



Horváth Szilvia¹

A politikai fogalmának értelmezési lehetőségei a konfliktustól a depolitizálásig²

A politikai formula

Carl Schmitt hozzájárulása a kortárs politikaelmélethez az általa *das Politische*-nek nevezett specifikus politikai jelleg fogalmi elemzése körül fókuszálható. A *politikai* fogalma különböző politikakoncepciókat képes magába sűríteni; lényegében a kortárs politikaelmélet egyik kulcsfogalmának tekinthető. Ennek köszönhetően viszont más is, mint Schmitt eredeti politikaelmélete.³ Az ebben az értelemben nyitott jelentésű *politikainak* két látószögből igyekszem értelmet adni. Egyrészt Schmittet konfliktuselméleti szerzőként olvasom, és hérakleitoszi szerzőnek tekintem. Másrészt Hannah Arendt politikafelfogására alapozva egy közösség- és kommunikációelvű variációt vázolok fel kiegészítve azt Chantal Mouffe „politikai”-értelmezésével. E tanulmány arra törekszik, hogy a konfliktust a politikai közösség alapjaként vázolja fel.

Schmittnek a *politikai* fogalma megalkotásával az volt a célja, hogy kritériumot találjon annak megítélésére, hogy a különböző jelenségek közül mi a megkülönböztetően politikai.⁴ Megfogalmazása szerint „[m]inden vallási,

¹ Tudományos munkatárs, Eötvös Loránd Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kar Politikatudományi Intézet. Kapcsolat: sz.horvath.szilvia@gmail.com.

² A PD 135048 számú projekt a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PD_20 „OTKA” Posztdoktori kiválósági program finanszírozásában valósult meg.

³ Vö. Kari Palonen: Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate. *European Political Science*, 6. (2007), 1. 69–78.

⁴ Carl Schmitt: A politikai fogalma. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma: Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford., szerk. Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002. 5–102; Schmitt és a kritériummeghatározás kérdéséhez lásd Szabó Márton: Politika versus politikai. Carl Schmitt „das Politische” fogalma. In Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai: Elméletek és elemzések*. Budapest, L'Harmattan, 2003. 71–85; A politikai mint olyan kérdéséhez lásd Cs. Kiss Lajos: Egy keresztény Epimétheusz. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma: Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford., szerk. Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002. 241–286.

erkölcsi, gazdasági, etnikai vagy más ellentét politikai ellentétévé változik, ha elég erős ahhoz, hogy az embereket barátok és ellenségek szerint hatékonyan csoportosítsa”.⁵ Az emberi világban mindig többfajta, ellentétet megalapozni képes különbség létezik, de nem mindegyik lesz politikaivá. A politikaivá válás a megkülönböztetés intenzitásának függvénye, aminek a potenciális csúcspontja a barát (szövetséges) és az ellenség megkülönböztetése, amely önmagában minden lehetséges emberi megkülönböztetés közül a legintenzívebb, tehát egyenlő a sajátosan politikai jelleggel. Nincs olyan más reláció, amely ennyire intenzív tud lenni, és ennyire a határvonáshoz és a megkülönböztetéshez kötődik. A legintenzívebb megkülönböztetés mindig felismerhetően politikai. A *politikainak* a barát-ellenség megkülönböztetésre vonatkozó tézise a politikai formula.

A politikai formula magában hordozza a harc és a küzdelem mozzanatát, és mivel egy intenzitásskála legvégső pontjához kapcsolódik, azt sugallja, hogy a politikai világ egyenlő az állandó konfliktussal vagy háborúval. A politikai összeegyeztethetetlen a politikai közösséggel. Valójában Schmitt kizárja a háborút a politikai közösség-egység életéből, miközben világossá teszi, hogy a háború nem modifikált, átvitt értelmű, hanem a maga realitásában előttünk álló jelenség; ahogyan fogalmaz: egy lét létszerű tagadása.⁶ Mint ilyennek egyedül csak egy államok közötti térben legitim a létezése, a belső politikai térben viszont annak felbomlásához vezet. Vagyis a háború a politikai közösség létének határa, vagy egyszerűen szölv a politikai közösségé.

Ha a háború az intenzitás felső határa, miközben a politikai az, ami a legintenzívebb megkülönböztetést jelenti, kérdés a politikai lehetősége a politikai közösségen belül. Schmitt válasza erre egyrészt az, hogy az állam (a mértékadó politikai egység) nem lehet plurális, másrészt, hogy a politikai közösségen belül a barát-ellenség megkülönböztetés egy intenzitásskálát jelent, amely több lehetséges artikulált variációt tartalmaz, mint amit Schmitt a politikai formulában megjelöl.⁷ Ha ez a schmitti formula helyes olvasata, akkor a politikai formula nem más, mint a megkülönböztetés, mint a (jellegzetesen) politikai (cselekvés) különösen absztrakt megfogalmazása. Ezt jelenthetné a kitétel, hogy a formula *kritérium*, nem tartalmi értelemben kimerítő fogalmi *definíció*. Igazság szerint viszont a formula nem üres, nem pusztán csak a megkülönböztetésre és határvonásra utaló absztrakció, a barát-ellenség megkülönböztetesként történő megfogalmazása ugyanis ezt eleve kizárja.

