész jellemzőjével bír, és kinyilatkoztatja a sérelmet, ami különválasztja a démoszt a társadalom egészétől.<sup>261</sup> Ez a három tulajdonság egyben tükröt állít a politikafilozófia azon elgondolása elé, amelynek célja, hogy a politikát eltüntesse. Ezzel a tetteivel deklarálja azt is, hogy az emberek egyenlőségének beteljesülése nem a demokrácián keresztül megy végbe.

Meg kell jegyeznünk, hogy bár a démosz Arisztotelész szerint nem rendelkezik a tradicionálisan uralomhoz köthető erényekkel vagy javakkal (külső vagy belső javak), mégis képes arra, hogy szabadságát felismerje. A démosz számára a szabadság az egyetlen tulajdonság, amellyel rendelkezik. Rancièrre a démosznak azt a reakcióját, hogy felismeri szabadságát és az egyenlőséghez való jogát, egyfajta emancipációs<sup>262</sup> törekvésként értelmezi,

---

<sup>260</sup> „Mert hisz a sokaságban nem mindegyik ember becsülésre méltó, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál [...]” *Pol.* 1281a 41–1281b 5

<sup>261</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 96.

<sup>262</sup> Az emancipáció folyamata nem fejeződik be egy teleológiai végpontban. Rancièrre-nél az emancipációs processzus abban különbözik Marxétól, hogy nem jelöl meg egy kivételezett osztályt, ami a jövőben megteremti

mivel az egyenlőség kiterjesztése az egész közösségre magával hozza az alapvető sérelem kifejeződését is. Ez az egyenlőség azonban fenntarthatatlan, mivel így megszűnik a haszon és az igazságos tett közötti kapcsolat, magyaráz az erényes cselekedetek véghezvitelének lehetősége kikerül az arisztokrácia kezéből.<sup>263</sup> A nép mindig is a sérelem egy fajtáját fejezte ki, lényegtelen, hogy az antik idők szegényei, a Harmadik Rend vagy a proletariátus képében öltött testet. Arisztotelésznek korlátoznia kell az egyenlőség feltételeit. A démoszt szabadsághoz való joga miatt a közösség egészével azonosítja, mivel a polgárok mind szabadok. A polgár szabadságát nem veszítheti el a szolóni törvények értelmében. Ezt legkönnyebben azzal érheti el, hogyha a démoszt emberek olyan sokaságként kezeli, mint aminek nincsen része a fennálló rendben. E kirekesztésre Rancière pontosan az ellenkezőjével érvel, azzal, hogy a nép nem pusztán egy közönséges osztály, hanem a sérelem kifejeződésének szószólója. Ne felejtjük el, hogy Rancière szemében az emancipáció az élet esztétikaivá válásának felel meg, nem pusztán valamilyen demonstrációs tettnek. Azzal, hogy az emberek kivívják az egyenlőségüket és megtapasztalják a demokráciát, új világot nyitnak az érzékelhető terében. A politika csakis a démosz, a nép tettei által valósulhat meg, nem az arisztokrácia (a kevesek) uralkodásra felruházott jogain keresztül.<sup>264</sup> Arisztotelész azzal, hogy juttatott valamit a népnek, rögtön el is veszi tőle. Olyan tulajdonsággal ruházza fel, amivel tulajdonképpen minden polgár rendelkezik. Viszont ennél tovább nem megy. A démosz összefüggésben áll az igazságtalansággal, ezáltal a károssal is. Például emiatt nem lehetséges a sokaság szintjén a haszonból levezetni az igazságosságot.<sup>265</sup>

---

az egyenlőséget. Nem tesz különbséget munkás, proletár és burzsoá között. Rancière számára az emancipáció az egyenlőségre való törekvés folyamata, ami szembehegyezkedik az államhatalmi rend által helyesnek vagy helytelennek vélt heterogén logikával. Marx azzal, hogy meg akarta szüntetni az osztálykülönbségeket csak visszfényt adott a társadalomnak – a polgári szellemben felfogott politika a társadalomról alkotott hazugság, az ember emancipációja ezen kívül valósulhat meg. Rancière úgy véli, hogy Marx a munkásosztálynak kitüntetett szerepet ad a polgárral ellentétben, aki Platóntól kezdődően Rousseau-n át a társadalom szövetének meghatározó eleme.

Rancière úgy tekint az emancipációra, mint változó, a sérelemhez köthető folyamatra, ami nem valamilyen osztály kitüntettségére alapozva hozza létre az egyenlőséget, hanem magából az egyenlőségéből indul ki. Az egyenlőség *tesztelése*, nem az egyenlőtlenség *kimutatása* másokkal szemben. (Lásd RANCIÈRE: *On the Shores...*, i. m., 45–52.)

<sup>263</sup> A sérelem kezelése egyedül szubjektivizálása által sikerülhet, ami természetesen maga után vonja az identifikáció kérdésének a problémáját is. A politikai szubjektum ki akar kerülni az államhatalmi rend mindent osztályozó és mindent önmagával identifikáló rendszeréből.

<sup>264</sup> A démosz Arisztotelész szemében mindig valamilyen képességek nélküli massa. Az egyetlen rá jellemző tulajdonsága a pseudo-szabadsága.

<sup>265</sup> Lásd RANCIÈRE: *La mésementente...*, i. m., 28.

## Forradalom és ellenállás

A démosz fogalmának az állami közösségbe történő integrálásával Arisztotelész nem oldotta meg az egyenlőség és az igazságosság kérdését, hanem elnapolta azt. Rancière véleménye, hogy Arisztotelész diszfunkcionálissá teszi a démoszt, hogy megghiúsítsa annak tényleges működését és célját. Vagyis a hatalom kérdése inkább a dominancia érvényre juttatása, mint az egyenlőségé. A démosz tagjai a politikai ügyekben való részvételért küzdenek, ám ebben a próbálkozásukban a politika igazi ügye elvész a folyamatos hatalmi harcok ingoványában. Pontosan azért, mert az egyenlőséget már kezdetektől nem evidenciaként kezelik, hanem mint majdan elérendő célt. Rancière szerint a démosz egyenlőségért folytatott parapolitikai harca ugyanúgy a hatalom megszerzésének az eszköze. A démosz szerepe nem a hatalom megszerzésében és az uralkodásban áll – véli Rancière. Ennek a nyilvánvalóságán még a filozófiai csűrés-csavarás sem tud segíteni. Arisztotelész – ugyanúgy ahogyan Platón vagy Marx – a politikai feszültségek és az ellentétek feloldását a filozófia eszközeivel éri el. „*Ennélfogva a parapolitika lényege abban áll, hogy a politikát a hatalom és a parancsolás nyelvére fordítsa le.*” – írja Jean Philippe Deranty.<sup>266</sup> Egyenlőség alatt Rancière bárkinek az egyenlőségét érti mindenkivel. Nem osztályok egyenlőségéről beszél, mint manapság a foglalkozási körök vagy a bértáblák felosztotta társadalmakban, ahol egy gyári munkást, bár elméletben ugyanolyan jogokkal rendelkeznek, mint mindenki más, mégsem fogják egy bankárral egyenlőnek tekinteni. Mind a ketten szakemberek a saját területükön, mégis a bankár – állítólag – közelebb áll a kormányzati szférához és a nemzetgazdaság ügyeihez.<sup>267</sup>

A politika és az egyenlőség létrejötte elválaszthatatlanul egymáshoz kapcsolódnak, ezért nem szabad különműveknek tekinteni őket. Egyenlőség nélkül nincsen politika és *vice versa*. Rancière a két elem eredendő szétválasztását elhibázottnak tartja, mert ezzel a politika alaptermészete ellen vétünk. A szétválasztás konkretizálását a *konszenzus* közösségi megalapozásában látja, ami Arisztotelész politikájának egyik kulcsfogalma. (Nemkülönben innen eredeztethető a politikus élet és a csak leélt élet közötti cezúra is.) A közösség egyik legfontosabb feladata a forradalmak és a polgárháború veszélyének elhárítása. A politika ilyenén való elgondolása nemcsak a görög poliszok életében jelentette a hatalom megőrzésének leghatásosabb módját, hanem a mai napig a politikusok, államférfiak egyik

<sup>266</sup> Jean-Philippe DERANTY (ed.): *Jacques Rancière: Key Concepts*, Acumen, Durham, 2010, 87.

<sup>267</sup> Arisztotelész a földművest és a kézművest sem tartja jónak az állami ügyek intézésére. Távolléte – jellemükben és térben egyaránt – az állami ügyekkel való foglalkozástól, mert nem élnek rendes, politikai életet. Nem rendelkeznek azokkal az erényekkel, amelyek elengedhetetlenül fontosak a politikai élethez. Az államférfiak és a hivatalokat betöltő személyek viszont „szakértői” a kormányzásnak.

legfontosabb vezérlőelve. Valamilyen külső vagy belső ellenségtől megvédeni a társadalmat, az államot, még ha az valójában nem is létezik. Arisztotelész kihangsúlyozza, hogy az egyetértés kieszközlésével elkerülhető a viszály (*staszisz*) az államon belül. Rancière véleménye, hogy ugyanez megjelenik a modern politika színpadán is. Emiatt gondolja azt, hogy a kortárs politikai gyakorlat anakronisztikus, amely az évezredek során továbbörökítette alapvető attribútumait. Arisztotelész a *Politikában* leírja, hogy a lázadások, azaz az alkotmány megdöntésére tett kísérletek vagy a belső villongások mindig valamilyen erőszakos vagy cseles lépés, nem valamilyen jogos tett következményei.<sup>268</sup> Rancière a mai vezetők egyik legfontosabb – ha nem a legfontosabb – ígéretének tartja a belső viszályok, a rend megzavarói elleni küzdelmet, ezáltal biztosítva a forradalmak lehetőségének és a nép megjelenésének legcsekélyebb mértékét.

### ***Homonoia és La méésentente – az egyetértés és az egyet nem értés modelljei Arisztotelész és Jacques Rancière filozófiájában***

#### **Egyenlőség = egyet nem értés (Rancière)**

Kétségtelen, hogy Arisztotelész és Jacques Rancière filozófiája más-más alapelvekre épül, ám vizsgálatukat pontosan ez teszi érdekessé. Egyrészt Arisztotelész városállamának hierarchikus felépítése miatt – a szokásokkal és tekintéllyel szembeni tisztelet a platóni hagyományból is táplálkozik. Másrészt Rancière nem keres semmiféle ontológiai megalapozottságot filozófiájához, harmadszor – és talán ez a legfontosabb eltérés kettejük filozófiájában – Rancière anarchistának tartott nézetei miatt. Annyi bizonyos, hogy az utóbbi megkülönböztetés nem is jellemezhetné jobban e két nagyhatású filozófus szembenállását, azonban ez túlzottan egyértelmű és egyben félreérthetővé válhat azok számára, akik nem ismerik behatóbban Rancière munkásságát, miután filozófiájában a megszokott fogalmak a bevett értelmezési hagyománytól eltérően más és más jelentést kaphatnak. Marxista gyökereivel ellentétben az anarchia fogalmát annak eredetéből próbálja kibontani és a gyakorlatba ültetni, ellentétben Bakunyinnal vagy Guy Debord-ral. Ehhez az ókori görög *arkhé* szót rekonstruálja.

---

<sup>268</sup> Lásd *Pol.* 1304b 7–8



Az *arkhé* ógörög kifejezés alapvetően kétféle dolgot jelöl: valaminek a kezdetét és a valaki fölötti uralmat. Az *arkhé* terminusát kétségkívül a politika és a közösségi lét viszonyrendszerében használták régen és használjuk ma is, ami segít rávilágítani arra a tényre, hogy „[...] a hatalom gyakorlása egy olyan, már eleve létező felsőbbrendű aktivitása, amely megelőzi és igazolja azt.”<sup>269</sup> Rancière tehát az *arkhé* (logikájának) mindkét aspektusát elítéli, és ezzel együtt a platóni–arisztotelészi örökség fölött is pálcát tör. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint ahogyan azokról a társadalmi „rögültségekről” beszél, amelyek Platón és Arisztotelész politikájának nélkülözhetetlen elemei.<sup>270</sup> Így ír erről, folytatva az *arkhé* logikájának elemzését: „Ez történik, amikor a hatalom gyakorlását a tudományhoz, a születéshez, a vagyonhoz vagy bármilyen más, az uralkodáshoz kötődő jogcímmel azonosítják, amivel a pozíciók egyenlőtlen elosztását megalapozzák.”<sup>271</sup> Félreértjük Rancière szavait, hogyha ezeket a kijelentéseket az államiság teljes ignorálásaként értelmezzük (ezzel is megkülönböztetve őt más anarchista gondolkodóktól), hiszen egy konstruktív kritikát fogalmaz meg a kirekesztő, az *érzélhetőt* (*le sensible*) a saját kénye-kedve szerint felosztó államrenddel szemben. Szorosabbra próbálja fűzni a szálakat a politika, a demokrácia és az anarchizmus között, mivel véleménye szerint ezeket mindig el akarták választani egymástól – nem veti el az állam és a társadalmi test létezését. Rancière az anarchia fogalmát másképpen közelíti meg, mint ahogyan Marx követői teszik. Az an-*arkhé* a köznapai értelemben vett társadalmi struktúra (test) kritikája. Annak az *arkhénak* a cáfolata, amely működését ennek a világnak köszönheti, viszont számos világot rejt magában, amit csakis e kritika révén tárhatunk fel, ismerhetünk meg.

Rancière a legnagyobb problémának azt tartja, hogy valamilyen igazságot feltételezünk „a hazugságok leple alatt”, ezért is működhet olyan jól az *arkhé* logikájának intézményesített struktúrája. Ez a marxi örökség a mai fogyasztói társadalomban elfedi előlünk, vagy egyenesen összemosza a spektakulum és a valóság közötti határvonalat, és inkább újabb spektakulumot állít fel, ami valóságként funkcionál. Mivel már maga a kritika sem tud szembeszállni ezzel az uralkodó struktúrával, így belesimul abba, és munkálkodása eredményeképpen lökést, új erőt ad neki. Például annak a tudata, hogy ez a rendszer az éhezés és a szegénység valóságát azzá a látszatténnyé alakítja át, ami az emberekkel elhitheti, hogy a mai modern és civilizált világban nem létezik ilyen állapot, ennek tudata már maga a

---

<sup>269</sup> Jacques RANCIÈRE: *Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière = Reading Rancière*, ed. Paul BOWMAN—Richard STAMP, Continuum, London/New York, 2011b, 238.

<sup>270</sup> Platón az *Államban* a különböző társadalmi pozíciók szigorú megjelölésével, Arisztotelész pedig az *ergon-*érvvel magyarázza a „rögültségeket”.

<sup>271</sup> *Uo.*, 238.

spektakuláris „valóság”.<sup>272</sup> Ennélfogva érthetővé válik, hogy Rancière miért beszél olyan ellenállási mozgalmakról – főképpen a hippi mozgalmakról –, amelyek, miután elértek egy bizonyos célt, nem voltak képesek kitörni az *ancien régime* mechanizmusainak vonzásköréből – eredeti céljukkal konfrontálódva –, és emiatt kritikai attitűdjüket veszítvén ki lettek szolgáltatva a szlogenek és a gazdasági érdekek erejének. A mai posztdemokráciákban létrejövő radikális nézetek vagy ellenállási mozgalmak, ahogyan Rancière mondja, a valóság és a látszat megkülönböztethetlensége okán ifjúsági divatjelenséggé, fiatal hóborttá redukálódtak, ami igazából nem tüntetés, hanem egyfajta mechanizmus újratermelése: a látszat ellenére a fogyasztói gondolkodásmód deklarációja.

Rancière az érvek felsorakoztatását és a vitás esetek megoldását nem az előbb említett para-kritikai helyzetekben képzelel el, hanem a tényleges, pusztán gyakorlati *demonstráció* mezéjén, ami új világot nyit meg, melyben az adott érvek elfogadásra kerülnek. Erről így ír a *La mésestente*-ban: „*A jogok demonstrációja vagy annak manifesztációja, hogy mi az igazságos, újraalakítja az érzékelhető felosztásának a terét*”.<sup>273</sup> Azzal, hogy újraalakítja az *aiszthészisz* terének már kiosztott pozícióit, disszenzusos állapotot teremt, ahol az egyet nem értés logikája felülkerekedik az *arkhé* logikáján. Az a szándék, hogy a közösség bizonyos elemei rekonfigurálják az érzékelhető felosztását, Rancière szerint a történelemben többször megjelenik, például a XIX. századi munkássztrájkok idején. A munkások és a munkáltatóik közötti vita, a társadalomnak a tőke alapjaiból kinövő két rétege között fennálló ellentét kiindulópontja – a gazdag és a szegény megkülönböztetése már az antik görögöknél is fennállt – az *érezhető felosztása (la partage du sensible)* okozta meg nem értettség volt. Rancière ezt a meg nem értettséget a munkás és a főnöke közötti szakadék számlájára írja, amely a társadalmi pozíciójuk rögzültségének eredményeképpen jött létre. Azonban a sztrájk által a munkások megérdemelt jogaikért – hangsúlyozottan nem a hétköznapi értelemben vett emberi jogaikért – küzdenek, azért az egyenlőségért, ami beszélő és gondolkodó létezőként megilleti őket. Itt természetesen nem arról van szó, hogy a munkások más nyelvet beszélnek, mint főnökeik, hanem arról, hogy a közösségen belül elfoglalt pozíciójuk miket enged meg és miket nem a számukra; a hatalom megmerevedett struktúrája alapján a főnökök nem is érthetik meg a beosztottjaik panaszait, mivel beosztottjaiknak nincsen hangjuk, amit hallathatnának. A munkás egy időben csakis egy térben mozoghat, a munka terében, mivel „a

---

<sup>272</sup> Mikor a közsféra dolgozói pusztán azért vonulnak az utcára tüntetni, hogy a bérük emelését követeljék. Ezzel sulykolva azt az állami szinten elfogadott hitet, hogy egyes pályákon bizonyos embereket a pénzszerzés motivál, nem a szakma iránti alázat vagy a jobbításra való törekvés. Ilyen a *Tanítanék Mozgalom*, melynek 12 pontja közül az egyik pontosan a bérek egyenlő elosztására tesz javaslatot, nem a bérezések növelését követeli.