A politikai formula pólusai ugyanis egymást kizáró, totális ellentétek, és viszonyuk is aszimmetrikus, mivel az ellenségnek van nagyobb magyarázó-

⁵ Schmitt (2002): i. m. 25.

⁶ Uo. 23.

⁷ Pl. Schmitt (2002): i. m. 86.

ereje.⁸ A schmitti megfogalmazás olyan bináris metafizikai oppozícióhoz hasonlít, ahol a pólusok egyrészt egymásra támaszkodnak, másrészt eltérő értékítélet kapcsolódik hozzájuk. Bár nem állíthatjuk, hogy a nagyobb magyarázóérték egyben nagyobb erkölcsi értéket is jelent, az igazság az, hogy Schmitt nem mutat instrukciókat azt illetően, hogy miként értelmezzük a politikait egy plurális politikai közösségen belül. E ponton a politikai formula zárt, önmagára vonatkozó elemzése elér a határaihoz.

Schmitt mint hérakleitoszi gondolkodó

A politikai és a politikai közösség viszonyában az elmozdulás lehetőségét hordozza az, ha Schmittet hérakleitoszi gondolkodónak tekintjük. Ez három dolgot jelent. (1) Egyrészt, amikor Schmitt a politikai formulát határozza meg, a preszókratikus világértelmezés fogalmaira látszik utalni. (2) Másodrészt, Schmitt – hasonlóan Héракleitoszhoz – a világ (a politika) létezését illetően kulcsfontosságúnak tekinti a konfliktust és a háborút. (3) Harmadrészt, elmozdulva attól, hogy a politikai formula korlátozottan alkalmazható a politikai közösségek plurális állapotában, Héракleitosz és Schmitt értelmezhető az egy és a sok egymást kölcsönösen konstituáló elképzelése alapján. Utóbbi azonban már Héракleitosz továbbértelmezését is jelenti, nemcsak Schmittét. Ezt a lépést azonban megtehetjük, ha célunk politikafilozófiai, nem pedig eszmetörténeti.

Először: A politikai formula kifejtése során Schmitt néhány helyen olyan fogalmakat (fogalmi párosokat) használ, amelyek a preszókratikus politikai filozófia keletkezés- és pusztulásproblematikájának középpontjában állnak. A politikai fogalmáról írott szöveg alapján nem könnyű meghatározni, hogy kire vezethetők vissza: Empedoklészra, Héракleitoszra vagy másra. A megfogalmazásból világos a preszókratikus kapcsolódás lehetősége: „A barát és az ellenség megkülönböztetésének az az értelme, hogy megjelölje az *összekapcsolódás* vagy *szétválás*, az *egyesülés* vagy *felbomlás* intenzitásának legvégső fokát.”⁹ Az összekapcsolódás és a szétválás ellentétpár, ahogyan az egyesülés és a felbomlás is, amelyek egymásra vetíthetők. Így a schmitti szövegben összekapcsolódás és egyesülés áll szemben a szétválással és felbomlással. Ez két dinamikus, egymással ellentétes mozgás, ami végső soron megfeleltethető a keletkezésnek és a pusztulásnak. Másként kifejezve, a schmitti politikai formula a politikai létmódnak olyan jelentést ad, amellyel az visszavezethető a keletkezés és pusztulás eredeti, egymással ellentétes mozgására.

⁸ A kivételes eset magyarázóértékéről ír Szabó (2003): i. m.

⁹ Schmitt (2002): i. m. 19.

Schmitt úgy tekint keletkezésre és pusztulásra, valamint azok megfelelőire, mint az egyesülésre és a felbomlásra, hogy az lényegében a barát és az ellenség megkülönböztetésében manifesztálódik, és ezzel ontológiai helyett politikai létmóddal illeti meg a szétválás-összekapcsolódás említett alapidinamikáját. Más szavakkal szólva, a politika értelmezését egészen a preszókratikus természet-filozófiáig képes visszavezetni anélkül, hogy magával hozná annak aporetikus terheit, és valamilyen analóg alkalmazási lehetőségben gondolkodna. Szemben azokkal, akik Schmittben a döntés vagy a szuverén elméleti jelentőségét hangsúlyozzák, én mégis pontosan azért maradnék a politikai formula eme meglehetősen egyszerű olvasatánál, mert egyértelmű kapcsolódási lehetőséget jelent a klasszikus filozófiához és egy ilyen értelemben felfogott politikai ontológiához.

Másodszor: Schmitt hérakleitoszi szerzőnek tekinthető azért, mert mind Schmitt, mind Hérakleitosz különleges hangsúlyt helyez a háború világkonstituáló képességére. Nem jelenthető ki teljes bizonyossággal, hogy Schmittet ne lehetne legalább bizonyos részt empedoklészi gondolkodónak tartani, Hérakleitosz mégis jobb választás. Egyrészt, mert a konfliktust konstitutívnek tekinti a világ létezését illetően, és csak ezt a viszonyt tekinti annak, másrészt mert a világot állandóan létesülésben lévőnek írja le. Valójában jól lehet érvelni amellett, hogy az Egy identikusságfeltételének tekinti a változást, vagyis jóval kevésbé radikális a változás és temporalitás, valamint az aspektusfüggőség értelmezésekor, mint amivel követőit, a Kr. e. 5. századi szofistákat Platón majd a 4. század második felében (jóval azok aktív működése után) vádolja.¹⁰

Hérakleitosz alaptétele szerint „mindennek atyja a háború”, mindent a harc mutat meg és rendez el a világban.¹¹ Különösen fontos kiemelni, hogy ez azt jelenti: a háború nem semmisíti meg a világot; Hérakleitosz azt állítja, hogy valójában ez a világ létmódja. Fogalomhasználata nem egységes, és nem dönthető el, hogy mi tekinthető nála főfogalomnak; maga a korszak is egy sor, intenzitás szint alapján elhatárolható kategóriát ismer. A preklasszikus erénykatalógus valóban tartalmazza a *háborút*; Hésziodosz *Erisz*ről, a Viszályról rossz, de egyben jó értelemben egyaránt ír. Hasonló intenzitásfogalom a polgárháború, a *sztaszisz*, amit idővel retorikai kategóriaként is alkalmaznak, tulajdonképpen pacifikálva azt. Végül van egy további fogalom is, az *agón*, amelyet

¹⁰ A szofistákhoz és Platón vádjaihoz lásd George Briscoe Kerferd: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Budapest, Osiris, 2003.

¹¹ Hérakleitosz 53. és 82. töredék. Hérakleitoszt illetően Kahn angol nyelvű fordításaira és értelmezéseire támaszkodom. Lásd Charles H. Kahn: *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

nemes versengésnek vagy küzdelemnek lehet fordítani.¹² A közös emberi világ és a politikai közösség antropológiai állandójaként ezek pozitív és negatív arcúak is. A világot formáló viszály, ellenségesség, háború, bár különböző, mégis összetartozó jelenségek.

Hérakleitosznál a viszály az a filozófiai fogalom, amely megadja azt a dinamikát, amelyben a világ egyszerre ugyanaz és mindig változó. A konfliktus kapcsolja össze a pólusokat, amelyek egymással szemben állnak. Ehhez hasonlóan Schmitt is számot vet a háború eltörölhetetlen realitásával, de nem azonosítja azt az emberi-közösségi élet céljaival. E korlátozás nem a béke melletti kiállítás; a háborút lehetővé tevő konfliktusok hiánya a politikai világ megsemmisülését jelentené. A háború „valóságos lehetőségként mindig adott előfeltétel”.¹³ Más szavakkal szólva mind Hérakleitosz, mind – valamilyen értelemben – Schmitt számára is a konfliktus nemcsak a létező realitás egyszerű leírása, hanem a világ létét magyarázó tényező. A konfliktus a világ létmódja, minden létező léte számára konstitutív. E konstitutív karakter pedig, amennyiben a létező világ értékes, szükségszerű és maga is értékes.

Harmadszor: bár Hérakleitosz az állandó létesülésben levés filozófusaként ismert, nem mond le arról, hogy azt is állítsa, hogy a mindenség egységben létezik, de azt mondja, hogy annak önzonosságát benső ellentmondó viszonyai adják, vagyis az a mód, ahogyan az Egy létezik, az ellentmondás.¹⁴ A folyómetafora ehhez hasonló fogalmaz meg: a víz állandó mozgása adja a folyó definícióját – a folyó azonosságát, nem egy tóét.¹⁵ A kozmosz – esetleg: dolog – identitása annak belső ellentétjei által jön létre, vagy másként szólva, a kozmosz – esetleg: dolog – addig az, ami, amíg ellentéteket fog át, és amíg az ellentétes erők mozgása benn tartja a változás állapotában. Ez azt is jelenti, hogy Hérakleitosz igent mond a létező létezésére, amivel nemcsak pozitivitásában határozza meg azt (vagyis tulajdonságokkal felruházhatóvá teszi), hanem kimondja azt is, hogy ez egyáltalán bárminemű viszonynak, mint amilyen az ellentmondás, és amire a viszony utal, tehát a benső mozzanatok és elemek létezésének a peremfeltétele.

A konfliktusos mivolta által létező egység túlélése – vagy történetisége – pontosan a konfliktusok dinamikája miatt vethető fel, de a kérdés kétségkívül

¹² A fogalmakhoz: Hésziodosz: *Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. In Hésziodosz: *Istenek születése. Munkák és napok*. Budapest, Európa, 2005; Mogens Herman Hansen: Introduction. In Mogens Herman Hansen – Thomas Heine Nielsen (szerk.): *An inventory of archaic and classical poleis*. Oxford – New York, Oxford University Press, 2004. 1–153; Michael Carter: Stasis and kairos: The principles of social construction in classical rhetoric. *Rhetoric Review*, 7. (1988), 1. 97–112.

¹³ Schmitt (2002): i. m. 23.

¹⁴ Vö. Hérakleitosz 50., 84a., 51., továbbá 124., 67., és 10. töredék.