<sup>273</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 85.

munka nem vár”. Profán platonizmus. Ebből következik Rancière politikájának lényege, hogy az egyenlőség nem egy elérendő cél, hanem már magának a politikának az alapvetése. Ezért ésszerű és jogos a munkások sztrájkja, mert beszélő létezőkként tudják, hogy ugyanabba a világba tartoznak, így főnökeikkel egyenlőként kezelendők, ám hangjukat nem hallathatják, ezáltal problémáikat sem képesek láthatóvá tenni a közösség számára. A munkásoknak, akik nem számítanak a társadalom szempontjából, tudniuk kell, hogy vajon a főnökeik megértik-e őket, vagy az érveik pusztán zajként, csupán a tömeg morajlásaként érnek fel hozzájuk. A munka beszüntetése egy olyan folyamatot indít el, aminek a lényege az egyet nem értésen alapul, vagyis azon elv ellenében, ahogyan a hatalom logikája a társadalmi konszenzus eredményeként elosztotta a társadalmi pozíciókat és az ehhez köthető kvalitásokat. Rancière a sztrájkot, mint a közösségen belüli láthatóvá és hallhatóvá válás egyetlen demonstratív eszközt ekképp jellemzi: „[...] a munkásoknak érdekükben áll láttatni, hogy azok, akik sztrájkba léptek, valójában értelmes, beszélő létezők, hogy a tettük, ami a munka beszüntetését jelenti, nem csak valamiféle zaj – valamilyen erőszakos reakció egy nehezen megoldható helyzetre –, hanem a logosz kifejeződése [...]”.<sup>274</sup>

Ahogyan politika csakis valamilyen megszakító folyamatok eredményeként jöhet létre, az egyet nem értés logikája disszenzusos helyzetet teremt. Az egyet nem értés a felgyülemlett *sérelmeket* (*le tort*) szembeállítja a fennálló államhatalmi rend intézkedéseivel, ami a sztrájkok esetében is látható. Rancière szerint a munkások számára nem az a legfőbb gond, hogy kevés a fizetésük, hanem az a tény, hogy a főnökeik nem kezelik őket velük egyenlőként, mint beszélő és értelmes létezőket. Rancière elképzelése a politikáról: kollektív folyamat, amely magának az egyenlőségnek a feltételezésével kezdődik. Emiatt az embereknek oly módon kell cselekedniük, hogy az egyenlőséghez való jogukat kiharcolják, ami elhárítja a *konszenzus* lehetőségét, utat nyitva a demokratikus politikának.<sup>275</sup> Ez az egyetértés azonban nem permanensen jelen lévő a társadalmi testen belül, folyamatosan mozgásban van, változásokon megy keresztül. Rancière negatív véleménye a konszenzusról igen egyértelmű, mikor kijelenti, hogy az valamiféle „depolitizációs folyamat”, amely csupán arra törekszik, hogy kiszorítsa a disszenzus valóságát a közösségi térből. A disszenzusnak pontosan az a lényege, hogy ellenáll az érdekek és az értékek osztályozásának, ehelyett a közösségben valóban *adódó* dolgokra reflektál. Ilyen az egyenlőség alapvetősége

---

<sup>274</sup> RANCIÈRE: *La méésentente...*, i. m., 81–82.

<sup>275</sup> Az egyetértés azon fajtája, amely kívül esik az *arkhē* logikáján. Az egyet nem értés így válhat an-archiává.

ember és ember között, ami nem jogaik, hanem intellektusuk hasonlósága által manifesztálódik.<sup>276</sup> Ezek a gondolatok alkotják a demokrácia esszenciáját.

Ranciére filozófiájában az egyet nem értés kieszközölheti az egyenlőséget és egy új világot nyit meg a már létezőn belül. Pontosabban abban különbözik a *konszenzusz*tól, hogy kizárja a hatalom előfeltételezett mechanizmusait a politikai folyamatokból. Arisztotelész – Platónhoz hasonlóan – ezt az előre meghatározott etikai normarendszert teszi politikájának fundamentumává, mikor kijelenti, hogy az állam vezetőinek és törvényhozóinak rendelkezniük kell olyan erényekkel, amelyeket a polgárok vagy a rabszolgák nem birtokolhatnak, mivel ez csakis bizonyos tanultsági szint fölött érhető el – ilyen a *phronészisz* erénye.<sup>277</sup> Ezzel megkülönbözteti azokat, akik a döntéshozatalban részt vesznek, azoktól, akik egyfajta szupplementumként, „rész nélküliként” [*la part des sans part*] jelennek meg a társadalomban. Továbbgondolva, Ranciére különbséget tesz a rész nélküliek meghallhatóságát és láthatóságát előmozdító demokratikus politika és a sérelmeket semmibe vevő *police* között. Nyelvhasználatában és szókészletében a politika elkülönül a *police*-től, és minden más politikafilozófiával átítatott teóriától és gyakorlattól.

### Egyenlőség = egyetértés (Arisztotelész)

Az egyetértés (*homonoia*) Arisztotelész számára nem annyira az egyenlőség megteremtését, mint inkább a *konszenzus* keresésének lehetőségét jelenti. Azokat az érdekeket és törekvéseket próbálja egyesíteni, amelyek az állam felvirágoztatása és stabilitása érdekében elengedhetetlenek. Mint Arisztotelész egész gyakorlati filozófiájában, ebben az esetben is az erény központi szerepet kap, amit az embernek önmagáért kell gyakorolnia, mivel az lényegét tekintve jó. A polisz jóléte és virágzása összeköttetésben áll a benne élő polgárok erényes életvitelével. Nem elég, hogyha az ember csupán leéli az életét, hanem ezt az életet jól kell élnie, és ehhez a célhoz az egyetlen megfelelő eszköz az erényes élet.<sup>278</sup> Ranciére-rel ellentétben Arisztotelész szeme előtt nem az egyenlőség képe lebeg, amikor a különböző társadalmi osztályok helyét kijelöli a városállamban. Szükségszerű, mivel a természet

---

<sup>276</sup> Minden ember meg van áldva a gondolkodás képességével. Ranciére számára az már nem fontos, hogy ki milyen minőségben használja intellektuális képességeit. Az ember születésénél fogva gondolkodó lény, ez teszi egyenlővé minden más emberrel. A tudás és a tudatlanság kérdése Ranciére számára az érzékelhető felosztásának valamilyen sajátos képét mutatja csak.

<sup>277</sup> Lásd. *Pol.* 1277a 19–23. „[...] így tehát a polgár erénye általában nem azonos az emberi erénnyel, hanem csak néhány polgárnál, mert hisz a vezető és a polgáré sem azonos [...]”

<sup>278</sup> Lásd Hannah Arendt írásaiban a *zén* és az *eu zén* megkülönböztetését és a közösségi étellel kapcsolatos összefüggéseit.

törvénye ellen vétene, ha az erényes és a hitvány embert egyenlő szintre emelné. Az már egy másik kérdés, hogy az erényesek és jók közötti barátságban és a politikai barátságban az egyenlőség problémája kiemelt szereppel bír. A fő szempont az állam harmóniájának a biztosítása és a közösségi béke megőrzése. Ennek érdekében Arisztotelésznek mozgósítania kell a polgárság egészének a döntéshozatali és érdekegyeztetési képességét. Az egyetértés a belső egyensúly fenntartása érdekében fontos.<sup>279</sup> Arisztotelész a *homonoíát* ekként jellemzi: „[...] a cselekvésre tartozó dolgokban szoktak egyetérteni, de itt is csak nagy dolgokra, s csak olyan esetekre értjük ezt a kifejezést, amelyekben mindkét fél, illetőleg mindenki elérheti azt, amit akar [...]”.<sup>280</sup> Ahhoz, hogy a poliszban elkerüljék a viszályt (*sztaszisz*) és a széthúzást, a döntéshozatalba be kell vonni a polgárságot, de ez nem jelenti azt, hogy ebbe a halmazba mindenki beletartozik, aki a városállamban él és dolgozik.<sup>281</sup>

A 'polgár' kifejezés kétféleképpen értendő Arisztotelésznél. Az egyik: aki teljes jogú polgár (haplós politikész), a másik, aki csak feltételesen az (ex hüpotheszeosz). Ilyenek például a gyermekek vagy a külhoni kézművesek, akik a későbbiekben akár teljes jogú polgárokká is válhatnak. David Keyt ennél is továbbmegy és a polgárokat öt fő csoportra osztja fel, aminek az első két eleme az „első osztályú polgárok” és a „másodosztályú polgárok” csoportja.<sup>282</sup> Keyt ezzel egy időben nem habozik kijelenteni, hogy Arisztotelész a közösség hasznát az első és a másodosztályú polgárok hasznaként együttesen veszi számításba. Ennek a kijelentésnek a relevanciája abban nyilvánul meg, hogy először is érthetővé teszi a számunkra a jó és az elferdült alkotmányok közötti különbséget – a jó alkotmány, ami a polgárság mindkét rétegének a hasznát nézi, a rossz ezzel szemben csak az első osztályú polgárok érdekeit tartja szem előtt. Másodszor pedig érvekkel támasztja alá azt az elképzelését, mely szerint az erényesebb és a hitványabb polgár egyetértésben, egyszerre buzgólkodhat az állam felvirágoztatásán, vagyis baráti kapcsolatot ápolhat a másikkal, ami előre vetíti a politikai barátság intézményét.<sup>283</sup> Mindent összevetve Arisztotelész poliszon

---

<sup>279</sup> *Pol.* 1279a 17–21

<sup>280</sup> *NE* 1167a 24–30

<sup>281</sup> Arisztotelész különbséget tesz az eltérő osztályok és az azokat alkotó egyének között. A kézművesek és a kereskedők munkáját nem találja oly erényesnek, mint a törvényhozóét vagy a földművesét. Alapjában véve az előbbiek nem járulnak hozzá erényes tettekkel a városállam boldogságához, emiatt megvetendők. Azonban ők is rendelkezhetnek olyan erényekkel, amelyek nélkülözhetetlenek a polisz fennmaradásának a szempontjából. Ilyenek háború esetén a harci erények, amiket akár egy rabszolga is birtokolhat. Az iparos és a kereskedő is rendelkezhet bizonyos harci erényekkel, mivel általában ők alkotják a hopliták zömét (vagyonuk miatt). Bár foglalkozásukat tekintve nemteleneek, mégis részesülhetnek az erényben.

<sup>282</sup> KEYT: *i. m.*, 209.

<sup>283</sup> Arisztotelész azt írja, hogy a másodosztályú polgárok csak feltételesen teljes jogú polgárok (pl.: a gyermekek első osztályú polgárok, de csak miután idősebbek lesznek, válnak teljes jogú polgárrá). Feltételezhetően a másodosztályú polgárok egy nap teljes jogú polgárokká válhatnak. Ők ugyanúgy betölthetnek bizonyos hivatalokat.

belüli hierarchiája három szinten értelmezhető, amelyek szoros összefüggésben vannak egymással. Ez a három szint egy hármass viszonyrendszert jelöl: a törvényhozó és a polgár, a polgár és polgár (első és másodosztályú), valamint a törvényhozó polgár – a szabad ember – és a rabszolga közötti kapcsolat. Szembetűnő Arisztotelész akkurátus eljárás módja a viszonyok elosztását illetően, mivel még a szabad polgárok között is különbséget tesz. Az ilyen megkülönböztetés a *police* sajátossága, amivel Ranciére vitába száll. Nézete szerint az egyet nem értés pontosan ezt a hiátust próbálja felszámolni a biológiai ember és a polgár között, azzal a próbálkozással, hogy feltárja a munka objektív világát – a helyet, ahol a munkavégzés történik, és azok megnevezését, akikért a termelés valóban folyik.<sup>284</sup>

Az egyetértés Arisztotelész etikai és politikai műveiben is kiemelt figyelmet kap közösség-összetartó ereje miatt. Arisztotelész a *Nikomakhoszi Etika* híres soraiban (*NE* 1155a 24–26) az egyetértést tartja az egyik legszükségesebb dolognak, amit a törvényhozónak „meg kell teremtenie”, hogy a viszályt elkerülje. Arisztotelész kétségkívül úgy gondolja, hogy az állami közösség nem kizárólagosan az árucseré és az egyéni anyagi haszon miatt jöhet létre, sokkal inkább a nemes cselekedetek, az erényes és boldog élet megvalósítása érdekében (*Pol.* III. 9). A polgárok közötti egyetértést ezért úgy kell elgondolnunk, mint azt a fajta kapcsolatot, amelyben a két fél nem a hitelező és adós viszonyrendszerében válik értelmezhetővé, hanem – ahogyan Michael Pakaluk írja – az alkotó és a kész termék összefüggésében. Inkább hasonlít a jötevő és a jótéteményt élvező közötti viszonyra, mivel „[...] a hitelező és az adós közötti viszony híján van a baráti vonzalomnak (*philésis*), amit a jötevő érez, és ami alapvető a jötevő és a jótéteményben részesülő kapcsolatában [...]”<sup>285</sup>

Mint azt az előzőekben említettük, az egyetértés biztosítja a jól működő közösségi lét alapjait, ami arra ösztökéli az embereket, hogy effajta közösségekbe tömörüljenek olyan haszon kedvéért, amit egyedül a polisz képes biztosítani. Ellenben nem lényegtelen, hogy milyen fajta haszonnól beszélünk, amiért az emberek ezeket a közösségeket létrehozzák. (Arisztotelész kétféle haszonnól beszél: az egyik a feltétlen haszon (*to haplósosz agathon*), a másik a valaki számára való haszon (*to tódi agathon*).<sup>286</sup> Hogyha pedig ebből a perspektívából szemléljük kutatásunk tárgyát, akkor újfent eljutunk a politikai barátság fogalmához, mivel „az egyetértés az állampolgárra jellemző barátság”, ahogyan azt Arisztotelész az *Eudemoszi etika* 1241a 32 sorában megjegyzi. Az egyetértés a hitvány és a derekas emberek között ugyanúgy létrejöhet, mivel valamilyen vonzalom (szeretet) is szerepet játszik a polgár két

<sup>284</sup> RANCIÈRE: *La mésestente...*, i. m., 81.

<sup>285</sup> PAKALUK: i. m., 184.

<sup>286</sup> Lásd. *EE* 1237a 12

típusa (első és másodosztályú polgárok) között, emellett nem az egyéni haszon keresése a cél, hanem valamilyen nemesebb (feltétlen haszon), amiért nem vagy csak alig vár viszonzást a jótévő fél (nem hitelező és adós közötti viszony).

Az egyetértés jóval többet jelent Arisztotelész számára, mint a vélemények véletlenszerű egybecsengését (*homodoxia*). Az egyetértés olyan megegyezés (*homognómonein*) eredménye, amelyben a felek felismerik, hogy véleményeik megegyeznek, nem esetlegesek és ennek a megegyezésnek a következménye, hogy kialakul közöttük a kommunikáció.<sup>287</sup> Felvetődhet azonban az a kérdés, hogy vajon a polisz stabilitása érdekében a polgárok szükségszerűen csak egymással „köthetnek szerződést”, vagy a lakosság nagyobb hányadát kitevő, bár a szabadságukkal nem rendelkező rabszolgákkal is? A válasz igen nehezen rekonstruálható, mivel Arisztotelész ennél a pontnál homályosan fogalmaz, de annyi bizonyos, hogy a *Nikomakhoszi etikában* egy helyütt utalást tesz a rabszolga és az ura közötti „szerződéses” baráti viszony létrejöttének lehetőségére.<sup>288</sup> Ellentétben Rancièrel, Arisztotelész nem az alapvető egyenlőség eszméjét próbálta hirdetni. Az emberek között létezik az a minimális igazságosság, hogy akceptálják egymás emberi voltát, azt, hogy a másik nem állat. A rabszolga ugyan ember, de nem birtokolja az értelmes beszédet. Ez nem jelenti azt, hogy az állatokkal egy szinten lenne, hiszen megérti feljebbvalója parancsait – az állatok erre nem képesek –, ellenben nincsen beleszólása a városállam életébe. Rancièr ezt az egyik legfőbb vitás pontjának tartja az arisztotelészi politikafilozófiának: ha a rabszolga megérti a feljebbvalók parancsait, akkor miért nem birtokolja az értelmes beszéd képességét?<sup>289</sup>

Az egyetértés mindig az emberek közötti kommunikáció révén jön létre, ami egyben előrevetíti annak ideális jellegét (például a kölcsönös érthetőség előfeltételezését). Ezért evidens, hogyha nem értünk egyet, nem egy közös nyelvet beszélünk, mondaná Arisztotelész. Rancièr ezzel szemben pontosan az ellenkezőjét állítja, amikor az egyetértés bizonyos elemeit véli felfedezni az egyet nem értésben. Azonban ez az egyetértés nem a konszenzusból alakul ki. Az idővel folyamatosan változik, nincsen olyan nyugvópontja, amit konszenzusnak vagy netalán kompromisszumnak neveznénk. Mindkét filozófus erős érveket sorakoztat fel elképzeléseik bizonyítására, nem tűnik könnyű feladatnak kiválasztani e két modell közül, hogy melyik az ésszerűbb és időtállóbb. Sokan támadták és támadják ma is Rancièr-t radikalizmusa miatt, de egyre többen felismerik filozófiájának időszerűségét. Véleményem

---

<sup>287</sup> Vö. PAKALUK: *i. m.*, 181.

<sup>288</sup> NE 1161b 6–7

<sup>289</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, *i. m.*, 38.

szerint ez nem is meglepő, mikor a világban érzékelhető társadalmi–kulturális válság legtöbb tünetével kapcsolatban csak Rancière elméleteinek segítségével tudunk érdemlegesen foglalkozni. Ilyen az újonnan létrejött és folyamatosan átalakuló demokráciáknak a kérdése, vagy az egyenlőség és a bevándorlás témájának mélyebb analízise. Munkám során nem arra törekszem, hogy kimutassam azokat az ellentmondásokat, amelyek a végletekig eltávolítják egymástól ezt a két gondolkodót, hanem arra, hogy talán együtt olvasva és értelmezve őket új gondolatokat honosíthatnánk meg mind a tágabb értelemben vett gyakorlati filozófia, mind a szűkebb értelemben vizsgált politikafilozófia számára.

### **Arisztotelész és Rancière**

Az már kiderült, hogy nem két rivális filozófus elméletét próbáltam egymás mellé állítani és kimutatni, hogy az egyik miben jobb a másiknál. Valójában ez két dolog miatt is lehetetlen. Az egyik, hogy Rancière nem úgy tekint Arisztotelészre, mint egy filozófusra, aki tévedett, ezt a tévedést pedig kötelességének érzi korrigálni. Nem erről van szó. Másodsorban, Rancière Arisztotelész gyakorlati filozófiáját a filozófiatörténet egyik mérföldkövének tartja, mely nélkül maga sem lenne képes elméletének és tételeinek megformálására.

Rancière a *police* kialakulását és annak mai formáját Arisztotelészhez is köti és elismeri, hogy mindannyian *police*-ban élünk, s hogy abból kiszakadni nem lehet. Rancière nem gondolja azt, hogy lenne a *police*-on kívül valamilyen *állapot*, amelyben az emberek egyenlők és szabadok. A *police* valósága létezik, amit formálni lehet, de elhagyni sohasem. A *police* létezése elkerülhetetlen. Rancière számára nem a városállam létrejöttének természet szabta szükségszerűsége a kiinduló ok – ami egyben megszabja azt is, hogyan helyezkedjenek el a társadalomban a különböző osztályok –, hanem az, hogy a mai demokratikus társadalmak nem képzelhetők el a *police* adta intézményi kereteken kívül. Ennélfogva nem fogad el semmilyen ontologikus vagy transzcendens magyarázatot. A *police*-t immanenciájában próbálja elemezni. Nem az arisztotelészi rendszert akarja cáfolni vagy felülírni, hanem bizonyos pontokat emel ki, melyek a ma is ismert politikafilozófiának táptalajt adtak, ami – nézete szerint – lényegében politikától mentes. Rancière jól tudja, hogy Arisztotelész politikafilozófiája nélkül saját elméletét sem tudná kidolgozni és megvédeni.

A fennálló vitás kérdések a tér – a közösségi együttlét színtere – jelentőségére vezethetők vissza. Manapság az emberek egyre nehezebben tudnak fizikálisan találkozni



egymással ebben a közösség alkotta térben. Rancière azt tartja az egyik legijesztőbb jelenségnek, hogy erre az igény is kezd megszűnni. Rancière nem csak a forradalmiság – nem keverendő össze a rasszizmussal, terrorizmussal vagy a vallási fundamentalizmus bármely formájával – igényének visszaszorulása fölött kondítja meg a vészharangot, hanem az ember egyenlőség-képének alapvető sérülése miatt, ami ennek a tendenciának az eredménye. Azt már Platón és Arisztotelész is jól tudták, hogyha a közösségi teret korlátozzák – fizikálisan és absztrakt valójukban egyaránt –, azzal elejét vehetik bármiféle forradalomnak, belső villongásnak. Ennek a térnek a birtoklása és ellenőrzése a hatalom megtartásának elengedhetetlen eszközévé vált, mivel ez nem pusztán a fizikai interakciók, hanem az emberek által birtokolt készségek és kompetenciák találkozásának és szembeállításának helye is egyben. Gondoljunk csak az *éthosz* kifejezésre, melynek első jelentése: lakóhely. Platón és Arisztotelész ezeknek a pozícióknak a felcserélhetetlensége mellett kardoskodnak, különben vétenének a kozmosz mindent átható rendje ellen. A zavart e térben valamilyen félelem szüli, melynek okozója az a felfedezés, hogy a kompetenciák egyenlőek. (Vajon a kozmoszban keletkezett zavar nem tartozik-e elválaszthatatlanul hozzá ehhez a rendhez, vagy mindig valamilyen külső anomáliáról van szó?) Rancière nem hisz abban, hogy az egyenlőtlenséget szükséges először megismernünk ahhoz, hogy beszélni tudjunk magáról a egyenlőségről.

Ezek azok a tények, melyek arra sarkalltak, hogy közelebbről is elkezdjem vizsgálni a két gondolkodó közötti kapcsolatot. Végeredményben arra jutottam, hogy Arisztotelész politikai gondolkodása az egyik legfontosabb viszonyítási pont Rancière számára. Nemcsak azért, mert számos helyen az ő általa kidolgozott tételekkel vitatkozva képes kifejteni saját elméletének az elemeit, hanem mert a modern politikafilozófia képviselői is kifejezetten az arisztotelészi elvek és fogalmak mentén alakítják ki saját nézőpontjukat, emiatt Arisztotelész mindenki számára fontos hivatkozási pontként szolgál. Ilyen szerzők például Hannah Arendt, Leo Strauss, Alisdair McIntyre, Giorgio Agamben vagy John Kekes. Rancière-nél ezért nem is beszélhetünk politikafilozófiáról, a politika filozófiai elveken nyugvó koncepciójáról.

## **Politikai barátság és disszenzus. Rancière-nek mindenben igaza van?**

Kétségtelen, hogy Rancière értelmezése új perspektívákat nyit meg az Arisztotelész-kutatás számára. Az is bizonyos, hogy mindketten máshogyan vélekedtek a politikáról, a demokráciáról és az egyenlőségről. Mégis vannak olyan pontok, amelyekre véleményem szerint Rancière mutat rá szignifikánsan. Ezek után jómagam is kérdéseket tettem fel azzal kapcsolatban, hogy vajon úgy beszél-e ezekről a dolgokról, ahogyan azt mások leírták vagy sem? Hamar rá kellett jönnöm arra, hogy ezeknek a kérdéseknek a megválaszolása nem is olyan egyszerű, mint ahogyan elsőre látszik. Az Arisztotelész-tanokkal kapcsolatban gyakran az a vád hangzik el, hogy azok egy bizonyos időben, egy bizonyos közösségre voltak alkalmazhatóak csupán. Úgy vélem – Rancière-hez hasonlóan –, hogy ennek a kijelentésnek az igazságtartalma csekély. Rancière arra próbálja ráirányítani a figyelmet, hogy a Platón és Arisztotelész által kidolgozott politikafilozófiai és korai társadalomelméleti tételek máig megtalálhatóak a modern társadalmi test szövetében. A police ennek a bizonyítéka, ami lényegében a platóni és az arisztotelészi társadalmi elrendezés/elrendeződés strukturális alapjain nyugszik – az *arkhé* logikája.

Rancière jól érzékeli azt az érdekes problémát, amit az egyéni és az állami életben megjelenő igazságosság jelent Arisztotelész politikájában. Úgy gondolom, hogy itt az egyéni igazságosság és a politikai igazságosság közötti átmenetről beszélünk. Az egyének közötti igazságosságról a *Nikomakhoszi etika* V. könyvében kimerítően beszél Arisztotelész, a *Politikában* is említést tesz róla. Rancière úgy véli, hogy a politikai igazságosságról – az állami életben megjelenő igazságosságról – Arisztotelész csupán a csere kapcsán beszél. A csere és az arányosság magyarázatával Arisztotelész igazából egyetlen dolgot nem említ: a különböző osztályok között hogyan alkalmazható az a fajta igazságosság, amely az egyének között igazolható és bizonyítható. A következő sorok talán a leghívebben tükrözik az Arisztotelész és Rancière közötti szakadékot, amit az utóbbi áthidalhatatlannak tart.

*„[...] a politikai igazságosság nem kizárólagosan annak a rendnek a kötőanyaga, amely az individuumok és a javak összemérhetőségét egyben tartja. Az a rend, amely meghatározza annak a felosztását, hogy mi a közös. Mármost, ebben a rendben – a sokaság rendjében, a szerző – az igazságost a hasznosból nem lehet úgy levezetni, mint ahogyan az egyének között lehetséges. Az egyének számára a hasznos rendjéből az igazságosába történő átmenet könnyen megoldhatónak tűnik. A Nikomakhoszi etika V. könyve kiutat ajánl erre a problémára: az igazságosság abban áll, hogy valaki ne*

*részesedjen többet az előnyös dolgokból, mint amennyi kijár neki, se kevesebbet a hátrányos dolgokból. Feltéve, ha a blaberon a „káros” fogalmára redukálódik, a sümpheron pedig a hasznos dolgokkal feleltethető meg, lehetővé válik megadni a pontos jelentését annak az átmenetnek, ami a hasznos rendjétől az igazságéig tart: az előnyös és a hátrányos dolgok vonatkozásában alkalmazzák az igazságosság erényét, mely a mindenki számára megfelelő, közép szerinti részesedés.”<sup>290</sup>*

Rancière főképpen azt veti Arisztotelész szemére, hogy a két rend között kialakult hasadást nem képes áthidalni. Az egyén rendjéből a sokaság rendjébe történő átmenet úgy megy végbe, hogy az valójában nincsen kellően bizonyítva vagy magyarázva. (Ezt a kritikát máig sokan felhozzák Arisztotelésszel szemben, aki nem volt képes a sokaságot, mint entitást megfelelő módon leírni vagy beilleszteni a városállam rendjébe.) A sokaság rendje Rancière szerint nem is rend, mivel nem a démosz uralkodik. Ezzel az okfejtéssel egyet is lehet érteni egy pontig, azonban a politikai barátság intézménye megváltoztatja az eddigiekben ismert nézőpontot. A politikai barátság nem a Bölcsek Köve, mely által választ adhatunk minden kérdésre a sokaság természetével kapcsolatban. Inkább olyan eszköz, melynek segítségével finomítani tudunk azon a képen, ahogyan maga Rancière is általában látja az ókor egyik legnagyobb filozófusának politikai gondolkodását.

Rancière érintőlegesen említést tesz a politikai barátságról, mikor a *politeiával* kapcsolatban a törvény uralmáról beszél.<sup>291</sup> A politikai barátság a *politeiában* kialakuló baráti kapcsolatokon és a törvényen alapul – a javak arányos elosztásának a szabályozása. Abban igaza van Rancière-nek, hogy a törvények a sokaság terében jelölik ki a különböző osztályok helyét a városállamon belül, de a dolgok állása nem ennyire fekete-fehér. Arisztotelész tagadhatatlanul az erényes kevesek kezében tudja jó helyen a hatalmat, mégis végbemenniük mozgások a városállam közösségi szerkezetén belül. Ilyen például az úr és a szolga szerződéses viszonya, a derekas és a hitvány közötti barátság, vagy a démosz uralkodáshoz való jogának méltányos megítélése. Arisztotelész az egyenlőség letéteményeseként tekint a politikai barátságra, elsősorban a viszálykodás megakadályozásának eszközét látja benne. Tudja, hogy a városállam csak jó és igazságos törvényekkel képes fennmaradni. Mindezen

---

<sup>290</sup> RANCIÈRE: *La mésentente...*, i. m., 23. Rancière az általam kiemelt sorokban tapint rá igen éleslátóan arra a problémára, amit Arisztotelész véleményem szerint a politikai barátsággal szeretne megoldani: a sokaság közötti barátság, ami egyben az igazságosság és a haszon kettősének játéka, nem feleltethető meg teljesen az erényesek és jók közötti kialakuló barátsággal. Rancière annak az észrevételének ad hangot, hogy az igazságosság nagyobb tömegekre történő kiterjesztése – az igazságosság politikaiává válása – problematikusává válik Arisztotelésznél, mert a sokaság viselkedése nem írható le azon tételek mentén, amelyek az egyénekre érvényesek.

<sup>291</sup> *Uo.*, 110.

felül mértéktartóan jár el, amikor kijelenti, hogy „[...] minden ami az egyenlőséggel ellenkezik, az egyúttal a törvénnyel is ellenkezik, ami azonban a törvénnyel ellenkezik, az nem mind ellenkezik az egyenlőséggel [...]”<sup>292</sup>. Vagyis Arisztotelész inkább az egyenlőség felé billenti a mérleg serpenyőjét, mint a törvények felé. Ez az érvmenet az úr és a szolga viszonyában is megmutatkozik, mikor arra céloz, hogy a két ember között létezik valamilyen alapvető (emberi) baráti viszony. Ez nem jelenti automatikusan az úrnak a szolgájával való egyenlőségét, mégis valaminek a kezdete. Ranciére ezt a fajta egyenlőséget konstituált egyenlőségnek könyveli el, ami nem bárki egyenlősége mindenkivel. Arisztotelész az egyenlőség effajta *utólagos* bevezetésével kétségtelenül azt akarja elkerülni, amit Ranciére annak már *előzetes* meglétével feltételez: a *disszenzust*. Arisztotelész városállamába természetsszerűleg bele van kódolva a harmónia, a stabilitás szükségessége, amit minden áron el kell érni és fenn kell tartani. Ranciére a disszenzus életre hívása alatt nem az államiság materiális és immateriális intézményeinek lerombolását érti, hanem az érzékelhető felosztásának hibáit akarja feltárni, azt, hogy az egyenlőség bárki egyenlősége mindenkivel, nem bizonyos osztályok vagy egyének kiváltsága. Az egyenlőség Ranciére olvasatában nem egy elérendő cél. Az ember nem azért vonul ki az utcára, hogy megszerezze az egyenlőséget, hanem hogy igazolja azt. Az egyenlőség magában a kivonulás aktusában mutatkozik meg, amikor az emberek sérelmeiknek hangot adnak. Ranciére az Arisztotelész által fogatosított objektív igazságosságot az egyenlőség látszatának a fenntartásaként írja le, ami a foglalkozásokat és a társadalmon belüli pozíciókat hivatott felosztani. Ez megjelenik a művészetekben is, amely a helyes cselekvés – a pozíciók és az elfoglaltságok láthatóvá válásának – *reprezentációja* mentén a közösség jó elrendezését tárja a befogadó elé.<sup>293</sup>

A politikai barátság mindenképpen új megvilágításba helyezi a poliszban lakó emberek közötti kapcsolatot. Arisztotelész a *logosz* birtoklása mentén osztja fel a közösséget, mégis szükséges hagynia valamilyen kikaput a városállam fennmaradása érdekében. Jól tudjuk, hogy a rabszolgáknak nem juttatott olyan jogokat, amelyek őket valamilyen szempontból a politikai döntéshozatalhoz közel helyeznék. Azzal is tisztában kell lenni azonban, hogy a korabeli Athénban a rabszolga helyzete nem volt annyira kilátástalan, mint később a Római Birodalomban. A rabszolga munkájával megválthatta szabadságát és szabad emberré válhatott, sőt, saját vállalkozást is alapíthatott.<sup>294</sup> Ezek az okok is vezérelhették Arisztotelészt, amikor a szolga és a gazdája között valamilyen baráti viszonyt feltételezett,

<sup>292</sup> NE 1130b 12–13

<sup>293</sup> RANCIÈRE: *Esz­tétika és politika, i. m.*, 18.

<sup>294</sup> NÉMETH György—HEGYI W. György (szerk.): *Görög–római történelem*. Osiris Kiadó, Budapest, 2011, 245. Lásd még PSEUDO-XENOPHÓN: *Az athéni állam*. I 10–11.

emberi – talán, ami még ennél is fontosabb – gondolkodó voltuk miatt. Ezeknek az elemeknek a kordában tartása létfontosságú a városállam életének a szempontjából.

A sokaság kérdése, hogyha lehet így mondani, még biztosabb talajon áll, mint a rabszolgáké. Rancière szerint nem lehet egy kalap alá venni őket az erényes kevesekkel, de a törvények szabályozta kereteken belül hatalomra kerülhetnek. Meg kell jegyezni, hogy Arisztotelész a demokrácia legjobb formájában nem a szabadságot jelöli meg alapelveként, hanem az egyenlőséget. Ez véleményem szerint jelentős felismerés, mivel a démosz eddigi egyetlen tulajdona: a szabadsága. Platóntól eltérően nem kizárólag kritizálni akarja a demokráciát, hanem annak előnyeit is be akarja mutatni. Abban a demokráciában, ahol a törvény az úr, nem bukkanhatnak fel *demagógok*. A városállam számára való jó az igazságosság, a politikai létnek megfelelő igazságosság – „*az állami életben megnyilvánuló igazságosság*”.

## Negyedik rész

### Ten Theses on Politics (*Rancière tíz tézise a politikáról*)\*

*1. tézis: A politika nem a hatalom gyakorlása. A politikát azon sajátos megnevezéseiből kellene meghatározni, mint a cselekvés egy specifikus módját, melyet valamilyen egyedi szubjektum iktat törvénybe, aminek megvan a saját, rá jellemző racionalitása. A politika tárgyát ez a viszony teszi érthetővé a számunkra, nem pedig fordítva.*<sup>1</sup>

A politika a kezdetektől fogva mellőzött szerephez jutott, mikor azt a hatalom gyakorlásával és a megszerzéséért folytatott küzdelemmel azonosították. Az olyan típusú gondolkodás is mellőzi a politikát, mely a hatalom valamilyen elméletét vagy legitimációs alapjainak vizsgálatát látja abban. Hogyha a politikának van valamilyen sajátos vonása, mely eltérővé teszi az emberek csoportba verődésének egy tágan értelmezett módjától vagy a hatalom legitimációs formájától, akkor az az, hogy képes elgondolni egy vele sajátos viszonyban álló, megkülönböztetett szubjektumot.<sup>2</sup> Ez pontosan megfeleltethető azzal, amiről Arisztotelész a *Politika* I. könyvében beszél, mikor megkülönbözteti a politikai uralmat – mint az egyenlők uralmát – annak minden más fajtájától; a III. könyvben a polgárt így definiálja: „[...] az, akinek a vezetés és az engedelmesség egyaránt kijut”. Minden, ami politika – minden, amit a politikáról tudunk –, benne foglaltatik ebben a viszonyban, a „részességben” (*avoir-part*), amit tüzetesen meg kell vizsgálni jelentése és lehetőség-feltételei felől.

Annak a vizsgálatát, hogy mi a „megfelelő” a politika számára, körültekintően el kell különítenünk azoktól az elterjedt és széles körben ismert javaslatoktól, amelyek a politika visszatérésére hivatkoznak. Az 1990-es évektől egyre erősödő állami konszenzus kontextusa magával hozta az olyan kijelentések áradatát, amely a társadalmi (*social*) élet illúziójának a végét és a politika „tisza” formájához való visszatérést hirdetik. Ezek a kijelentések ugyancsak merítenek a fent említett arisztotelészi szövegekből, Leo Strauss és Hannah Arendt olvasatában. Interpretációikban a „megfelelő” politikai rendet javarészt az *eu zennel* azonosítják (a jó élet céljával élni), ellentétben a *zennel* (az egyszerű létként felfogott élet

rendjével). Ennek eredményeképpen a politikai és a privát szféra közötti határvonal a politikai és társadalmi lét közti mezsgyévé alakul át. A közös jó meghatározta városállam eszménye szembekerül a tömegek és szükségletek feletti uralomnak a modern demokráciában testet öltő, szomorú valóságával. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy a tiszta politika dicsőítése lemond a politikai jóval kapcsolatban álló erényről, átengedve azt a szakértőkkel körülbástyázott kormányzati oligarcháknak. Vagyis a politikai feltételezett megtisztítása – mentesen az egyén szociális szükségleteitől – egyenesen az államivá (*l'étatique*) silányulás tiszta és egyszerű folyamatával feleltethető meg.

Az olyan bohóságok háttérében, amelyek manapság a politikához vagy a politikafilozófiához való „visszatérést” hirdetik, alapvetően valamilyen ördögi kör rejtezik, ami a politikafilozófiára jellemző. Ez az ördögi kör azon egyedi módon jön létre, ahogyan a politikai viszonyt és a politikai szubjektum közötti kapcsolatot határozta meg. Feltételezve azt, hogy a politikai létezőnek van egy specifikusan rá jellemző formája, ami képessé tesz minket arra, hogy a létező sajátosan elrendezett tulajdonságai alapján következtetni tudjunk magára a politikai viszonyra; és hogy ezt a viszonyt valamilyen egyedi jót vagy univerzalitást birtokló létező szempontjából tudjuk magyarázni – ellentétben az igények és érdekek egyéni, privát világával. A politika – dióhéjban összefoglalva – egy olyan életmód betetőződése, amely csak olyan emberek számára adatik meg, akik eleve erre az életre vannak rendelve.<sup>3</sup> A felosztás, ami valójában a politika tárgyát alakítja, ennél fogva a politika alapjának tekinthető. Tehát a sajátos életmódként felfogott politikából már a kezdetektől mellőzve lett egyedisége. A politikát nem lehet akármilyen előzetesen létező szubjektum alapján meghatározni. Azt a politikára jellemző különbséget, amely képessé teszi arra, hogy önnön szubjektumát elgondolja, viszonyának formájában kell keresni.<sup>4</sup> A polgár fent említett, arisztotelészi definíciójában a szubjektum (*polités*) neve abból a meghatározásból eredeztethető, mely szerint részesül (*metexis*) mind a cselekvés (*arkhein*) valamilyen formájában, mind e cselekvés elszenvedésében (*arkhestai*). Ha van valami, ami a politikára „jellemző”, az abban a nem szubjektumok közötti viszonyban érhető tetten, amely két, egymásnak ellentmondó kifejezést hoz egymással kapcsolatba, és ezáltal határozza meg a szubjektumot. A politika eltünteti azt a pillanatot, amikor ezt a szubjektumot és az ahhoz kapcsolódó viszonyt összekötő csomó kibomlik.<sup>5</sup> Ez előfordul minden spekulatív és empirista fikcióban, amelyek a politikai viszony eredetét szubjektumaik tulajdonságaiban és a közösségbe való tömörülésük körülményeiben keresik. A tradicionális kérdés, mely úgy hangzik, hogy „Mi célból tömörülnek az emberek politikai közösségekbe?”, egyben a választ

is megadja tárgyának eltűnésében, amely magyarázza és életre hívja azt – a politikai szerepvállalás formája, amely elenyészik a szociabilitás elemi részecskéinek játékában.