¹⁵ Hérakleitosz 91. töredék.

kiterjeszthető a keretek keletkezésére is: mi által jön létre egyáltalán a konfliktusból valami, ami aztán keretül szolgál bármiféle ezt követő mozgáshoz. A filozófiatörténeti Hérakleitosz nézetei ezt illetően nehezen fejthetők fel. A keletkezés és pusztulás dinamikáját elfogadó egyes preszókratikusok gondolkodhattak szukcesszív periódusokban, vagy feltételezhatték egyetlen egységes (bár nem szükségszerűen homogén) létező örökkévaló létét. De legalább ennyire meggyőző a feltevés, és talán Hérakleitoszra is vonatkoztatható, hogy a világot aporetikusnak tekintették: elfogadták az állandó keletkezés és örökkévalóság aspektusfüggő elkülönöződését, és ezért valójában ellentmondásos egységet, ahogyan azt Steiger Kornél Empedoklész kapcsán állítja. Empedoklész azt idézve: „Amennyiben ért hozzá, [...] hogy [...] egyé növekedjék, [...] annyiban keletkeznek, [...] de amennyiben [...] sohasem pihennek meg, annyiban örökké mozdulatlanok.”¹⁶

Amikor Schmitt elfogadja azt, hogy a háború állandó lehetőség, de kizárható a politikai közösségből, akkor végső soron elfogadja azt is, amely szerepet a hérakleitoszi kozmoszmodellben a határtalan és időtlen, egységes létező léte betölt. Más szavakkal szólva: igent mond a politikai közösség létrejöttére még akkor is, ha kizárja belőle azt a pluralitást, amit a hérakleitoszi ellentmondásban konstituálódó modell megenged, éppen a konfliktus (háború) konstitutív szerepének köszönhetően. Schmitt olyan módon védené ezt a közösséget, hogy kiveszi abból a temporális folyamatból, amelyben vonatkoztatható volna rá a keletkezés és a pusztulás – mint olyan módosulások, amelyek az Egyen belüli pluralitás és ellentmondások lehetőségét feltételezik. Ennek, azt hiszem, nem mond ellent, hogy éppen a barát-ellenség megkülönböztetéssel veti fel magát a szempontot, és egyben utal az egység lehetséges válságára.

Abból kiindulva, hogy az Egy pluralitásában konstituált, valamint egyszerre változó és örökkévaló, beszélni lehet arról az esetről is, amikor az Egy létét elfogadva felfüggesztjük az idő rá vonatkozó értelmezését. A preszókratikus egységproblémának úgy lehet jelentést adni a politika értelmezésekor, hogy az Egy-problémában olyan totalitás kifejezését látjuk, ami szükségszerűen lehatárolt és időben önmagával azonos. Mindez a politikai közösségre vonatkoztatva azt jelenti, hogy fel kell függeszteni a temporalitást, S az egységet a maga lehatároltságában és identikusságában ki kell vonni a keletkezés és a pusztulás logikájából. Azt a kérdést illetően, hogy „miért?”, a válasz az, hogy ahhoz, hogy a dologról lehessen beszélni a maga létmódjában (így sokféleségében és ellentéteivel együtt), szükséges azt meghatározni és megnevezni mint létezőt. A létező tulajdonságaira vonatkozhatnak ítéleteink, a nem létezőére nem; noha ennek ellenére magát a keletkezést és a pusztulást értelmezhetjük, ahogyan azt is, hogy

¹⁶ Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Budapest, Áron, 1998. Különösen 32–34. Idézet helye: Steiger (1998): i. m. 32, illetve egészében 23.

a létező hogyan tart valamelyik felé, vagy a keletkező (az elemek) hogyan tartanak a keletkezés és valami teljes létező – mint a politikai közösség – létrejötte felé. Más szavakkal szólva: a monista perspektívának lehet érvényessége a politikai értelmezésekor, de ebben az esetben a politikai filozófiai állandó: a teljes létezés a politikai közösséget illeti meg.

A politika normatív fogalma felé

A politikai formula a politika konfliktusos felfogásához értelmező eszköz, és felvezetője annak a kérdésnek, amely a konfliktusok elfogadható intenzitására vonatkozik. Ez egyben a pluralitás lehetőségességre is rákérdez, hiszen egy polgárháborús és egy egyszerű politikai konfliktusban, ahol a képviseleti demokrácia normálállapotában többnyire pártok konfrontálódnak egymással, egyforma módon különböző álláspontok állnak szemben egymással.

Ennek kapcsán érdemes utalni Schmitt egy megjegyzésére, ami azt követően merült fel, hogy felvetette a barát-ellenség megkülönböztetés kapcsán a polgárháború lehetőségét. A pártkutató Duverger egyik 1951-es szövegét idézi, amelyben utóbbi azt írta, hogy a modern politikai pártok fejlődését tulajdonképpen *szta-ziológiának* kellene nevezni, az ógörög *sztaszisz* (viszály, polgárháború) kifejezés alapján.¹⁷ Duverger azonban – ahogyan Schmitt maga is idézi – úgy véli, hogy a pártok ma már nem veszélyeztetik a demokráciát. Schmitt szerint ezen a ponton Duverger-nek fel kellett volna vetnie azt, hogy a barát és az ellenség különbségén kívül más lehetőségek is vannak. Ha az a helyzet, hogy a modern demokráciákban a pártok töltik be azt a szerepet, hogy magukra vegyék a politikai megkülönböztetéseket, de mégsem veszélyeztetik a rendet, akkor legalábbis ellenségnek nem tekinthetők – ezt a tanulságot maga Schmitt nem, de olyan Schmittet újragondoló, agonizmuselméleti szerzők már levonták, mint Chantal Mouffe.