*2. tézis: A politika sajátossága egy bizonyos szubjektum létezése, aki a szembenállásban való részvétele alapján határozható meg. A politika a cselekvés valamilyen paradox formája.*

A formulák, melyek a politikát az egyenlők uralkodásaként értelmezik, a polgárt pedig úgy, mint akinek *kijut* mind az uralkodásból, mind az engedelmességéből, artikulálják azt a paradoxont, mely a fogalomalkotás szigorúságát követeli meg. Ha meg akarjuk érteni az arisztotelészi fogalomalkotás mibenlétét, mellőznünk kell a parlamentáris rendszerek *doxájának* elcsépelet megnyilvánulásait, melyek a jogok és kötelességek kölcsönösségére hívják fel a figyelmet. Arisztotelész olyan létezőt ír le, amely a cselekvésnek egyszerre az ágense és a tárgya is, melyen a cselekvést gyakorolják. Ez szembe megy a cselekvés bevett logikájával, mely szerint létezik egy ágens, aki fel van ruházva azzal a speciális képességgel, hogy valamilyen hatást váltson ki egy objektumból, amit viszont azon adottsága jellemez, hogy kizárólag ezt az egy hatást képes befogadni. Ez a probléma nem oldható meg azzal a klasszikus felosztással, amely a cselekvés két módját megkülönbözteti egymástól: az alkotás vezérelte *poiesis*, mely formát ad az anyagnak, és a *praxis*, ami kivonja ebből a viszonyból a politikai cselekvés iránt elkötelezett emberek köztes létét (*l'inter-étre*). Tudvalevő, hogy ez a szembenállás – a *zen* és az *eu zen* különbözőségére támaszkodva – megerősíti a politika tisztaságának koncepcióját. Például Hannah Arendt munkájában a *praxis* rendje azoknak az egyenlőknek a rendje, akik az *arkhein* hatalmát birtokolják, azaz az újrakezdés hatalmát: általános értelemben cselekedni annyit jelent, mint kezdeményezni, elkezdni (a görög *arkhein* kifejezés 'elkezdni'; 'vezetni'; s végül 'uralkodni', jelentésekkel bír). Ezt a gondolatmenetet az *arkhein* és a „szabadság princípiumának” összekapcsolásával zárja le. Így midőn a cselekvés egyedüli helyes módját és világát sikerül meghatározni, a dolgok nagyvonalú leegyszerűsítése képessé tesz egyeseket arra, hogy egyenlőségjelet tegyenek a „kezdet”, az „uralkodás”, a „szabad élet” és a polisban élt élet közé (ahogyan Arendt sem tesz különbséget a szabadság (szabad lét) és a polisban élt élet között). Az egyenlőségtevés e megfelelője megtalálható abban a mozgásban, mely életre hívja a polgárok közötti egyenlőséget a homéroszi hősi közösségben. Annyiban egyenlők, amennyiben részesülnek az *arkhé* hatalmából.



Az első ember, aki ennek a homéroszi idillnek az ellenkezőjét bizonyítja, az maga Homérosz. Odüsszeusznak a „böbeszédű” Therszitész – az egyetlen, aki ügyes szónok hírében áll, mégis semmilyen jogcíme arra, hogy beszéljen – ellen intézett szavai emlékeztetnek minket arra, hogy a görög seregek csakis egy vezére van: Agamemnón. Emlékeztünkbe idézve ezzel az *arkhein* jelentését: „az élen járni”. És ha valaki az élen jár, a többieknek mögötte kell haladniuk, követve őt. A vonal, ami az *arkhein* hatalma (azaz az uralkodáshoz való hatalom) és a szabadság, valamint a *polisz* között húzódik, nem egyenes, hanem töredezett. Ennek igazolására csupán pillantást kell vetnünk arra a módra, ahogyan Arisztotelész a *polisz* három uralkodó osztályát leírja: erénnyel az arisztokraták (*aristoi*) rendelkeznek, gazdagsággal az oligarchák (*oligoi*) és szabadsággal a démosz (*demos*). Ebben a felosztásban a *demos* „szabadsága” a rend paradox részeként jelenik meg, miként a homéroszi hős félreérthetetlen módon tárja eléink Therszitész egyedüli tennivalóját: a hallgatást és az engedelmisséget.

Röviden, a *praxis* és a *poiesis* között feszülő ellentét semmilyen esetben sem tesz képessé minket arra, hogy megoldást találjunk a *polités* paradox definíciójára. Amíg a konvencionális logika által rögzített arkhé minden mással van elfoglalva, a cselekvés egyedi diszpozíciójának léte az, amely hatást gyakorol erre a diszpozícióra. Az *arkhé* logikája megköveteli, hogy egy bizonyos felsőbbrendű egy hasonlóan meghatározott alsóbbrendű fölött gyakorolja felsőbbtségét. Ahhoz, hogy a politikai szubjektum és a politika napvilágra kerüljön, szükség van rá, hogy szakítsunk ezzel a logikával.

*3. tézis: A politika az arkhéval való szakítás egyedi esete. Nem egyszerűen csak a pozíciók „normál” felosztásával való szakítást feltételezi, ami kijelöli, hogy ki az, aki a hatalmat gyakorolja, és ki az, aki engedelmeskedik neki, hanem megköveteli a szakítást azzal az elgondolással, hogy léteznek olyan diszpozíciók, melyek sajátosan kapcsolódnak ezekhez a pozíciókhoz.<sup>6</sup>*

Platón a *Törvények* III. könyvében (690e) belekezd azon jogcímek (*axiomata*) felsorolásába, melyek az uralkodáshoz, és ezzel összefüggésben azokéba, melyek az engedelmeskedéshez szükségesek. A hét elem közül, amiket felsorol, négy a tekintély tradicionális jogcímei közé tartozik, és egy konkrét, természetes különbözősége alapján, nevezetesen a születésén. Azok, akik képesek uralkodni, „előbb vagy másképpen” születtek. Ez a jogalapja annak, hogy a szülők hatalmat gyakorolnak a gyermekek felett, az öregek a

fiatalok felett, az urak a szolgák felett, a nemesek a hitványak felett. Az ötödik képesség úgy kerül bemutatásra, mint a legfontosabb alapelv, mely átjárja az összes többi természetes különbséget: a magasabb rendű képességgel megáldott emberek hatalma, az erős hatalma a gyengébb felett – hatalom, aminek a Gorgiászban hosszasan taglalt szerencsétlen tulajdonsága, hogy szigorúan indeterminált. Platón szemében az egyetlen valamit is érő képesség a sorban a hatodik: a tudással rendelkezők hatalma a tudatlanok felett. Tehát négy olyan tradicionális jogcím létezik, melyek mindegyike alá van rendelve egy teoretikus kettősségnek (*pairs*): a természetből adódó felsőbbrendűségnek és a tudomány uralmának. A felsorolásnak itt véget kellene érnie. Mindazonáltal Platón megnevez egy hetedik lehetséges képességet, melynek birtokában képes lesz valaki az *arkhé* gyakorlására. Ezt „isteni kegynek”, másképpen „sorshúzásnak” nevezi. Platón nem fejt ki, mit ért ez alatt, de az világos, hogy ez az – ironikusan szólva „isteni” – kegy ugyancsak arra a közösségi berendezkedési módra utal, amit csakis Isten menthet meg: a demokráciára. A demokrácia jellemzője a sorshúzás és az uralkodáshoz való jogcím teljes hiánya. Ez a kivételes állapot, melyben a szembeállítás nem működik, és amelyből hiányzik a feladatok és szerepek felosztásának bármilyen alapelve. Az, „akinek a vezetés és az engedelmesség egyaránt kijut”<sup>7</sup>, teljesen mást jelent, mint a reciprocitás gyakorlata. Ellenkezőleg, e viszony kivételessége a reciprocitás hiányában ölt testet. A reciprocitás távolléte a jogcím azon paradox jellegéből fakad, hogy az már eleve hiányzik. A demokrácia egyedi helyzet, amelyben a jogcím hiánya az, ami feljogosít valakit arra, hogy az *arkhét* gyakorolja. Ez a kezdet nélküli kezdet, az uralom olyan formája, mely nem oszt parancsokat. Az ilyen logikában az *arkhé* specifikus karaktere megsemmisül: az a tény, hogy megkettőzi és mindig megelőlegezi magát az önmaga alkotta diszpozíciók és gyakorlatok alkotta körben.<sup>8</sup> Ám ez a kivételes helyzet azzal a körülménnyel azonosítható, amely általánosságban lehetővé teszi a politika sajátos létezését.

*4. tézis: A demokrácia nem valamilyen politikai rendszer. Ahogyan az arkhé logikájában keletkezett törés – az uralkodás megelőlegezett jellegével történő szakítás – a politikának a valódi rendszere, úgy az egy meghatározott viszonynak a formája, amely valamilyen sajátos szubjektumot határoz meg.*<sup>9</sup>

Ami a *metexist* alkalmassá teszi a politika számára, az a szakítás minden olyan logikával, amely az *arkhé* gyakorlásával osztja fel a részeket. A demokrácia alapját képező emberi „szabadság” valódi jelentését az uralom alaptételével való szakításban nyeri el, azaz

az uralkodás és az engedelmesség képessége közötti bármilyen összefüggés megszüntetésében.<sup>10</sup> A polgár, „akinek a vezetés és az engedelmesség egyaránt kijut”, egyedül a *demos* talaján gondolható el annak, aki szakít a megegyezés minden olyan formájával, amely a képességeket bizonyos pozícióhoz kapcsolja.

Tehát a demokrácia nem valamilyen politikai rendszer, abban az értelemben, hogy megtestesíti a lehetséges alkotmányok egyikét, mely meghatározza azt a módot, ahogyan az emberek egy közös autoritás uralma alatt összegyűlnek. A demokrácia a politika és a politikai szubjektum között lévő viszonynak az életbe lépése. A „demokrácia” kifejezést köztudottan ellenségei találták ki, azok, akiknek megvolt minden jogcímük az uralkodáshoz – rang, származás, gazdagság, erény és tudás. A demokrácia szó kigúnyolásával ellenfelei a dolgok rendjének példa nélkül álló megfordítását hajtották végre: a „*demos* hatalma” arra a tényre utalt, hogy azoknak, akik az uralkodást gyakorolják, egyetlen közös vonásuk van: az uralkodáshoz való jogcím hiánya. Mielőtt egy közösség elnevezésévé válik, *demos* alatt a benne élő embereknek csupán egy részét értik: a szegényeket! De hogy pontosan fogalmazzunk, a „szegény” kifejezés nem a lakosság gazdaságilag hátrányos helyzetű tagjait jelöli, hanem egyszerűen azokat az embereket, akik nem számítanak, akiknek semmilyen jogcímük sincs az *arkhé* hatalmának gyakorlásához, ahogyan ahhoz sincs, hogy számításba vegyék őket.

Ez megegyezik azzal, amit Homérosz mond az *Íliász*ban a már említett Therszitéusz-epizódban. Amennyiben kitarthatnak emellett, hogy nyíltan beszélnek, Odüsszeusz mindenkire, aki a *demos*hoz tartozik – a megkülönböztethetetlen sokasághoz, akiket nem vesznek számításba (*anarithmoi*) –, lesújt jogarával a hátára. Ez nem következtetés, hanem ténymegállapítás. A *demos*hoz tartozni annyi, mint számításon kívül esni, ahol a beszéd már nem hallatszik. Ennek az ábrázolásával találkozunk az *Íliász* nevezetes XII. énekében. A tárgyalt jelenetben Pülüdamász panasszal él Hektórral szemben, hogy figyelmen kívül hagyta a véleményét. Számodra, mondja Pülüdamász, „hogya valaki a néphez tartozik, annak nincsen joga beszélni.” Csakhogy Pülüdamász nem egy acsarkodó cselszövő, mint Therszitéusz, hanem Hektór testvére. A ’*demos*’ kifejezés nem jelöl társadalmilag alsóbbrendű kategóriát. Az, aki a *demos*hoz tartozik és szólásra emelkedik, mikor nem kérdezte senki, olyan dologba üti az orrát, amihez nincsen semmi köze.

*5. tézis: A demokrácia szubjektumát alkotó emberekre – a politika alapvető szubjektumaira – nem úgy tekintünk, mint a közösség tagjainak összességére, de nem is úgy, mint a munkások osztályára. Ez a kiegészítő része a népesség számításba vett, fennmaradó hányadának, lehetővé téve a „számításba nem vett” emberek azonosítását a közösség egészével.<sup>11</sup>*

A nép (demos) egyedül az *arkhé* logikájával való szakításként létezik, ami egyben a kezdettel/parancsolással történő szakítás is. Nem azonosítható azoknak a csoportjával, akik a hasonló kezdet vagy születés alapján ismerik el egymást, sem a népesség egy bizonyos részével vagy részeinek összességével. A nép az a szupplementum, amely a népességet elválasztja saját magától azáltal, hogy felfüggeszti a törvényes uralom logikáját. Ezt a szétválást jól illusztrálja az a döntőnek bizonyuló reform, amely az athéni demokrácia megszületését eredményezte, név szerint Kleiszthenésznek az elgondolása, hogy újrarajzolja a városállam (*demes*) felosztását.<sup>12</sup> Azzal, hogy Kleiszthenész három különböző terület – egy városi, egy tengerparti és egy szárazföldi rész – összekapcsolásával alkotja meg a phüléket, szakít azzal az ősi alapelvvél, amely a lakosságot a helyi arisztokrácia vezetésének rendeli alá. Azoknak az előkelőknek, kiknek mondabeli, születésük jogán szerzett hatalmuk valódi mibenléte a földdel rendelkezők gazdasági hatalma. Összegezve: a népben, mint olyanban megvan a ravaszság, hogy megkerülje azt a logikát, mely a születés elvétől egyenesen halad a gazdaság elvéig. Absztrakt szupplementum, mely kapcsolatban áll a népesség részeinek bármilyen be(le)számolásával, a képességekkel, amelyekkel részt vesznek a közösség életében, a közös részesedéssel, amely e képességek folytán megilletik őket. A nép valamilyen szupplementum, amely része azoknak, akiket nem vesznek számításba, vagy akiknek nincsen részük a fennálló renden belül – tehát ahogyan az utóbbi esetben is láthattuk, a beszélő létezők egyenlősége nélkül az egyenlőtlenség elképzelhetetlen. E kifejezéseket nem populistá, hanem strukturális jelentésükben kell értelmeznünk. Ne a népesség valamilyen dolgozó vagy szenvedő részeként tekintünk rájuk, akik a politika terepén próbálnak kibontakozni, és akik magukat a közösséggel azonosítják. A közösség „egésze”, amit a demokrácia kifejezéssel illetnek, egy üres, mellékes rész, ami elválasztja a közösséget a társadalmi test részeinek az egészétől. Ez a kezdeti felosztás a politikát úgy találja, mint valamilyen kiegészítő szubjektumok cselekedeteit, akik a társadalom számításba vett részeivel összefüggésben feleslegként jelennek meg.

A politika kérdésének veleje ennek az ürnek és feleslegnek a meghatározásában rejlik. A kritikák, remélve, hogy diszkreditálják a demokráciát, a politikai népet alkotó „semmit”

állandóan a pénzsóvár tömegek és a tudatlan köznép terhelt fogalmaira vezetik vissza. Claude Lefort demokrácia-értelmezésében formailag tárgyalja a demokratikus őr fogalmát, ám ez az interpretáció kétirányú lehet. Az első szerint az üres tér valamifajta an-archia, a legitim hatalom hiánya és a politika valódi terének a megalkotója.<sup>13</sup> A másik azt vallja, hogy a király kettős, emberi és isteni megtestesülésének a „szétválasztásán” keresztül jelenik meg az üres tér. Egyetértve az előző nézettel, a demokrácia királygyilkossággal kezdődik, mikor a szimbolikus kettősség összeomlik, hogy létrehozzon egy testetlen szociális megjelenést. Ez az elemi kapcsolat magában hordozza a kísértést a nép dicső testének képzeletbeli újraalkotására, ami megőröklí a király halhatatlan testét és a totalitarianizmus bármely formájának alapelveit. Ezzel az értelmezéssel szemben úgy érvelhetnénk, hogy a nép kettős teste nem a szuverén test feláldozásának modern időkben végbemenő következménye, hanem a politika lényeges velejárója. Ez a kettősség pedig nem más, mint az a szupplementum, mely által a politika minden társadalmi be(le)számolás kiegészítéseként áll fenn, az uralom bármely lehetséges logikájának a kizárásával.

A hetedik képesség (jogcím) az „isteni kegy”, mondja Platón. Az én megállapításom az, hogy a kegy, mely „istentől származik” – azoknak a jogcíme, akiknek semmilyen jogcímük sincs –, minden, aminek a politikában a teológiához köze van. Napjainkban a teológiai-politikai fókuszba állítása feloldja a politika kérdését a hatalom és az azt megalapozó eredeti helyzet problémájában. Arra szolgál, hogy megkettőzze a szerződés liberális fikcióját valamilyen eredeti áldozat felmutatásával. Ámde a politikát megalapozó *arkhé* felosztása, s maga a demokrácia nem ilyen áldozat. Minden egyes áldozati test semlegesítése. E semlegesítésnek a mitológiában megjelenő leírása az *Oidipusz Kolónoszban* című dráma végén olvasható: az áldozati test eltűnésének az ára – nem keresik meg Oidipusz testét –, hogy az athéni demokrácia hasznot húz Oidipusz temetéséből. A test kiásása nem pusztán a demokrácia összekapcsolása a bűn szcenáriumával vagy az eredendő átokkal. Inkább abban áll, hogy a politika logikáját a hatalom eredeti színterének a kérdésére redukálják, vagyis a politikának az állami funkciókra történő leegyszerűsítésével. Az üres résznek a pszichózissal kapcsolatos értelmezése, a szimbolikus eredendő katasztrófájának dramaturgiája, amely a politika kivételességét a demokrácia áldozatiságának tünetegyüttesévé alakítja át: a politikára jellemző vitakészséget alárendeli az eredeti bűn és gyilkosság bármely változatának.<sup>14</sup>

*6. tézis: Ha a politika nem más, mint a társadalom részeire és részesüléseire vonatkozó elenyésző különbség körvonalazása, akkor ebből következik, hogy a létezése nem szükségszerű, hanem valamilyen véletlenül felbukkanó esemény az uralom formáinak történetében. Ebből pedig az következik, hogy a politikáról szóló vita lefolytatásához elengedhetetlenül szükséges magának a politikának a létezése.*

A politika semmi esetre sem mondható olyan realitásnak, amit le lehetne vezetni azokból az emberek vezette szükségletekből, melyek közösségekbe rendezik őket.<sup>15</sup> A politika kívül esik e rendezési elv szabályai alól. Az emberi közösségek számára a dolgok „normális” rendje, hogy azoknak az uralma alatt élnek, akik rendelkeznek az uralkodáshoz való jogcímmel, ezek a jogcímek pedig tényleges uralmuk révén válnak kézzelfoghatóvá. A különböző kormányzati jogcímek végül két fő titulusra vezethetők vissza. Az első visszahelyezi a társadalmat a származás rendjébe, az ember és az Isten közötti kapcsolat területére. Ez a születés hatalma. A második a társadalmat cselekedetei vitális alapelveibe vezeti vissza, ami a gazdagság hatalma. A társadalom „normális” evolúciója a progresszió oly formája, mely a születés általi kormányzattól eljut a vagyon vezető szerepéig. A politika a dolgok normál rendjétől való eltérés. Ez a politikai szubjektumok természetében megjelenő anomália nem társadalmi csoportok képében jelenik meg, hanem a be(le)számolás révén, mely azokkal számol, akikkel eddig nem számoltak.

A politika nem annyiban létezik, amennyiben a népet valamilyen fajjal vagy a lakosság egészével azonosítják, sem a szegényt és nincstelent a társadalom különösen hátrányos helyzetű részével, vagy a proletariátust a gyári munkások tömegével.<sup>16</sup> Hanem annyiban, amennyiben az utóbbiakat olyan szubjektumokkal kapcsolják össze, amelyek bevezetik azoknak a sajátos alakzatát, akikkel eddig nem számoltak – a társadalom minden, számításba vett részének a szupplementumaként –, vagy akiknek nincsen részük a fennálló rendben. A politika valódi tétje e rész meglétében rejlik. A politikai konfliktus nem a csoportok érdekellentétében lakozik, hanem különböző logikák közötti ellentét, ami a közösség részeit és osztályait eltérő módon veszi számításba. A „gazdag” és a „szegény” közti küzdelem az egyik lehetséges módja annak, hogy ezeket a kifejezéseket kettéosszák, létrehozva olyan kategóriákat, amelyek a közösség másfajta be(le)számolását vezetik be. A közösség részeinek számításba vétele kétfajta módon történhet. Az első csak a ténylegesen létező részekkel számol – valódi csoportok, melyeket a származás és azok a különböző funkciók, helyek és érdekek határoznak meg, amelyek úgy építik fel a társadalom testét, hogy

az mindenféle szupplementumnak ellenálljon. „Ezenfelül” a második a rész nélküliekkel számol. Az elsőt *police*-nak, a másodikat *politikának* nevezem.

*7. tézis: A politika határozottan ellentétben áll a police-szal. A police az érzékelhető felosztása (partage du sensible), aminek alapelve az üres tér és a szupplementum hiánya.*<sup>17</sup>

A *police* nem a szociális működésbe lépése, hanem a társadalmi szimbolikus megalkotásának a módja. A *police* lényegét nem az elnyomásban, de nem is az élet feletti ellenőrzésben találja meg, hanem az érzékelhető meghatározott módon történő felosztásában. Az „érezhető felosztását” valamilyen általános érvényű, implicit törvénynek hívom, ami a részesülés formáit határozza meg azáltal, hogy elsőként rögzíti azokat az érzékelési módokat, amelyek mentén ezek megjelennek. Az érzékelhető felosztása a világ (*de monde*) és az emberek (*du monde*) feldarabolása, az a *nemein*, amire a közösség törvényeit (*nomoi*) alapozzák. Ezt a felosztást a szó kettős értelmében kellene felfognunk: egyrészt ami szétválasztja és kizárja, másrészt ami lehetővé teszi a részvételt. Az érzékelhető felosztása arra az eljárásra utal, amelyben a közös felosztása (*un commun partagé*) és az egymást kizáró részek közötti viszony érzéki tapasztalat útján rögzül. Az előbb említett felosztás érzéki magától értetődősége megelőlegezi a rész és a részesedések (*parties*) disztribúcióját, amely feltételezi a felosztását annak is, hogy mit láthatunk vagy hallhatunk.

A *police* értelme az érzékelhető felosztásában rejlik, amit az üres tér és a szupplementum hiánya jellemez: a társadalom ebben az esetben olyan csoportokból tevődik össze, amelyek a tevékenység egyedi módjához kötődnek. Helyekhez, melyekben ezeket a tevékenységeket gyakorolhatják, és a létezés módjaihoz, melyek ezeknek megfelelnek. A funkciók, helyek és létmódok összeegyeztetésében nincsen helye az üres térnek.<sup>18</sup> Ez pontosan annak a kizárása, ami nem képezi a részét az állami irányítás gyakorlatában központi helyet elfoglaló *police*-elvnek. A politika zavart kelt a dolgok effajta elrendezésében azáltal, hogy kiegészíti azokkal, akiknek nincsen részük a fennálló renden belül – azokat, akiket a közösség egészével azonosít. A politikának a *police*-tól való függetlenedése indította vita az, amely létrehozza a politikát, amit a *police* megállás nélkül igyekszik eltüntetni, vagy úgy, hogy egyszerűen elutasítja azt, vagy úgy, hogy magának követeli a logikáját. A politika mindenekelőtt beleavatkozás abba, hogy mi látható és mi hallható.

*8. tézis: A politika alapvető tevékenysége saját terének a kialakítása.<sup>19</sup> Láthatóvá teszi szubjektumainak és működésének világát. A politika a disszenzus azon megnyilvánulása, amiben két világ egyben jelenik meg.*

Kezdjük egy empirikusan adott dologgal: a police-nak a közösségi térbe történő beavatkozása elsősorban nem a tüntetők kérdőre vonásában, hanem a demonstrációk felosztatásában áll. A police nem a törvény, ami kérdőre vonja az individuumokat (ahogyan az Louis Althusser „Hé, ti, ott!” példájában megjelenik), hacsak nem keverik össze a vallásos alávetettséggel. Mindenekelőtt annak a nyilvánvaló voltára emlékeztet, ami van, vagyis ami nincs, jelmondata: „Haladjanak tovább, nincs itt semmi látnivaló!” A police azt mondja, hogy nincsen azután semmi látnivaló, ezért nem kell bámészkodni, hanem továbbhaladni. Állítja, hogy a körbeháladás tere nem más, mint a haladás (a továbbhaladás) helye. Ezzel ellentétben a politika a „továbbhaladás” terét a szubjektumok megjelenésének a terévé transzformálja át: a nép, a munkások, a polgárok terévé. A politika újraalkotja a teret, hogy mit lehet csinálni, látni és mit hogyan kell elnevezni benne. A politika bevezeti a vitát az érzékelhető felosztásáról, arról a *nemeinről*, amely a közösség nomoszának az alapja. Ez a felosztás a politika fő eleme, mely soha nem szükségszerűen adott, és amely nem szánja senki sorsának vagy kényszerít bárkit, hogy részt vegyen benne. Ezek a tulajdonságok ugyanannyira vitások megítélésükben, mint elterjedtségükben. Talán a legjobb példáink erre azok a tulajdonságok, amelyeket Arisztotelész a politika műveléséhez elengedhetetlen képességekként jelöl meg, vagy a helyes szabály szerinti élet, amelynek célja a jó elérése. Az világosan látható, hogy Arisztotelész milyen következtetésre jut a *Politika* I. könyvében: az emberek politikai természetének a mércéje a *logos* birtoklásában nyilvánul meg, amely egymaga képes láthatóvá tenni az *aiszthészisz* terében az igazságosak és az igazságtalanok közösségét; szemben a *phónéval*, ami csak a fájdalom és az öröm érzésének a kifejezésére alkalmas.<sup>20</sup> Bárki, aki egy állat társaságában azt látja, hogy képes érthetően beszélni, tudja, hogy valamilyen emberi – ezáltal politikai – állattal van dolga. Az egyetlen gyakorlati nehézség annak a megfejtésében rejlik, hogy a beszéd mire vonatkozik, mit jelöl, azaz hogyan bizonyosodhatsz meg arról, hogy az előtted álló állat szájából jövő hang valójában valamiféle beszéd, vagy csak állapotának a kifejezése. Hogyha van valaki, akit nem kívánsz elismerni politikai létezőként, akkor elsőként azzal kell kezdened, hogy úgy tekintesz rá, mint aki nem hordozza magán a politikai szerepvállaláshoz elengedhetetlen jegyeket, akinek nem érted a beszédét és nem hallod meg, amit mond. Ugyanez vonatkozik arra a könnyen felidézhető



ellentétre, ami a közösségi és privát élet bizonytalansága és az egyenlők közösségi életének kristálytiszta megérthetősége között húzódik. Hagyományosan ahhoz, hogy tagadni tudjuk egy kategória – a munkások, a nők és így tovább – politikai minőségét, elegendő volt annyit állítani, hogy ők valamilyen „privát” térhez tartoztak, ami a közösségi élettől külön létezett. Ahonnan csak a nyögések és a sírás hangja hallatszik – jelezve a szenvedést –, sóvárgás vagy harag származik, de nem tényleges beszéd, ami a közösen birtokolt *aiszthészi*st demonstrálná. Ezeknek a kategóriáknak a politikai aspektusai újra minősítik ezeket a tereket, hogy közösségiként tüntessék fel azokat, ami magában foglalja azt, hogy ezek a kategóriák beszélő szubjektumokként láttatják magukat és hallatják a hangjukat (hacsak nem a vita formájában) – röviden: mint akik részesülnek a közösség *aiszthészi*séből. A nem láthatót láthatóvá, a lármázást érhető beszéddé alakítja, amelyben az öröm és a fájdalom kifejezése a jó és a gonosz közös érzetként nyilvánul meg.

A politika értelme a *disszenzus*.<sup>21</sup> A disszenzus nem az érdekek és vélemények ütközése. A disszenzus az érzékelhető térben keletkező hasadás manifesztációja. A politikai demonstráció láthatóvá teszi azt, aminek előtte nem volt értelme, hogy láthatóvá váljék, egy világot helyez bele egy másikba – például az a világ, melyben a gyár valamilyen közösségi térként benne foglaltatik abban a világban, amiben privát térnek tekintik, vagy ahol a munkások a közösség dolgait megvitattva beágyazódnak abba a világba, melyben a hangjuk pusztán sírásként fájdalmat fejez ki. Ez az oka annak, hogy a politikát miért nem vagyunk képesek azonosítani a kommunikatív cselekvés elméletével.<sup>22</sup> Ez eleve a cselekvésben résztvevő, előre adott partnereket feltételez és a diszkurzivitás azon formáit, melyek maguk után vonnak valamiféle beszédközösséget, amelynek megkötései állandóan igazolhatóak. A politikai disszenzus jellegzetessége, hogy az abban résztvevő felek többé nem előre adottak, hanem ők magának a vitának a tárgya és a színtere. Azok, akik rávilágítanak arra a tényre, hogy a kommunikációs gyakorlatok implicit logikájának tudható be az olyan közös világhoz való tartozás, amit mások nem látnak, vagy nem képesek elérni. Annak a munkásnak, aki érveket hoz fel a „hazai” bérvita közösségi természetét illetően, olyannak kell a világot megjelenítenie, amelyben az érv érvként hat, olyanok számára is láthatóvá téve azt, akik nem rendelkeznek azzal a referenciakerettel, mely képessé teszi őket egyként látni a világot. A politikai érvelésmód egyazon időben jelenít meg egy lehetséges világot, amelyben az érvet érvként tartják számon, egy világot, amelyet egy vitaképes szubjektum számára címeztek, aki képes érveket felhozni valamilyen meghatározott témával kapcsolatban, valakitől, akitől

elvárják, hogy lássa a dolgot és hallja az érvet, amit „normális” esetben nem képes látni vagy hallani. Ily módon épül fel egy paradox világ, melyben két eltérő világ illeszkedik egymásba.

A politikának nincsen pontosan kijelölt helye, sem semmilyen természetesen létező szubjektuma. Egy demonstráció nem attól politikai, hogy egy sajátos objektumra vonatkozik valamilyen meghatározott helyen, hanem attól, hogy az érzékelhető felosztásának két formáját ütközteti össze egymással. A politikai szubjektum nem érdekek vagy eszmék köré csoportosul, hanem az operátora annak a *dispositif*nek, amely a szubjektíváció és a vitás helyzetek megteremtésével a politikát alakítja. A politikai demonstrációt mindig a pillanat szüli, szubjektumai pedig kétségesek. Valamilyen politikai különbözőség mindig önmaga semmivé válásának a partján mozog: a nép mindig közel áll ahhoz, hogy belesüllyedjen a népeesség vagy a faj tengerének hullámaiba.<sup>23</sup> A proletariátus állandóan ki van téve annak, hogy az érdekeiket védő munkásokkal tévesszék össze őket, a nép nyilvános demonstrációjának a helyét hajlamosak összetéveszteni a kereskedők *agorájával* és így tovább.

Az elképzelés, hogy a politika az egyenlők vagy a szabad emberek egyedi világaként igazolható, ami szemben áll a létszükségletekkel, pontosan a vitához teremti meg a táptalajt. Így elkerülhetetlenül konfrontálódik azokkal, akik „nem látják”, hogy nincsen olyan hely, ahonnan láthatóak lennének.<sup>24</sup> Példa értékű ebből a szempontból Arendtnek a *Forradalomról (On Revolution)* című művében található szakasz, amelyben John Adams egyik írását kommentálja, aki a szegények boldogtalanságát abban a tényben ismeri fel, hogy ők „láthatatlanok” a társadalom számára. Ahogyan megjegyzi, a dolgok ily módon történő lefestése csakis olyan embertől származhatott, aki az egyenlők kiváltságos közösségéhez tartozott. Ennek megfelelően ez valami olyan, amit a kérdéses kategóriákkal rendelkező személyek „nehezen érhetnek fel ésszel”. Ez a kijelentés meglepőnek tűnhet amiatt, hogy benne szokatlanul süket fülekre talál a diskurzus és a demonstráció sokfélesége, amit a „szegény” hívott életre a közösségen belüli megjelenésével. Ez a közömbösség azonban nem a véletlen műve. Kör alkot a politika eredeti felosztásában és megalkotásában szerepet játszó, korlátozó aktussal, ami valójában a politika megszületése fölötti állandó vita tárgya. Kör alkot a *homo laborans* fogalmával, amely a különböző „életmódok” felosztásán belül taglalja azt. Ez a kör nem sajátítható ki ennek vagy annak a gondolkodónak, ez magának a „politikafilozófiának” a köre.

*9. tézis: Amennyiben a politikafilozófia működési köre addig terjed, hogy a politikai cselekvést bizonyos sajátos életmódhoz köti, lényegében azon munkálkodik, hogy eltörölje a vitát, a politika alkotóelemét. A filozófia maga okozza a politika felszámolását világának filozófiai meghatározásával. Másfelől a politika megszűnését megöröklik a világ filozófiától mentes vagy filozófiaellenes leírásai is.*

A politika megkülönböztető jegye az olyan szubjektum létezése, aki különböző jogcímek nélkül „uralkodik”. A kezdet/uralom princípiuma menthetetlenül kettéválik, aminek következményeként a politikai közösség alapvetően vitás jelleget ölt – ez a politikában megbúvó titok, amivel a filozófia először szembetalálja magát. Hogyha képesek vagyunk úgy beszélni az „antikokról”, mint akiket kiváltságok illetnek meg a „modernekkal” szemben, akkor az azért van, mert elsőként állítják szembe a „jó” közösségét a „hasznosakéval”.<sup>25</sup> A „politikafilozófia” megnyugtató kifejezése mögött rejtve marad a filozófia és az *arkhé* kivételességének politikára jellemző törvénye közötti szembenállás. Nem is említve a filozófia erőfeszítését a politikának e törvény általi oltalmára. A *Górgiász*, az *Állam*, az *Államférfi* és a *Törvények* – mind olyan szövegek, melyek ugyanazt az erőfeszítést tükrözik, ami eltörli azt a paradox jelleget vagy skandallumot, amit a „hetedik jogcím” képvisel – azon fáradoznak, hogy a demokráciát az „erősebb uralmának” meghatározhatatlan esetére változtassák át, nem hagyva más esélyt, csak a szakértők kormányzatával történő szembeállítást. Ugyanazt az erőfeszítést testesítik meg: a felosztás egyedülálló törvénye alá helyezni a közösséget és eltávolítani ebből a testből a *demos* képviselte üres részt.

Ez a kizárás mégsem ölti magára egy olyan szembenállás formáját, amely elválasztja egymástól a jó közösségi berendezkedést – az egység elve szerint rendezett és hierarchizált közösséget – a rossztól, amiben a megosztottság és a zűrzavar uralkodik. Abban az előfeltevésben ölt testet, ami a politikát valamilyen életformával azonosítja. Ez az előfeltevés már eleve működik abban az eljárásmodban, ahogyan a „rossz” berendezkedéseknek, különösen a demokráciának a leírását adjuk. Ahogyan fentebb említettem, minden, ami politika, kimerül a demokratikus „anarchia” magyarázatában. Azzal, hogy a politikát a demokratikus ember vágyainak szertefoszlásával felelteti meg, Platón a politikát egyfajta létmóddá, az űrt pedig valamilyen megvetendő dologgá transzformálja át. Mielőtt Platón az „ideális” vagy „zárt” városállamot megalkotta volna, létrehozta a politikai antropológia koncepcióját, mely a politikát a tulajdonságok bizonyos embertípusra vagy életmódra vonatkozó besorolásával azonosítja. Az ilyen „ember”, ez a „létmód”, a városállam e formája:

jelen van bármilyen, az ideális állam oktatási vagy törvényi kereteit megvitató tanácskozás előtt, jelen van a közösség osztályokra történő felosztását és a politika egyediségének az érzékelhető felosztása általi eltörlését megelőzően.

A „politikafilozófia” kezdő mozzanatának ekképpen kettős következménye van. Egyrészt Platón a politikafilozófia segítségével létrehozta azt a közösséget, melynek segítségével elérheti az egységet, egy oszthatatlan princípiumot – egy szigorúan meghatározott közösségi testet, annak helyeivel és funkcióival, valamint a közösség belsővé tételének formáival. Létrehozva ezzel valamiféle archi-politikát, ami törvényileg egyesíti a városállamban fellelhető „foglalkozásokat”, az „éthoszt” (azaz: hogyan népesítik be az adott lakóhelyet) és *nomoszt* (ami törvényként értelmezendő, de az *éthosz* megnyilvánulásának sajátos „tonalitása” szerint). A közösségnek ez az eto-lógiája érzékelhetetlenné teszi a hasadást a politika és a police között. A politikafilozófia azon vágytól fűtve, hogy a közösség egyedüli megalapozását adja, arra a sorsra van rendelve, hogy újra egymással azonosítsa a politikát és a police-t, és így eliminálja a politikát.<sup>26</sup>

Platón ugyancsak rátalált a „konkrét” módjára annak, hogyan írja le a politika különböző formáinak a létrejöttét. Egyszóval: feltalálta az „ideális városállammal” szembeni küzdelmet azzal, hogy megszabta a szembenállás kereteit, ami a filozófiai „*apriorizmus*” és a politikai életmód konkrét szociológiai vagy politikatudományi analízise között húzódik. Ez a második jóval profánabb és tartósabb örökség, mint az első. A politika szociológiája a politikafilozófia másodlagos forrása – *deuteron plousa* –, amin keresztül véghez viheti (hogyha szükséges, akár az ellenszegülés álcájában) hön áhított célját: felépíteni a közösséget az érzékelhető felosztásának univokális alapjain. Ennél a pontnál érdemesnek tartom megemlíteni Alexis de Tocqueville demokrácia-elemzését, aki számtalan lényeges és mellékes dologgal – a tömegek kora, a tömegekben rejlő individuum és így tovább – táplálta a modern demokráciáról folyó diskurzust. Ez az elemzés nem különbözik attól az elméleti aktustól, amely eltörli a „képzettség nélküli jogcímet” és a „rész nélküliek” strukturális egységét azáltal, hogy a demokráciát társadalmi jelenségként vagy egy bizonyos embertípus tulajdonságainak kollektív megvalósulásaként írja le.