A kortárs demokráciák nem szükségszerűen polarizáltak olyan módon, mint a magyar vagy az amerikai, de egy tényezőben megegyeznek: a pártok, amelyek a polarizált állapot központi szereplői, a politika legitim alakítói. Ugyanakkor nemcsak a pártokról van szó, talán helyesebb „pártos politikának” vagy „elkötelezett politikának” nevezni ezt.

De a schmitti probléma elméleti feloldását nem a pártok és a pártos politika jelenti. Schmitt politikai formulája egyértelműen számot vet a politika konfliktusos realitásával, de a belső politikai életre nézve az csak egy további megszorítással alkalmazható. Két elméleti megoldás nyílik erre. (1) A negatív meghatározás szerint (amelyet talán realista álláspontnak lehetne nevezni) be

¹⁷ Schmitt (2002): i. m. 86.

kell vezetni a felső intenzitáshatárt a politika értelmezésébe, vagyis a politikai közösség – ideértve annak pluralitását is – csak akkor létezhet, ha nem áll fenn a polgárháború állapota. (2) A pozitív meghatározás szerint a politikai élet létezéséhez (a demokráciához) szükséges a konszenzus és egyetértés bizonyos foka. Ez utóbbi Chantal Mouffe álláspontja is, bár szoros összeköttetésben az elsővel, és általában is azzal az erős megköttetéssel, hogy a minimális konszenzusfok nem jelenti a különbségek és általában a konfliktusos léthelyzet felszámolását.

A demokratikus politika lényege az *agón*, amely már a barát (*friend*) és az ellenfél (*adversary*) viszonyát fogja át, nem a barátét és az ellenségét.¹⁸ Az ellenfelek közösek abban, hogy ellentétes oldalon álló felek, akik nem rendelkeznek közös alappal, és konfliktusaiknak nincs racionális megoldása. A demokrácia az a keret, amely garantálja az ellenfél legitim helyét, vagyis redukálhatatlanná teszi a szerepét még akkor is, ha a politikai ellenfelek meg akarják semmisíteni, vagyis ellenséggé tekintenek rá. Az *agón*ot illetően mind a cselekvőknek, mind a demokratikus rezsimeknek feladatuk van. A „politikai másik” mint ellenfél nem megsemmisítendő; Mouffe szavait idézve: létezése legitim, bírálói jogai kétségbenvonhatatlanok, a másikkal való egyet nem értés az értékeket illetően nem lehet fundamentális.¹⁹ Úgy érvel, hogy a politizálás olyan szereplők között zajlik, akik elfogadják a demokratikus élet közös alapjait, és ez azt jelenti, hogy az ellenség nem tűnik el, csak kívül kerül a politikai közösségen.²⁰ A politikai élet kizáró határvonása azok között húzódik, akik elfogadják ezt a közös életet, és azok között, akik nem. Akik elfogadják, azok egyben azt is elfogadják, hogy különbségeik kölcsönösen nem számolhatók fel, vagyis konfliktusban állnak majd egymással.

A Kr. e. 5. századi klasszikus periklészi demokráciának – a szofista filozófia tanúsága szerint – szintén az volt a problémája, ami a *homonoia*, az egyetértés (a rómaiaknál később *concordia*) iránti igényként írható le; sőt a *homonoia* értékessége lényegében a klasszikus görög városállami világban végig megvolt: „a görögök nem az *autonómiáért*, hanem a *homonoiaért*, illetve a *sztaszisztól* való szabadságért imádkoztak. Amennyire tudjuk, az autonómiát egyetlen poliszban sem deifikálták és alakult ki vallásos kultusza, míg *homonoia* istennő lett, akinek a kultusza az egész görög világban elterjedt.”²¹ A korszak politikai alaphelyzete

¹⁸ Chantal Mouffe: *On the political*. New York – London, Routledge 2005; Chantal Mouffe: A politika és a politikai. Ford. Horváth Szilvia. *Századvég*, 16. (2011), 60. 25–47.

¹⁹ Aletta J. Norval: Trajectories of future research in discourse theory. In David Howarth – Aletta J. Norval – Yannis Stavrakakis (szerk.): *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester, Manchester University Press, 2000. 219–236.

²⁰ Vö. uo. 230.

²¹ Hansen (2004): i. m. 126.

ugyanis a polgárháborúk szinte folyamatos lehetősége; amikor a válasz az egyetértés, akkor a kérdés a megosztottság.

Talán az említett történeti esetekből látszik, hogy a *homonoia* és társai, mint a pacifikáció, moderáció, metaforikus értelemdadás, depolitizáció, másodlagos politikai fogalmak bevezetése stb. akkor válik releváns problémává, amikor a kiinduló állapot a konfliktus. A kérdés valószínűleg megkerülhetetlen.

De vajon alapot adhat-e a *homonoia* iránti igény a homogenitás igazolására is? A „politikai közösség” fogalma magában hordozhat ilyen értelmet, mivel a politikai közösségeket illetően kulcsfontosságú identifikációs folyamat történeti mintája a nemzet, amely történeti léptékben tipikusan kizáró határvonásokban konstruálódott meg, a schmitti politikai formula tiszta logikájának mintájára.²² Az is kétségtelen azonban, hogy nem ez az egyetlen lehetséges minta, és a határvonás élessége, valamint a megkülönböztetett identitások tisztasága sem az egyetlen lehetséges mérce. Mind a mély pluralizmus, mind az agóniameleti pozíció szempontjából kulcsfontosságú, hogy az itt a *homonoia* megfelelőinek tartott, a politikai közösséget illetően konstitutív mozzanatok a politikai formula hordozta bináris oppozíciók közötti mezőben értelmezzük, vagyis az oppozíció pólusait határmozzanatoknak tekintsük.