Ennek megfelelően, a *bios politikos* tisztasága iránt támasztott igény (a közösség köztársasági alkotmánya ellentétben áll az individuális vagy a demokratikus tömeggel – a politikai és a társadalmi között feszülő ellentét) hozzájárul a „köztársaságiság” újbóli megalapozásának *apriorizmusához* és a demokrácia szociológia általi leírása között kialakult kötelék megerősödéséhez. Figyelembe véve, hogy melyik miből indul ki, a politikai és a

társadalmi közötti ellentétet a politikafilozófia keretei között tárgyaljuk. Más szóval az egész a politika filozófia általi kisemmizéséről szól. A „politikához” és a „politikafilozófiához” való visszatérés csak majmolja a „politikafilozófia” eredeti gesztusát anélkül, hogy érintené a szóban forgó témákat vagy alapelveket. Ebben az értelemben olyan radikális felejtés jegyeit hordozzák, amely megfélemez a politikáról, valamint közte és a filozófia között feszülő viszonyról. Mind a „politika végének” a posztmodern társadalomban jelen lévő szociológiai tétele, mind a „politika visszatérésének” „politikai” témaköre a politikafilozófia kezdeti kettős aktusára vezethető vissza és összeköti őket a politika elutasítása.

*10. tétel: A „politika végének” és a „politika visszatérésének” tételei egymást kiegészítve eltörlik el a politikát a társadalmi és az államapparátus egyszerű viszonyrendszerében. A „konszenzus” ennek a folyamatnak a köznapi elnevezése.*

A politika lényege abban a disszenzusos szubjektívációban lakozik, ami a társadalom saját magától való különbözőségét hirdeti. Ezzel szemben a konszenzus nem a békés eszmecsere és ésszerű megegyezés megnyilvánulása, amit ellentétbe állítunk a konfliktussal vagy az erőszakkal. Valójában a konszenzus célja a disszenzusnak – az érzékelhető elválasztása önmagától – a megszüntetése a feleslegnek számító szubjektumok nullifikálásával, a népnek a társadalmi test részeként való kezelésével és a politikai közösségnek a különböző részek érdekviszonyaira történő redukálásával.<sup>27</sup> A konszenzus a politikát a police szintjére szállítja le. A konszenzus a „politika vége”: máshogy fogalmazva, nem a politika végének a megvalósulása, hanem csupán visszatérés a dolgok normál rendjéhez, ahol a politika nem létezik. A ’politika vége’ a politikában mindig jelen lévő mezsgye (*le bord de la politique*), átmeneti, nem tartós tevékenység. A „politika visszatérésének” és a „politika végének” kifejezései két, egymással szimmetrikus leírást rejtenek magukban, melyek ugyanazon hatást fejtik ki: eltörlik a politikát és annak bizonytalanságát. A politikának az úgynevezett visszatérése azzal, hogy kinyilatkoztatja a tiszta politikához való visszatérést – ezáltal a társadalmi feletti uralom végét –, egyszerűen elfedi a tényt, hogy a szociális semmi esetre sem valamilyen kivételes területe a létezésnek, hanem a politika vitatott tárgya.<sup>28</sup> Következésképpen a társadalmi végének proklamációja nem más, mint a világok felosztásáról zajló vita berekesztése. A „politika visszatérésének” lényege abban a kijelentésben sűrűsödik össze, ami azt vallja, hogy a politikának van valamilyen kitüntetett területe. Így elkülönülve ez a kitüntetett hely nem lehet más, pusztán az állam tere. Azok a teoretikusok, akik a

„politika visszatéréséről” beszélnek, valójában a politika eltörlését jelentik be. A politikát az államapparátus működésével azonosítják, ami mindenestül a politika ellehetetlenítésén dolgozik.

A „politika végének” szociológiai tétele megszabja annak a szociális államnak a létét, amelyben a politikának már nincsen szükségzerű helye. Akár azért, mert eléri a célját azzal, hogy életbe lépteti ezt az állami berendezkedés módot (az exoterikus, hegeli—fukuyamai, amerikai változatot), vagy mert többé már nem illeszthetőek bele napjaink változékony és mesterkéltszerű gazdasági és társadalmi viszonyaiba (az ezoterikus, heideggeriánus—szituacionista verzió). A tézis tehát azt állítja, hogy a kapitalizmus ésszerű *telosza* maga után vonja a politika eltörlését. Ez két módon mehet végbe: akár úgy, hogy egy testetlen és győzhetetlen Leviatán előtt siratjuk a politika elvesztését, akár a politika eltűnésének töredezett, szegmentált, kibernetikus, játékos és más formákba történő átalakulásával, ami azokat a társadalmi formákat illeszti össze, amelyek a kapitalizmus legmagasabb fokának felelnek meg. Valójában nem veszi figyelembe azt a tényt, hogy a politikának nincsen semmilyen oka arra, hogy a szociális bármely állapotában jelen legyen, és azt, hogy a két logika között adódó állandó ellentmondást a politika eshetőségében és bizonytalanságában keresse. Marxszal szólva ez annyit jelent, hogy az előzőekben említett tétel a maga módján két továbbit hagy jóvá: a politikafilozófia tételét, mely a politikát valamilyen kitüntetett életmódként képzelel el, és a konszenzusos megegyezés tanát, ami a politikai közösséget a társadalmi testtel, a politikai gyakorlatot pedig az állami tevékenységgel felelteti meg. A vita, amely a „politika visszatérését” kinyilatkoztató filozófusok és a „politika végét” valló szociológusok között robbant ki, aligha nevezhető másnak, mint egyszerű nézetkülönbségnek arról, hogy mi a megfelelő sorrendje a politikafilozófia előfeltevéseinek; célja a politika megsemmisítését a konszenzus gyakorlatán keresztül magyarázni.<sup>29</sup>

## Jegyzetek a fordításhoz

\* Fordításom Steven Corcoran munkáján alapul, ami a *Dissensus: On Politics and Aesthetics* című kötetének nyitó tanulmánya.

1 A politika nem különböző érdekek összeütközése a hatalom megszerzése érdekében. Ebben Rancière gondolkodása hasonlít Foucault-éhoz, azzal az eltéréssel, hogy ő nem a hatalom társadalomra gyakorolt technikáit és stratégiáit próbálja modellezni. Az érzékelhető terének felosztása az, ami létrehozza a politikát, de annak ellenkezőjét is. Ez a felosztás mindig valamilyen cselekvés, de nem erőfitogtatás, erőszak alkalmazása vagy a másik elnyomása, hanem annak beemelése a közösségi térbe, ahol addig nem kapott helyet. A politika Rancière számára sohasem etikai, hanem esztétikai jellegű. A politika sohasem valamilyen közösségi ethosz megtestesítője, inkább annak a megkérdőjelezése vagy felfüggesztése, hogy mi látható vagy hallható, vagyis mi fogható fel az érzékeinkkel. A politika nem esik egybe a törvényekkel vagy a közösség bizonyos alapértékeivel, mint a törvények uralma vagy a liberális demokrácia. Ezek homogenizálják a közösséget, ami ez által veszít a cselekvéshez szükséges képességéből. Politika ez által csakis disszenzus útján lehetséges. Rancière nem a hatalomról, hanem az egyenlőségről beszél: bárki egyenlősége mindenkivel.

2 Ezt a „megkülönböztetett szubjektumot” Rancière politikai szubjektumnak nevezi. Egy üres operátor, mely azonosíthatatlan az államhatalmi rend számára, ami nem oldódik fel ebben a logikában. Ez a szubjektum nem egy személy, aki bizonyos csoportok érdekeinek van elkötelezve, de nem is egy meghatározott csoport. Beazonosíthatatlansága révén és a sérelmek kinyilatkoztatásával zavart gerjeszt az érzékelhető „normális rendjében”. Ilyen politikai szubjektum például a proletár vagy a nép. Rancière a politikai szubjektumot nem mennyiségi alapon vagy a hatalommal való kapcsolata alapján határozza meg, hanem a közösségen belüli politikai cselekvései szerint. Ez által a nép nem individuumokból álló csoport, hanem valamilyen üres szubjektum. A nép lényege nem a többségben rejlő

hatalmi potenciál miatt fontos Rancière számára, hanem polemikus jellegéből adódóan. Arisztotelész a démosz számbeli fölényét tartja az uralkodáshoz való jogcímnek.

**3** Rancière politikán itt a platóni–arisztotelészi politikafilozófiát és annak örökségét érti. Arisztotelésznél, Arendtnél, de még Agambennél is megjelennek ezek az elemek. A politikát azok művelhetik, akik erre képesek, életformának tekintik azt. Nem pusztán egyfajta életet kell élni, ahogyan Arisztotelész állítja, hanem jól kell élni azt (*zen* ↔ *eu zen*). Az Arisztotelész által létrehozott politikai gondolkodásban – politikafilozófiában – ugyanúgy megvan mindenkinek a helye a közösségen belül, mint Platónnál. Azzal a különbséggel, hogy a démosznak, a sokaságnak elvileg esélye lehet a hatalom megszerzésére. A gyakorlatban azonban nem ez a helyzet. Minden életformának megvan a számára kijelölt tevékenységi köre. Az erényes az, aki a leginkább uralkodásra termett, így a királyság és az arisztokrácia is az egyik legjobb államforma. A földművest munkája – ez által a közösségen belüli meghatározottsága – a földjéhez köti, így nem ajánlatos ebből a térből kimozdulnia. A *politeiá*ban a középosztályt jó, hogyha a földművesek alkotják. Arisztotelész úgy tartja, hogy mindenkinek van valamilyen *ergonja* (munkája), ami a helyes utat kijelöli számára az életben. Az ember akkor élhet boldog életet, hogyha azt a munkát végzi, amit kijelöltek a számára, amiben kiteljesedhet.

**4** Arisztotelésszel ellentétben Rancière a politikai szubjektumot viszonyának kettős jellegéből vezeti le. Nem abból, hogy részesül-e a vezetésből vagy az engedelmességéből, hanem abból, hogy ténylegesen nem azonosítható a közösségen belüli egyetlen pozícióval sem. A politika alanya egy üres operátor, aki azonosíthatatlan marad az államhatalmi rend számára. A politika Rancière szerint pontosan abban a vitás helyzetben jelenik meg, amelyben az egyetértés látszategyenlősége nem leplezhető tovább. A polgár arisztotelészi fogalma ebben a helyzetben szembehelyezkedik a proletár fogalmával. Míg a polgár beazonosítható az állam szempontjából (aki adót fizet, szavazni jár stb.), addig a proletár ezekkel a tulajdonságokkal nem rendelkezik. Tudjuk, hogy Arisztotelésznél a démosz tagjai valójában nem rendelkeztek az uralkodás képességével, így Arisztotelész a városállam vezetését ideális esetben nem rájuk bízta. A polgár arisztotelészi definíciója látszólag inkább kibékíti az egymásnak feszülő ellentéteket, nem hozza felszínre vitás



jellegüket. Ennélfogva Arisztotelész Rancière szerint nem a politikáról vagy a politikai szerepvállalásról beszél, hanem a politika valamilyen filozófiai megalapozásáról.

5 Míg a fikció Platónnál a mimézis, a valóság utánzásának rendszere, addig Rancière úgy tekint rá, mint a cselekedetek és képek újragondolásának lehetőségére, ami nem áll semmilyen viszonyban sem a hamisság fogalmával. Ennél jóval többet jelent. A fikció esztétikai jellege felbontja azt a szükségszerű kauzalitást, ami a cselekedeteket helyes sorrendbe rendezi, struktúrát ad nekik. A romantikában ez a jól elkülöníthető struktúra felbomlik és összekuszálódik. A fikció az ember „irodalmiságára” apellálva „... *jelek és képek anyagi újrendezését hajtja* [az eredetiben *hajtják*, a szerző] *végre*”. Az anyagi ebben az esetben az érzékelhető térrel kapcsolatban kezelendő, vagyis azzal, amit látunk, hallunk és érzékelünk. A fikció tehát nem a valósággal ellentétes dolog, hanem bizonyos fókuszban áll vele. *Chronicles of Consensual Times* című művében Rancière így jellemzi: „*A fikció a maga alaposságával vizsgált valóság...*” (Rancière: *Chronicles of Consensual Times*, 50.). Ezzel azt szeretné kihangsúlyozni, hogy a szubjektumok tulajdonságai és az emberek közösségbe történő tömörülése között nincsen semmilyen kauzalitás. Az arisztotelészi válasz erre a kérdésre az, hogy a közös haszon érdekében, azaz a boldogság eléréséhez az embereknek közösségekbe kell tömörülniük, mivel társas lények. Rancière úgy véli, hogy a közösségek létrejöttét a politikai szerepvállalás indokolja, nem pedig valamilyen közös haszon vagy bizonyos szükségletek. Az ember nem pusztán *zoón politikon*, politikus állat, hanem irodalmi is, ahogyan Rancière írja, ami egyben azt is jelenti, hogy általában véve nem célkövető. A politika nem állandóan jelen lévő dolog, így előre lefektetett törvényszerűségeknek sem engedelmeskedik.

6 A politika az *arkhé* logikájával történő szakítás. Azzal az uralmi formával, amely kirekeszt bizonyos embereket a politikából, rész nélkülivé teszi, társadalmon kívülre taszítja őket.

7 Rancière itt az arisztotelészi reciprocitás elvére utal. Arisztotelész szerint az igazságos emberi kapcsolatok – az erényesek és jók közötti barátság – a reciprocitás, a viszonyosság (*antipeponthos*) elvén alapul. A barátság esetében úgy maradhat fenn az egyenlőség a felek

között, hogyha olyan emberek kötnek barátságot, akik erényességben nem állnak egy szinten. Arisztotelész különbséget tesz a viszonyosság két fajtája között. Az egyik az igazságosságban, a másik a barátságban megjelenő viszonyosság. Arisztotelész a barátság tekintetében a viszonyosság „mennyiség szerinti egyenlőségét” emeli ki, míg az igazságosság (az állami életben megnyilvánuló igazságosság, mint a csere) esetében annak minőségi jellegét (NE 1158b 31–33). Véleményem szerint Rancière itt arra utal, hogy azért nem jöhet létre reciprocitás, mivel nincsen egy másik fél, aki a városállam kormányzásából kivenné a részét. A polgár egymagában áll, mint az egyetlen alkalmas személy a kormányzásra. A polgár definíciója viszont paradox jellegéből adódóan kizár bizonyos csoportokat a politikai szerepvállalás köréből. Azokat, akiknek nincsen szabadidejük a gyűlések látogatására (földművesek), vagy akiknek van, mégsem felelnek meg az uralom kritériumainak (kézművesek, kereskedők).

8 Az *arkhé* logikájában a hatalom azért feltételezhető úgy, ahogyan, mert már eleve, a kezdeteknél bele van kódolva az, hogy az egyenlőséget félreértelmezzék vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyják. Már eleve az egyenlőtlenség alapvetéséből indulnak ki, ahelyett, hogy az egyenlőségből tennék. *„A formula, mely előírja, hogy »az egyenlőséget nem lehetséges elképzelni az egyenlőtlenség alapján«, bizonyosan félrevezető. Azt mondanám, hogy ez lehetséges. Valójában az egyenlőtlenség által képes működni, ami nem jelenti azt, hogy az egyenlőség lenne az egyenlőtlenség alapja [...]. Úgy gondolom, szükség lenne a formula helyreigazítására. Az egyenlőség nem az egyenlőtlenség alapja, csupán arról van szó, hogy az egyenlőtlenség nem képes önmagában működni.”* (Rancière: *La méthode de l'égalité*, 198–199.)

9 A képviselői demokrácia Rancière szerint oximoron. Rancière a demokráciára nem úgy gondol, mint valamilyen alkotmányos berendezkedési módra. A demokrácia nem absztrakt kormányzati formát jelöl, hanem egy valós aktust, amiben a politikai szubjektumok az egyenlőség törvénybe iktatása miatt – a sérelmek demonstrációja által – alakítanak ki disszenzusos állapotot, mely vitás helyzeteket teremt az államhatalmi rend „normál felosztásán belül”. A demokrácia a démosz (a nép) uralmát jelenti Rancière-nél is, annyi különbséggel, hogy nála a démosz mást jelöl, mint az ókori görögöknél. A démosz

alapvető feladata a vitás helyzetek megteremtése és a konszenzus folyamatosságának a kiküszöbölése. A demokrácia egyszerre utal a születés és a parancsolás előjogaitól történő eltávolodásra. Rancière a demokráciát mozgalomként értelmezi. Arisztotelész tart ezektől a mozgalmaktól (*kinésis*), mert ezek az alkotmány megváltoztatását vonják maguk után, belső vizályt teremtenek.

**10** Rancière itt visszautal Arisztotelész polgár-meghatározására, arra az emberre, aki részesül a politikában, döntéshozó szerepet vállal a közösség életében. Rancière-nél nem csak hogy nem találkozunk hasonlóval, de nála a politikában részt vállaló szubjektumok sem vezethetőek vissza valamilyen társadalmi csoportra (földművesek, iparosok, munkások stb.). A démosz szakít az államhatalmi rend által rá testált pozíciókkal és megnevezésekkel. Az egyenlőség azon terét próbálja létrehozni, kialakítani, amiben ezek a pozíciók és megjelölések értelmüket veszítik. Rancière nem folyamatos konszenzusról és annak fenntartásáról beszél, csupán ideiglenes „koalícióról” a vitás felek között. A politika emiatt sem egy állandóan jelen lévő, hanem csak időlegesen felbukkanó dolog. Rancière minden körülmények között kiáll azon véleménye mellett, hogy a demokrácia nem feleltethető meg pusztán a liberális gondolkodásmóddal vagy a jóléti államok polgárainak „fogyasztói” uralmával és megelégedettségével.

**11** Rancière nem úgy gondol a közösségre, amelyben a különböző részek (osztályok) egységes egészt alkotnak, de nem is úgy, mint a „munkások osztályára”. Nem feltételez rész-egész viszonyt, ami az embert külön a társadalom egyes tagjának, de mellette a nagy egész részének is tekinti. Rancière a politikai szubjektumot olyan létezőnek képzei el, aki egyszerre különös és általános is egyben, vagyis nem lehet különbséget tenni individuális és közösségi léte között. Ezzel megakadályozva azt, hogy a sokaságból ki lehessen emelni bizonyos egyéneket. A demokrácia nem az individuumok vagy a sokaság uralmának a színtere, hanem a politikai szubjektívációé. A demokratikus politika nem a tömegek hatalmának az elősegítője. A nép (démosz) nem feleltethető meg a sokasággal, ahogyan azt a politikafilozófia vallja. Rancière szerint a nép pontosan ebben az univerzális állapotában valósítja meg a politikát.

A számára elemi szintű politikai szereplőket semmilyen csoporthoz, eszméhez vagy etnikumhoz sem lehet kötni. Ilyen a proletár, aki sem nem munkás, sem nem polgár, e kettő között határozható meg. Valamilyen köztes létező. A nép is ugyanazt a szerepet tölti be, mint a proletár, mivel olyan része a fennálló társadalmi rendnek, aminek nincsen beleszólása semmibe, a társadalom többi része nem számol vele. A démosz függő helyzete már Arisztotelésznél is problémát okoz, valójában igazi hatalmat soha nem akar adni a sokaságnak a városállamban nekik – legfeljebb bizonyos megkötésekkel. Rancière szemében nincsen jelentősége olyan fogalmaknak, mint a népesség (*la population*), mivel ez is csak egy megjelölése a police-logika mindent lefedni akaró hatalmi rendjének.

**12** Kleiszthenész reformja nemcsak egy jelentőségteljes lépés volt a demokrácia kialakulása felé. Rancière úgy véli, hogy a reform következtében átrendeződött a politikai tér az arisztokrácia születéssel kapcsolatos előjogainak háttérbe szorításával.

**13** Claude Lefort az űrt, a hatalom hiányát – François Furet-hez hasonlóan – nem gondolja egy társadalom legitim velejárójának. Az űr véleménye szerint sem politikailag, sem teológiaiilag nem meghatározható. Lefort szerint a modern demokráciának pontosan az a baja, ami Rancière szerint elválaszthatatlan tőle: meghatározhatatlansága. A demokráciában Lefort szerint homályossá válnak azok a támpontok, amelyek egy társadalmat legitimé tesznek. Például a demokráciában nem létezik olyan *másik* (valamilyen külsőség), mint a vallás, ami a „törvények őrzője”. A király „meggyilkolásával” – az isteni és az emberi test szétválasztásával – az addigi társadalmi határvölvek megszűntek létezni és átadták helyüket a bizonytalanságnak. Ahogyan Lefort a modern demokráciáról kifejti: „[...] *törvényes vitára lett alapozva, arról, hogy mi legitim és mi nem az – vég nélküli vitára, melyért természetesen senki sem kezkesedik.*” (Lefort: *Democracy and Political Theory*, 39.)

Rancière Lefort-kritikája azt a társadalmi bizonyosságot, meghatározottságot veszi célba, amit a gondolkodó egy legitim rendszer alapjának tekint. Lefort az űrt, mint indeterminizmust tudja csak elfogadni, ami képtelen valamilyen külső dologra referálni. Ilyen külső, biztos pont – Isten. A demokrácia számára ezért ’Isten-telen’. Lefort szemében a politika nem jöhet létre a modern demokráciában, mivel az még mindig nem tudott

elszakadni felosztó mivoltától. A demokrácia meghatározhatatlansága az, ami képtelenné teszi, hogy igazi politikai rendszerré váljon. A „... demokrácia, amelyben a másik alakja eltűnik, melyben a hatalom nincsen elválasztva attól a felosztástól, amely létrehozta azt [...] és amelyben a hatalom kicsúszik a kezünk közül (elkerüli a felhatalmazást és a reprezentációt), nem fogható fel politikaiként.” (Lefort: *Democracy and Political Theory*, 228.) Vannak olyanok, akik szerint Rancière és Lefort politikai gondolkodása nem áll olyan messze egymástól. Természetesen léteznek olyan elemek, amelyekben a két gondolkodó filozófiája megegyezik, de ezeket véleményem szerint ügyel-bajjal lehet csupán kimutatni.

**14** Rancière itt újra Lefort-ra hivatkozik és kritizálja őt: „Egyesek ennél a pontnál kétség kívül felidézik Claude Lefort demokratikus »meghatározhatatlanságról« vallott nézeteit, azonban értelmetlennek tűnik, hogy ez a meghatározhatatlanság a szimbolikusan végbemenő katasztrófaaként legyen azonosítva, ami a király »kettős testének« forradalmi felbomlásával áll összefüggésben.” (Rancière: *La méésentente*, 140.)

Lefort számára a társadalom politikai testként, a marleau-ponty-i test politizálódásaként létezhet csupán, ami a szimbolizmus fenntartását kell, hogy eredményezze. Lefort – Rancière-rel ellentétben – a demokráciát a hatalom szempontjából vizsgálja és valamilyen üres helynek írja le, ahol a hatalom igazából megfoghatatlan, nem ölt testet. Rancière és Lefort között a legnagyobb különbség talán az, hogy Rancière a demokráciát nem a hatalom oldaláról vizsgálja, hanem a közösségben résztvevő politikai szubjektumok aspektusából. A hatalom megtestesülése Rancière számára nem egy rendszer létrejöttét jelenti, mivel maga a demokrácia nem is lehet valamilyen rendszer. A demokrácia az érzékelhető felosztásának azon esete (egy világ a többi világ között), ami létrehozza a politikát, nem a hatalom testet öltése.

Rancière a szegényt vagy a proletárt nem áldozatnak tartja, amit valamilyen rezsím kizsákmányol vagy elnyomva tart. A közösség egészének e specifikus részeit a politikai demonstráció legalkalmasabb képviselőinek tartja, de nem azért mert láncukat lerázva forradalmat indíthatnak a rendszer ellen. Sérelmeik kinyilatkoztatásával ezek az elemek zavart okoznak a közösség terében, mivel eddig nem számoltak velük. Rancière a nincstelent és a proletárt nem a *ressentiment* minden cselekvést megbéklyózó világába számúzi – rábízva azt egy felsőbb hatalom irányítására és tudására –, hanem a politika

aktív résztvevőiként számol velük. Az a fajta eljárás mód, mely a közvélemény és a társadalmi test teljes azonosságával számol, a poszt-demokrácia utópisztikus képe – mondja Rancière (lásd Rancière: Rancière: *La méésentente*, 144.).

**15** Rancière véleményem szerint Arisztotelésznek arra a többször hangoztatott megállapítására gondol, amellyel valójában kijelölte magának a politikafilozófiának az útját. *„Az emberek ugyanis mindig valami hasznos dologért egyesülnek, s olyasmint akarnak megszerezni maguknak, amire az életben szükségük van; s nyilván az állami közösség is már eleve a haszon céljából jön létre, s azért is marad fenn. Erre irányul a törvényhozók működése is, akik azt tartják, hogy csak az igazságos dolog, ami mindenkinek hasznos.”* (NE 1160a 10–14.)

A közösségi, politikai tér kialakítása nem áll kapcsolatban semmilyen szükséglettel vagy haszonnal. A közösségi tér minden esetben a benne munkálkodó szubjektumok cselekedetei által jön létre, mely cselekedeteket az alapvető egyenlőség gondolata irányít. A politika világa a már meglévő police-világban (logikában) jön létre azzal, hogy azok, akiknek nincsen részük a fennálló rendben belül, helyet követelnek maguknak. A közösségi tér tehát egy folyamatosan formálódó közeg, ahol nincsen a szükségleteknek és a funkcióknak előre meghatározott, „normál” rendje.

**16** A nép és a proletár is a politika szubjektumai. Felvetődik a kérdés: ezek már eleve léteznek-e a társadalmon belül, bizonyos erők hozták-e létre őket? Rancière-nek a közösség érzékelhető terével kapcsolatos meglátásai arra vonatkoznak, hogyan jöhetnek létre a police logikáján belül más világok. Ezek a világok a police-on belül, abból kifejlődve válnak láthatóvá, valamilyen határt szabva neki. Fontos megjegyeznünk, hogy a politika és a police nem a tézis–antitézis dialektikus viszonyában állnak egymással, a politika nem megszüntetni akarja a police-t. Mivel mindannyian police-ban élünk, ezért a politikának ebben kell létrejönnie, nem azon kívül. Így a politikaiban jelen van a police valamilyen formában – nincsen tisztán politikai, ahogyan nem létezik tiszta demokrácia sem –, ami fordítva is igaz. Ugyanígy Rancière szerint az „egyenlőtlenség csakis az egyenlőségen keresztül képzelhető el”. Két világ egybe zárva.

A politikai szubjektíváció gyakorlata a police rendjéből emelkedik ki, azzal száll vitába. Az érzékelhető felosztásának police által kreált rendjét akarja rekonfigurálni. A politika nem önmagában álló fenomén, ami a police-től függetlenül létezik, hanem valamilyen heterogenitás, ami a police egységes rendjébe bevezeti a sokaságot. „A politikai szubjektíváció a police közösségi felépítésén belül olyan sokaságot hoz létre, ami előtte nem volt adott, és aminek a számításba vétele a police logikájával ellentétesen tételeződik. [...] A szubjektíváció a szubjektumokat nem ex nihilo teremti meg, hanem átalakítja azokat az azonosítási módokat, melyeket a dolgok természetes rendjeként felosztott funkciók és helyek rögzítenek vitás esetek tapasztalatává.” (Rancière: *La mésentence*, 60.)

**17** A police az érzékelhető felosztása, ami kijelöli a közösségen belüli pozíciókat, rögzíti azt, hogy mi látható, hallható. A police az államhatalmi rend, amely a társadalom minden szegmensére próbálja kiterjeszteni a hatalmát. A police nem az elnyomás eszközével képes irányítani a társadalmat, hanem az érzékelhető saját maga irányította felosztásával.

A police-t Rancière nem negatív értelemben használja, mint az állami apparátus működésének az elvét. Nem tünteti fel egyértelműen rossz színben, mivel megkülönböztet jó és rossz police-rendszereket. A létrejöttéhez és megalapozásához szükség van a politikafilozófiára, mivel az lényegében arra törekszik, hogy a vitás álláspontokat kibékítse. Ezzel kiküszöbölve a politikát a police rendszeréből. A police felosztó jellege az, ami a közösség politikai terét nagyban érinti, mivel megpróbálja a saját céljaira alakítani azt. Így a police az, ami meghatározza, hogy mi látható vagy hallható, mi pusztán lárma vagy értelmetlen beszéd. Arisztotelész a police ilyen irányú felosztását alkalmazza, mikor az általa elképzelt *bios politikos*ról, politikus életről beszél. Az általa felvázolt politikai gondolkodásmód a police egyik legelső megjelenési formája. A közösségen belüli pozíciók előzetes felosztásával létrejönnek az uralkodó osztályok és akik engedelmeskednek nekik. A szegény/gazdag, hitvány/erényes ellentétpárok az érzékelhető police általi felosztásának az eredményeképpen alakulnak ki. Tehát a police-ra nem úgy kell tekintenünk, mint bizonyos állami funkciók működésbe lépésére (elnyomás, ellenőrzés stb.), hanem a „társadalmi szimbolikus megalkotására”.

Rancière a politikai közösségre sosem valamilyen *éthosz* által vezérelt együttélésként gondol. A politika esztétikája ebben az esetben arra utal, hogy a közösen érzékelhető tér,

mely adott az emberek számára, a benne való lét valamilyen felosztási lehetőségét vonja maga után.

**18** A police-rendszer szemében az üres tér egyet jelent a hatalmi vákuummal, ami a társadalmi testen belül gondot okozhat (lásd forradalmak kitörése, lázadások stb.). A hatalomnak mindenre ki kell terjednie, a társadalom minden szegmensét le kell fednie. Az olyan elemeket, mint a nép, kirekeszti és szupplementumként tekint rájuk, valamilyen szükséges rosszra. Rancière állítja, hogy a politika feladata ennek az üres térnek a kialakítása, ahol a hatalom nem képes működésbe lépni, és a szubjektumok is beazonosíthatatlanok maradnak az államhatalmi rend számára. A police számára a hatalom különböző struktúráinak testet kell ölteniük (társadalmi test, *body politic*), különben kiesnek az érzékelhető felosztása adta keretektől.

Rancière az érzékelhető felosztásának kérdését alapvetően politikainak tartja. Az érzékelhető police általi felosztása kizár (vagy magába foglal) bizonyos elemeket a társadalomból. Ilyenek például a nők vagy a munkások. Számukra a reprodukció és a munka zárt tere marad, ami valójában láthatatlan a közösség többi része számára.

Ebben a térben számukra a cselekvés az egyedüli lehetőség, hogy láthatóvá tegyék magukat a közösség többi része számára. Rancière emiatt a cselekvés fontosságát hangsúlyozza: „[...] a politikai tevékenység olyan kifejezőmód, mely meg nem történtté teszi az érzékelhető police általi felosztását [...]”. (Rancière: *La mésentente*, 53.) Politika egyedül a cselekedeteken keresztül születhet meg.

**19** A politikának nincsen sajátos, rá jellemző tere, hanem minden esetben bele van ágyazódva a police világába. Ebből a világból emelkedik ki a politika és hoz létre egy másik világot a meglévőn belül. Nem két ellentétes világ áll egymással szemben, hanem egy világon belül két különböző logika.

„A politika kivételessége egyben annak a gyakorlatnak a kivételes volta, mely nem bír számára kijelölt hellyel, hanem a police terében kell kialakítania azt.” (Bowman-Stamp: *Reading Rancière*, 11.)



**21** A disszenzus a hétköznapiakban elterjedt politikafilozófiai használatától eltérően nem különböző csoportok, politikai ágensek, aktorok érdekeinek és véleményeinek az ütközése. A disszenzus vitás helyzet létrehozása a látható közösségi tér helyeinek elosztása kapcsán, egy már létező világon belül. A disszenzus az érzékelhető közös terének hasadását idézi elő, emiatt nem lehet azzal ellentétes világ, hanem inherensen hozzátartozik ahhoz, melyben az érzékelhető terének újrakonfigurálását kívánja megvalósítani. Ez természetesen azt vonja maga után, hogy a politika és a police közül egyik sem zárja ki a másikat. Police nélkül a politika sem bukkanhat fel semmilyen szinten sem. Ebből adódóan mindannyian a police-rezsim valamilyen válfajában élünk.

Rancièr ezt bizonyos helyeken úgy említi, mint az „egyazon dologban meglévő különbséget” vagy az „ellentét azonosságát”. A disszenzus valójában valamilyen hasadás a police által létrehozott *aisthésis* terében. Rancièr úgy véli, hogy politika csakis ilyen hasadásként létezhet, sehogyan más. A disszenzus ebből az aspektusból a konszenzus ellentéte, mivel az utóbbi „politikájának” lényegét a police által felosztott közösségi tér változatlanosságában látja. Egyetértés abban van, hogy ennek a térnek az átrendeződése a közösség stabilitását veszélyezteti, mivel a police által felosztott térben mindennek megvan a saját helye. A konszenzus valójában nem a hatalom fenntartásának vagy a társadalmi egyetértés kieszközlésének érdekében jön létre. A konszenzus az érzékelhető közösségi tér valamilyen hierarchikus felosztását (police) védelmezi. A konszenzus nem tűr meg semmilyen szupplementumot vagy űrt. A politikának ezért a disszenzus a lényege. A disszenzus tudja egyedül létrehozni azt a „politikai pillanatot”, melyben a politikai szubjektum felbukkan. Egyedül ez a szubjektum képes a ’politika-csinálásra’.

**22** Rancièr nem ért egyet azzal, amit Habermas leír a kommunikatív cselekvéseméletben. Rancièr úgy gondolja, hogy a racionális politikai cselekvést nem lehet pusztán a nyelvre visszavezetni. A habermasi modellben Rancièr azt a kivetni valót találja, hogy az olyan előzetes nyelvi és kommunikációs megalapozottság, amit Habermas feltételez, nem ad teret a valódi egyenlőségnek. A politika ebben az esetben azoknak a sajátja, akik beleillenek ebbe az előzetes megegyezés alapján létrejövő rendszerbe. Rancièr a politikai

párbeszédet csakis az egyet nem értés talaján tudja elképzelni, és nem valamilyen előzetes megegyezés eredményeként. A politikai küzdelem, az egyenlőségért való küzdelem csak demonstráció által érhető el, nem érdekek összeegyeztetése mentén. A demonstráció Rancière-nél a látható közösségi térben való megjelenést jelenti, ami minden esetben bizonyos aktív cselekedetek véghez vitelét igényli (tüntetések, sztrájkok stb.). A politika egyedül aktivitásként képzelhető el. A politikai demonstráció képes újrendezni az érzékelhető felosztásának előre megkonstruált rendjét.

**23** A népet hogyha olyan megnevezésekkel illetjük, mint a népesség vagy az etnikum, akkor szem elől veszítjük annak politikai jellegét. A nép kívül esik mindezen megjelöléseken és azonosításokon, mivel tudományos, szociológiai módszerekkel nem vizsgálható. Tagjai ezeken a kereteken kívül esnek, ahol a számításba vétel a társadalom megmérésében és osztályozásában merül ki. Ezek a keretek pedig egy homogén társadalom sajátos jegyei.

**24** Azokról van szó, akiknek nincsen helyük a fennálló társadalmi rendben belül, akiket nem hallanak és láthatatlanok a többiek számára: a démosz.

**25** A haszon és az erkölcsi jó közötti megkülönböztetésről talán Arisztotelésznél olvashatunk a legkidolgozottabb formában. Arisztotelész a barátság hármas felosztásánál az erényesek és jók közötti barátságot megkülönbözteti a haszonért kötött barátságtól. Érdekes, hogy Arisztotelész a városállam létrejöttét az emberek haszonkeresésének tudja be, aminek célja a legfőbb jó elérése, a boldogságé. Emellett különbséget tesz feltétlen és a valaki számára való haszon között (*EE* 1237a 14).

**26** Rancière különválasztja a filozófiát és a politikafilozófiát („a filozófusok politikáját”). Szókratész óta a filozófia „késésben” van a politikával szemben, mivel mindig utólag próbálja igazolni a közösség megteremtésének alapelveit. A filozófiának pontosan az a gondja a demokráciával, hogy abban már eleve létezik a politika, amit szeretne megalapozni, így a demokratikus politika egy lépéssel a politikafilozófia előtt jár. Lefort-

ral ellentétben Rancière a demokráciát nem valamilyen „üres területként” írja le, hanem ellenkezőleg, ahol a politika jelen van. Ez a jelenlét minden fajta ontologikus megalapozottságtól mentes. A politikafilozófia Rancière szerint ott véti a hibát, hogy a közösségen belül már létező politikát próbálja újraértelmezni, a saját maga képére alakítani. Ezzel az aktussal azonban pontosan a politikát tünteti el (Rancière: *La méésentente*, 96.).