Ennek azonban van egy további következménye. Nemcsak a háború határmozzanat, hanem a béke is. A pluralitás vagy értékpluralitás szükségszerűen vezet időről időre konfliktusokhoz, ezért értékpluralizmus akkor, és csak akkor létezhet, ha az annak alapul szolgáló különbségek politikailag kifejeződhetnek, és egy konfrontatív viszony egyik tényezőjévé válhatnak. Bár Mouffe olyan konfliktusság mellett foglalt állást, amely alternatívát nyújthat a fennálló hegemoniával szemben, az igazság az, hogy a politikai formula pólusai között valóban egy egész skála húzódik, és nem látszik észszerű indok arra, hogy miért tekintsük kizárólagosan azt a konfliktust relevánsnak, ami kihívja a fennálló rendet.

A politikai formula, amennyiben intenzitásfogalomként van értelmezve, úgy elméleti fogalomként jóval nyitottabb. Bár Mouffe nem teljesen egyértelmű azt illetően, hogy elfogadja-e a politikai közösség jelentőségét, vagy sem, valójában a felső intenzitáshatár éppen a politikai közösséget értelmezi. Ez akár a politikai formula episztemológiai hasznaként is felfogható: az ellenségesség miatt igaz, hogy a szélső esetre, nevezetesen a felbomlásra mutat rá, de e felbomlással egyúttal arra is, ami felbomlik, és aminek a létét elő kell feltételezni ahhoz, hogy a mérsékelt intenzitású konfliktusok és az azokat megalapozó pluralitás lehetséges legyen. Más szavakkal szólva, mind Schmitt-tel és mind Mouffe-fal szemben azt állítom, hogy a konfliktusok és a pluralitás létezéséhez legelőször is szükséges a politikai közösség. Schmitt-tel szemben azonban Mouffe mellett

²² Vö. Norval (2000): i. m. érvelésével.

foglalok állást, akinek kifejezetten az a szándéka, hogy az értékluralitás számára legitim helyet találjon a fennálló politikai térben, legalábbis teoretikus szinten; még ha ki is mutatható, hogy politikaelméletének nem kielégítő normatív közép-pontja a pluralizmus.²³ Ezen a ponton világos, hogy mi a Hérakleitosz-elemzés jelentősége az érvelésben: a preszókratikus filozófus a pluralitás egységen belüli interpretációs kereteinek az előkészítője.

A hérakleitoszi perspektíva ráadásul nemcsak megengedi a belső politikai tér értelmezhetőségét, hanem azt sugallja, hogy az már eleve plurális. Lehetne érvelni úgy is, hogy a schmitti politikai formula pusztán csak a konfliktusra vonatkozik, de nem a politikai közösségre. E ponton azonban legalább egy normatív szempont felbukkan, ami nem vezethető le a politika konfliktusos felfogásából. Részben a politikai közösség már említett bevezetéséről van szó, részben a pluralitásról. Vagyis a schmitti elmélet hiányossága az, hogy a „politikai” nem tud semmit sem mondani azokról a – demokratikus – közösségekről, amelyekben elvileg ezek a politikai jelenségek zajlanak. Hannah Arendten keresztül világosabbá tehető, hogy nemcsak az tartható politikainak, ami az embereket konfliktusos állapotba helyezi, hanem az is, ami az embereket arra készíti, hogy összegyűljenek, és poliszt (politikai közösséget) alkossanak. A politikai nemcsak emberi viszonyra vonatkozik, és a viszony nemcsak a szétválasztás, hanem az *emberek alkotta térre* is érvényes: vagyis valamire, ami az összeköttetésen alapszik, azáltal jön létre, és legfontosabb jellemzője a tartóssága – ezek viszont, ha áttételesen talán meg is vannak Schmittnél, valójában egy teljesen más politika-, illetve politikai felfogást jelentenek.

Már a klasszikus kor vége felé – jóval Hérakleitosz és a szofisták után – Arisztotelész is elfogadta, hogy a politikai közösség az emberek különmemű törekvéseinek az összegyűlési helye. Nem az egyneműség, hanem a sokféleség hozza létre, ezt még akár az individuumok sokdimenziós mivoltaként is érteve.²⁴ A közfelfogással összhangban meg van győződve róla, hogy a sokaság ítélőképessége jobb, mint az egyes emberé: az „egyik ezt, másik azt veszi észre bennük, mind együttvéve aztán megítélik az egészet”,²⁵ vagyis morális, politikai (és esztétikai) kérdésekben az emberek *közösségi* ítélőképessége jobb, mint

²³ Lásd Hans-Jörg Sigwart: The logic of legitimacy: Ethics in political realism. *The Review of Politics*, 75. (2013), 3. 407–432.

²⁴ Arlene W. Saxonhouse: *Free speech and democracy in ancient Athens*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

²⁵ A zeneműveket hozza példaként, de a politikai életre is vonatkoztatja, Arisztotelész: *Politika* 1281b, lásd Mogens Herman Hansen: Direct democracy, ancient and modern. In Kari Palonen – Tuija Pulkkinen – José María Rosales (szerk.): *The Ashgate research companion to the politics of democratization in Europe: Concepts and histories*. Farnham–Burlington, Ashgate, 2008. 37–54, különösen pedig Adriel M. Trott: *Aristotle on the nature of community*. New York, Cambridge University Press, 2014.

az egyéni. A demokratikus rezsimet igazoló állítás az, hogy a sokaság együttesen nem ostobább, hanem bölcsőbb. Az indok is világos, mert minden helyen, ahol emberek gyűlnek össze, lehetővé válik az, hogy megvitassák az ügyeiket, ami – Arendtet idézve – egyet jelent a perspektívák feltárásával, az álláspontok kirajzolásával és elfoglalásával, és mindezek nyilvánosságával, vagyis megoszthatóságával.

Arendt számára a politikának ez az aspektusa világos. Számára a politikai az emberek közötti világra vonatkozik, olyan módon is, hogy az emberek összegyűlése egyet jelent egy tér körülállásával, és ahol körülállják a teret, ott szabad lehet a beszéd, mert védett. Ez a beszéd görög szabadsága. Arendt megismétli a politikát megalapozó pluralitás gondolatát is: a polisz nemcsak a sokféleség gyülekezési helye (agora és agón), illetve annak állandósulása, hanem a *perspektívák megosztásának* a tere is. Az igazság nem transzcendens, hanem az emberi világ viszonylatain belül jön létre. A másik létezésének az elfogadása abból az erőből táplálkozik, hogy ugyanazokat a dolgokat is sokféleképpen lehet látni, és hogy a sokféleség emberi értelemben megérthető és elfogadható.

„[A] görög polisz [...] [ö]nmagát a homéroszi agora, a szabad férfiak gyülekezési és véleménynyilvánítási tere köré építette, S ezzel a tulajdonképpeni »politikait« – nevezetesen azt, ami csak a polisz sajátja, S amit ezért a görögök minden barbártól és nem-szabad férfitől elvitattak – az egymáshoz-, egymással- és a valamiről beszélés köré helyezte, S ezt az egész szférát az isteni *peithó*, az egyenlők közötti, kényszer és erőszak nélkül működő meggyőző- és rábeszélő-erő terepének tekintette.”²⁶

A pluralitásnak helyt adó politikai tér a polisz, a politikai közösség, amelyben lehetséges a különbözőzés és a perspektívák megoszthatósága, így a *kommunikáció* és a *vita* is. *Politikai* az, ami ezt a poliszt ilyen módon jellemzi. Ami politikai, az ez a közösség.

A politikai mozgásformái

A politikai formula a fentebbi, nem komplikált formában poláris konfliktust ír le, miközben azt állítottuk, hogy a politikai tulajdonképpeni helye (a politikai közösség) csak a pólusok között értelmezhető. Mivel ez intenzitásértelemben több, mint a béke, de kevesebb, mint a polgárháború, miközben azt is mondtuk, hogy a polgárháború mutat rá a politikai közösség szükségességére, ezért a felső intenzitáshatárhoz mérten minden eredeti nem komplikált politikai fogalom

²⁶ Hannah Arendt: *A sivatag és az ódzisok*. Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Budapest, Gond-Palatinus, 2002. 114.

moderált, intenzitáscsökkentett, mérsékelt, másodlagos, metaforikus, vagy terminus technicusként használva az ógörög fogalmat, *homonoia* típusú.

A politika intenzitáskarakterére utalva még pontosabb úgy fogalmazni, hogy depolitizált. Intenzitásfogalomként értve a politikai kétféle mozgásirány leírására alkalmas. Az intenzitásnövekedés, amely a felső határ felé tart, fogalmilag „átpolitizálás” vagy „politikaivá tétel”. Az ezzel ellentétes mozgás a depolitizálás, amelyeket magyarul passzív formában is használunk, semleges vagy spontán folyamatra utalva (át/depolitizálódás). A politikaivá válás fogalmi elemzésével Kari Palonen próbálkozott.²⁷ Ez alapján az kettős értelmű fogalom, amely egyrészt jelenti azt, hogy „egy középpontból kiindulva körkörösén kiterjeszteni a politikai hatókörét”. Ez egy mérsékelt mozgást jelent, a már létező határok elmozdítását. A másik jóval radikálisabbat. Ebben az értelemben az átpolitizálódás azt jelenti, hogy „teljesen új diszkurzív területeket bevonni a politikai hatókörébe”.

A politikai ezzel ellentétes irányú mozgása a depolitizálódás, Schmitt szerint éppúgy politikai, mint az, amit a nyugati nyelvek és a magyar is az átpolitizálódással fejez ki: „Ha a háború megakadályozására irányuló akarat olyan erős, hogy már magától a háborútól sem riad vissza, akkor ez az akarat ugyebár politikai motívummá vált, azaz még ha csak legvégső eshetőségként is, igent mond a háborúra, sőt a háború értelmére.”²⁸ Palonen úgy látja, hogy ez nem egyszerűen politikai, hanem annak egy különösen intenzív formája.²⁹ A politikai jellegtől való szándékos megfosztás egyet jelent az emberi világban elképzelhető legintenzívebb különbségek mozgásba hozásával és a kontrollal.