A filozófusok politikai elképzelései nem egyeznek a demokratikus politika elemeivel. Az előbbiek célja, hogy a közösséget homogén egészé olvassák össze egy alapelvből kiindulva: a jóból. A városállam boldogsága úgy Platónnál, mint Arisztotelésznél a jó és erkölcsös cselekedeteken nyugszik. A hétköznapiakban a jó cselekedetek ennek az előbb említett princípiumnak a megnyilvánulásai. A közösség eggyé válik önnön alapelvével. Rancière szerint ez az a pont, ahol a politikának már nem jut hely, mivel a filozófia kerül a politika helyébe (Rancière: *La méésentente*, 97.). A politikafilozófia a közösség teremtő, kezdeti princípiumával való megegyezést (a közösség harmóniáját) erőlteti, míg a politika ennek pontosan az ellenkezőjét. Ezzel azonban megnyílt az út afelé, hogy a politikát intézményi keretek közé számúzzuk, ahol mindennek és mindenkinek megvan a kijelölt helye: a politika és a police közötti különbség megszűnése.

**27** A konszenzus a politika eltüntetése, megsemmisítése. Egyben a ma regnáló posztdemokráciák sarkköve. A konszenzus eltünteti azokat az egyedi tulajdonságokat, amelyekkel a szubjektum vagy maga a demokrácia rendelkezik. A politikai gondolkodásban, legfőképpen a politikafilozófiában a konszenzus a béke és a harmónia szimbóluma, aminek elérésére az embereknek törekedniük kell a jó élet reményében. Arisztotelész a politikai barátság kapcsán nem is rejti véka alá, hogy az a városállam jólétéért és az emberek boldogságának érdekében veendő figyelembe. A polgár és polgár közötti közmegegyezés az állam ügyeit illetően elengedhetetlen dolog a városállam rendjének fenntartása céljából. Mivel a konszenzus a police egyik „terméke”, így az arra törekszik, hogy a közösséget a megegyezés látszatának égisze alatt egybe forrassza.

A konszenzusról általánosan úgy vélekednek, mint valami racionális megoldásról a bajok elkerülése végett. A közösségi szintéren ez a belső viszályok és a háború elkerülését jelenti. Az emberek megegyeznek abban, hogy az erőszak és a viszály elkerülése érdekében meg kell egyezniük egymással bizonyos szabályokban. A konszenzust a

viszálykodástól való félelem szüli és nem egy racionális döntés eredménye. Arisztotelész a *Politikában* arról értekezik, hogy a viszályt, a belső forrongást minden eszközzel el kell kerülni.

Érdeemes megfigyelnünk, hogy Arisztotelész a lázongások és a belső viszályok melegágyának a demokratikus és az oligarchikus berendezkedésmódot tartja. Véleménye szerint az egyenlőség és a szabadság vágya felülírja az emberekben a konszenzus létrehozta megegyezés pontjait. A *Politikában* így ír erről: „Mindenütt az egyenlőtlenység okozza a belső viszályt [...] az emberek ugyanis rendszeren az általános egyenlőségre törekszenek, mikor forronganak.” (Pol. 1301b 26–29) Emellett a viszály kirobbantó okának tartja a népesség széttagozottságát, etnikai különbözőségét is. Ez az állapot addig marad így, „amíg teljesen össze nem olvadnak” az emberek a városállammal, homogén egészet alkotva.

Rancière szerint a konszenzust a félelem szüli, ami miatt a meghozott döntés irracionális. Ezeket a döntéseket jobbra a szenvedély vagy a düh vezérli és nem a józan ész. A legnagyobb gond ezzel az, hogy ezeket a döntéseket nem a nép hozza meg, mégis annak akaratát tükrözik. Sajnos, manapság a népszavazások az intézményesített hatalmi gépezet kelléktárába tartoznak. Végző soron a konszenzus a politikamentes közösség képe.

**28** Rancière-nél a szociális nem kiemelt fogalom, mint más szerzőknél. Számára a szociális nem a társadalmi testet jelöli, a közösségi viszonyok megjelenítését, hanem kettős viszonyt feltételez. Egyrészt a metapolitikai testet, melyből a politika érthetővé válik, másrészt azt a színteret, ahol a politikai szubjektum felbukkan. A szociális színtere az, ahol a közösségi tér felosztása végbe megy (Rancière: *La méthode de l'égalité*, 220–221.).

**29** A szociológusok és a politikafilozófusok ellentéte valójában egyetértés egy nagyon fontos dologban: a politika kiebrudalása a közösségből. Rancière nem lát különbséget a két szemléletmód között, mivel mindkettő a politika eltüntetésén fáradozik. A politikafilozófia és a szociológia is fenntartásokkal kezeli a „szegényeket” – akik sem vagyoni, sem intellektuális téren nem állnak azon a szinten, mint a filozófus vagy a szociológus –, akik megbélyegzettek a társadalomban. Marx, Sartre, Bourdieu, sőt, még Althusser is ugyanabba a hibába esnek, amikor egy intellektuálisan felsőbb pozícióból beszélnek a

nincstelenekről. A nincstelen, akinek nincsen helye a társadalomban, nem rendelkezik a szólás jogával, sem vagyonnal, a filozófiában és a szociológiában is a „szegény” képében jelenik meg. Platónnál és Arisztotelésznél is a szegény az, aki nemcsak vagyonnal nem rendelkezik, de erény tekintetében is alulmarad a nála kiválóbbakkal szemben. A javak megoszlásánál Arisztotelész a vagyont nem tekinti annyira relevánsnak, mint az intellektust vagy az erényt. Az erényes lelki alkattal bíró egyén jelentős javakat birtokol.

Rancière emancipatorikus programja nagyrészt Joseph Jacotot pedagógus egalitáriánus tanulási folyamatán és metodológiáján alapul. Ez szembe megy azokkal az elképzelésekkel, amiket a filozófusok és a szociológusok vallanak, nevezetesen: átadni azt a tudást, aminek az egyén maga sincsen birtokában. Maga Jacotot is úgy tanított nyelvet a diákjainak, hogy nem ismerte kellően azt. Azt akarván demonstrálni, hogy a tudásnak nincsen gazdája, és annak átadása nem valamilyen tekintélyhez kötődik. Lényegében a tudás és a tudatlanság között nincsen különbség, mindkettő egy közös világon belül létezik.

Ellenpélda erre Althusser egyik tézise: *„A pedagógiai munkának a célja valamilyen meghatározott tudás átadása olyanoknak, akik nem birtokolják azt. Ennélfogva a nevelés helyzete azon az abszolút egyenlőtlenségen nyugszik, ami a tudás és annak hiánya között fennáll.”* (Rancière: *Althusser's Lesson*, 144.)

## Összefoglalás

Disszertációmban nem arra kerestem a választ, hogy az arisztotelészi politikai barátság intézménye vajon alkalmazható-e a mai modern társadalmakra. Arra sem, hogy a ranciè-re-i egyet nem értés koncepciója megteremt-e valamiféle egyetértést, felváltva a politikafilozófia eddig kialakult és bevett struktúráját. Két dologra szerettem volna felhívni a figyelmet: az első, hogy létezik az arisztotelészi gyakorlati filozófián belül a barátságnak egy olyan formája, amely bizonyos mértékig eltér a tradicionális – mondhatni dogmatikus – elképzelésektől; a másik, hogy létezik két olyan sík – a filozófiai és az esztétikai –, amelyek, ha nem is egészítik ki egymást, rámutatnak eddig kevésbé feltérképezett vagy lényegesnek vélt területekre. Ilyenek magának a politikai barátságnak és a hozzá kapcsolódó haszonnak, a szolga és az úr közötti viszonyoknak, vagy a sokaság újfajta ábrázolásának Arisztotelésznél eddig kevésbé kutatott írásos bizonyítékai. De ilyenek az egyet nem értés, a politikai szubjektum és a politika esztétikai jellegének Ranciè-re által kidolgozott tételei is. Mind valamilyen adalékkal szolgálnak az ember közösségi létének megértéséhez.

Célom elsősorban a két gondolkodás bemutatása volt, másodsorban bizonyos tételeinek, néhol gondolatainak magyarázata. Annyi elmondható, hogy Arisztotelész és Jacques Ranciè-re művei nélkülözhetetlen forrásai a mai politikáról folyó diskurzusnak, és véleményem szerint azok is maradnak. Gondolom ezt azért, mivel mindketten érintenek olyan témákat, amelyek a mai politikai és társadalomtudományi kutatások és viták fókuszpontjában állnak. Kiváltképpen ilyen a demokrácia tárgya.<sup>295</sup>

A disszertáció első részében a politikai barátság főbb jellemzőit, pozícióját és a sokasággal való kapcsolatát próbáltam meghatározni. Amellett érveltem, hogy a politikai barátság nem az erényesek és jók közötti barátság vonzásterében alakul ki, hanem ettől függetlenül, tágabb emberi közegben. Ebből kifolyólag tisztázni akartam, hogy a politikai barátság inkább a haszonnal van szorosabb viszonyban, mint az erénnyel. Kétségtelen, hogy a jó cselekedetek – ezáltal az erény(ek) valamilyen formában történő birtoklása – explicit célja a barátság e típusának. A haszon kérdése mégis előbb merül fel a politikai barátsággal kapcsolatban, mint az erényé.

---

<sup>295</sup> Bár mindkét gondolkodó a közösség és a benne élő emberek viszonyrendszerét kutatta vagy kutatja máig, ennek ellenére végkövetkeztetések nem is különbözhetnek jobban a másiktól. Abban mégis megegyeznek, hogy a feltett kérdésre – Létezik-e „jó” demokrácia?, Élhetünk-e demokráciában? – nem adnak kielégítő vagy megnyugtató választ. Ha valaki végigolvassa a tanulmányt, akkor remélhetőleg olyan kép fog kialakulni benne, hogy a demokráciát nem lehet – és nem is szabad – pusztán egy nézőpontból szemlélni. A demokráciának ebből kifolyólag kétféle meghatározása jöhet szóba: a társadalmi berendezkedés és a cselekvésmód.

A következő részben Jacques Rancière francia filozófus-esztéta politikai munkásságát mutattam be. Rancière nem sorolható be egyetlen politikafilozófiai iskolába sem, nem követője egyetlen ilyen irányú hagyománynak sem. Legtöbb esetben ezekkel a hagyományokkal vitatkozik, kiváltképpen az arisztotelészi politikafilozófiai örökség képviselőivel. Mivel tervem az volt, hogy ezt a két nézőpontot előterjesszem, helyenként ütköztessém azokat, szükségesnek éreztem, hogy az olvasónak, ha körvonalában is, de bemutassam Rancière eddigi, politikát illető munkásságát. Ebben csak érintettem az arisztotelészi politikafilozófiai hagyomány bírálatát, viszont kitértem a marxista filozófiákkal szembeni kritikájára (parapolitika, metapolitika), és ismertettem az általam legfontosabbnak ítélt fogalmakat – a politika, a demokrácia, a szubjektíváció –, melyek nélkül nehezen tudnánk követni Rancière gondolatmenetét.

Írásom harmadik részében kifejezetten arra koncentráltam, hogy megemlítsém azokat a különbségeket, ellentéteket, amelyek Arisztotelész és Rancière munkásságát elválasztják egymástól. Alapjában véve ebben a részben foglaltam össze nézeteimet, Rancière-re koncentrálni. Megpróbáltam leírni, hogy melyek azok a dolgok, amelyekben Rancière-nek igazat lehet adni, s melyekben nem – Arisztotelész-kritikáját illetően. Véleményem szerint azzal, hogy Rancière nem tesz említést a barátság politikai formájáról, elesik bizonyos információktól, amelyek segítségével árnyalni lehetne az általa kialakított Arisztotelész-képet.

Az utolsó részben egy fordítást közöltem Jacques Rancière-től azzal a szándékkal, hogy olvasásával könnyebbé tegyem a megértését egy-két nehezen megragadható fogalomnak. Azért döntöttem ennek a tanulmánynak a fordítása mellett, mert szinte kivétel nélkül felbukkan benne az összes olyan alapvető fogalom, melyeket én is gyakran használok, de nem mindig magyarázom kellőképpen őket.

## Irodalomjegyzék

- Louis ALTHUSSER: *Marx – az elmélet forradalma*, ford. Gerő Ernő, Kossuth, Budapest, 1968.
- Hannah ARENDT: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- ARISTOTELIS: *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- ARISTOTLE: *Magna Moralia*, ed. Franz Sudemihl, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1883.
- ARISTOTLE: *Eudemian Ethics*, trans. Harris Rackham, London, Loeb Classical Edition, 1935.
- ARISTOTLE: *Eudemian Ethics*, trans. Anthony Kenny, Oxford University Press, New York, 2011.
- ARISTOTLE: *Politics*, trans. Harris Rackham, London, Loeb Classical Edition, 1959.
- ARISTOTLE: *Politics*, trans. C.D.C. Reeve, Hackett, Cambridge, 1998.
- ARISTOTLE: *The Nicomachean Ethics*, trans. David Ross, Oxford University Press, New York, 2009.
- ARISZTOTELESZ: *Eudemoszi etika*, ford. Steiger Kornél, Gondolat, Budapest, 1975.
- ARISZTOTELESZ: *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Helikon, Budapest, 1971.
- ARISZTOTELESZ: *Magna Moralia*, ford. Steiger Kornél, Gondolat, Budapest, 1975.
- ARISZTOTELESZ: *Politika*, ford. Szabó Miklós, Gondolat, Budapest, 1984.
- Alain BADIOU: *A század*, ford. Mihancsik Zsófia, Typotex, Budapest, 2010.
- Alain BADIOU: *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris, 1998.
- Alain BADIOU: *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward, Verso, London/New York, 2001.
- Alain BADIOU: *The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm*, trans. Tzuchien Tho = *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, ed. Gabriel ROCKWELL—Philip WATTS, Duke University Press, London, 2009.
- Étienne BALIBAR: *Cittadinanza*, trans. Fabrizio Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Turin, 2012.
- Daniela CAMMACK: *Aristotle on the Virtue of the Multitude*, *Political Theory*, 41(2013)/2.
- Samuel A. CHAMBERS: *The Lessons of Rancière*, Oxford University Press, New York, 2013.
- John Madison COOPER: *Aristotle on the Forms of Friendship*, *The Review of Metaphysics*, 30(1977)/4.
- John Madison COOPER: *Political Animals and Civic Friendship = Aristotle's Ethics: Critical Essays (Critical Essays on the Classics Series)*, ed. Richard KRAUT—Stephen SKULTETY, Rowman & Littlefield Publisher, Maryland, 2005.



- Gilles DELEUZE: *Nietzsche és a filozófia*, ford. Moldvay Tamás, Gond/Holnap Kiadó, Budapest, 1999.
- Jean-Philippe DERANTY (ed.): *Jacques Rancière: Key Concepts*, Acumen, Durham, 2010.
- Jill FRANK: *A Democracy of Distinction*, University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- GYÖRKÖSY Alajos—KAPITÁNYFV István—TEGYEY Imre (szerk.): *Ógörög–magyar nagyszótár*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2010.
- Terence IRWIN: *Aristotle's First Principles*, Oxford University Press, New York 1988.
- Kostas KALIMTZIS: *Aristotle on Political Enmity and Disease*, University of New York Press, Albany, 2000.
- Claude LEFORT: *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey, Polity Press, Cambridge, 1988.
- Alasdair MCINTYRE: *Az erény nyomában*, ford. Bíróné Kaszás Éva, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.
- Karl MARX—Friedrich ENGELS: *A német ideológia*, ford. Liszkai Zoltán, Szikra, Budapest, 1952.
- Todd MAY: *The Political Thought of Jacques Rancière*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008.
- William Lambert NEWMAN: *Politics of Aristotle. Volume II: Prefatory Essays Book I and II*. Clarendon Press, Oxford, 1887.
- NÉMETH György—HEGYI W. György (szerk.): *Görög–Római történelem*. Osiris Kiadó, Budapest, 2011.
- Josiah OBER: *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Michael PAKALUK: *Aristotle: Nicomachean Ethics, Books VIII and IX*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Günther PATZIG (ed.): *Aristoteles' „Politik“: Akten des XI. Symposium Arisotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25 August – 3 September 1987*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Jacques RANCIÈRE: *A felszabadult néző*, ford. Erhardt Miklós, Műcsarnok, Budapest, 2011c
- Jacques RANCIÈRE: *A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière*, Parallax, 15(2009)/3.
- Jacques RANCIÈRE: *Aesthetics and Its Discontents (Malaise dans l'esthétique*, Galilée, 2004), trans. Steven Corcoran, Polity Press, Cambridge, 2009b

- Jacques RANCIÈRE: *Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière = Reading Rancière*, ed. Paul BOWMAN—Richard STAMP, Continuum, London/New York, 2011b
- Jacques RANCIÈRE: *Althusser's Lesson (La Leçon d'Althusser)*, La Fabrique, 2012), trans. Emiliano Battista, Continuum, London/New York, 2011a
- Jacques RANCIÈRE: *Chronicles of Consensual Times (Chroniques des temps consensuels)*, Seuil, 2005), trans. Steven Corcoran, Continuum, London/New York, 2010.
- Jacques RANCIÈRE: *Comment and Responses*, *Theory & Event*, 6(2003)/4.
- Jacques RANCIÈRE: *Esztétika és politika*, ford. Jancsó Júlia, Műcsarnok, Budapest, 2009a
- Jacques RANCIÈRE: *La méésentente: Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.
- Jacques RANCIÈRE: *La méthode de l'égalité*, Bayard, Montrouge, 2013.
- Jacques RANCIÈRE: *Moments politiques (Moments politiques: Interventions 1977–2009)*, Lux Éditeur, 2009), trans. Mary Foster, Seven Stories Press, New York/Oakland, 2014.
- Jacques RANCIÈRE: *On the Shores of Politics (Aux bords du politique)*, Folio, 2003) Verso, London/New York, 2006.
- Jacques RANCIÈRE: *Overlegitimation*, *Social Text*, (1992)/31/32.
- Jacques RANCIÈRE: *Politics, Identification and Subjectivation*, *October*, 61(1992).
- Jacques RANCIÈRE: *Ten Theses on Politics*, *Theory & Event*, 5(2001)/3.
- Jacques RANCIÈRE: *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation (Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle)*, Fayard 1987), Stanford University Press, California. 1991.
- Jacques RANCIÈRE: *The Names of History (Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir)*, Seuil, 1992), University of Minnesota, Minneapolis, 1994.
- Jacques RANCIÈRE: *The Philosopher and His Poor*, Duke University Press, Durham, 2004.
- Jacques RANCIÈRE: *Who is the Subject of the Rights of Man? = Dissensus: On Politics and Aesthetics*, ed. Steven CORCORAN, Continuum, London/New York, 2010.
- Friedrich SCHILLER: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, ford. Papp Zoltán—Mesterházi Miklós, Atlantisz, Budapest, 2005.
- Paul SCHOLLMEIER: *Other Selves. Aristotle on Personal and Political Friendship*, University of New York Press, Albany, 1994.
- SZOPHOKLÉSZ: *Aiász = Szophoklész drámái*, ford. Babits Mihály, Európa, Budapest, 1983.
- Adrial M. TROTT: *Rancière and Aristotle: Parapolitics, Part-y Politics, and the Institution of Perpetual Politics*, *The Journal of Speculative Philosophy*, 26(2012)/4.

Jeremy WALDRON: *The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3. Chapter 11. of Aristotle's Politics*, Political Theory, 23(1995)/4.

Bernard YACK: *The Problems of Political Animal*, University of California Press, Berkeley, 1993.