De a depolitizációt illetően még egy további különbségtétellel élhetünk a fogalmi elemzés során. Schmitt és Palonen is úgy ragadja meg a depolitizációt mint *szándékos* cselekvést. Ezzel szemben viszont azt is állíthatjuk, hogy a depolitizáció sok, ha nem a legtöbb esetben nem szándékos, hanem spontán folyamat; gyakorlatilag „elfelejtődés”.

Politikailag mindkettő érdekes jelenség, de a szándékos depolitizálás éppen szándékos, cselekvő jellegénél fogva jóval fontosabb. A cselekvés fogalma a depolitizációnak azt a rétegét tárja fel, hogy az olyan dologba való belefogás, amely nem automatizmus. Arisztotelési értelemben legalábbis a cselekvés szoros összekötésben van az emberi választási szabadsággal, és ez azért fontos, mert megnyitja az utat a vita és a diskurzus értelmezhetősége előtt is. Arisztotelész a *Retorikában*

²⁷ Kari Palonen: Introduction. From policy and polity to politicking and politicization. In Kari Palonen – Tuja Parvikko (szerk.): *Reading the political: Exploring the margins of politics*. Helsinki, The Finnish Political Science Association, 1993. 6–16.

²⁸ Schmitt (2002): i. m. 25.

²⁹ Palonen (1993): i. m. 12.

azt írja, hogy ami megtörtént, az lehetséges volt.³⁰ A „megtörtént” az a tett, ami átlépett a létezőbe, de ezt nem a semmiből tette meg, hanem a lehetséges világából. Utóbbi viszont a létező dolgok pluralitására utal, pontosabban azon létező dolgokra, amelyekről ismeretünk és diskurzusunk van. Ha politikailag nézzük, nyilván sok lehetőség áll egy közösség rendelkezésére, de ezek közül csak néhány artikulálódik egyáltalán. A fontos az, ami a nyilvános politikai közbeszédben, politikai diskurzusban vagy politikai vitákban megjelenik, hiszen erre irányulhat döntés, a teljesen ismeretlenre vagy a megismerési horizonton túlira nem.

Az arisztotelészi „megtörtént (dolog)” mint egykor volt lehetséges, mindig más lehetőségeket kizárva válik azzá, ami, azaz megtörténtté. Ha intenciónk irányul arra, hogy lehetségesből valóssá (megtörténtté) váljon, abban az esetben egyrészt volt szabadságunk, hogy válasszuk, másrésztől rendelkezésünkre állt a választás lehetősége is. Ha megtörténtté lehetett tenni, akkor cselekvőként volt intenciónk és szabadságunk, a dolognak pedig volt kontextusa, vagyis pluralitása és reális létmódja. A politikai cselekvés mindig megköveteli azt, hogy előzetesen létezzen a választás és a döntés, valamint az ezekkel elválaszthatatlanul összefonódott értelmezési szabadság. Választani és dönteni csak azt illetően lehet, bármit megtörténtté tenni a lehetségesből csak úgy lehet, ha azt el lehetett gondolni és meg lehetett fogalmazni. A politikai perspektívában – legalábbis ami a kortárs demokráciákat illeti – különösen fontos ennek nyilvános jellege.

Amire Arisztotelész utal, egyrészt átfogó módon egy modalitás, másrészt ennek kitüntetett helye, a retorika és a politika. A retorika modalitása már Arisztotelész szerint is az, hogy másként is lehetséges vagy legalább kétféleképpen lehetséges (utóbbi dualitása egészen bizonyosan utalás vagy átvétel a szofistáktól). De ez a modalitás nemcsak a retorika, hanem a politika jellemzője is. A világnak előzetesen alternatív szerkezetűnek kell lennie, ami azt jelenti, hogy a megvalósítható dolgok száma legalább kettő. Ezért lehet a retorikának filozófiai szerepe a politikai létezés értelmezésében, hiszen a retorikának még a minimális tárgydefiníciója is úgy hangzik, hogy olyan dolgokkal foglalkozik, amelyek másként is lehetségesek. Prótagorasz meghatározással élve, velük kapcsolatban legalább két (ellentétes) állítást lehet tenni.³¹

³⁰ A lehetséges és a lehetetlen kapcsán lásd Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Gondolat, 1982. 1359a, 1392a–1393a; Arisztotelész: *Az égbolt*. Ford. Lautner Péter. In Arisztotelész: *Az égbolt. A világrénd*. Budapest, Akadémiai, 2009. 6–146. I.10–12., kül. 280b9–11, 280b15–20, 281b3–16.

³¹ Lásd Steiger (1993): i. m. 20. (Prótagorasz DK 80 B 6), illetve Diogenész Laertiosz IX.51. A *disszoí logoi* elve mindig pluralitásra utal; logosz és agón kapcsolatához Bárány István: Utószó. In Platón: *Prótagorasz*. Budapest, Atlantisz, 2007. 107–108, 119, 123.

Depolitizáció és politikai közösség

A depolitizáció tehát politikai, továbbá intencionális, ráadásul lehetőségmodalitású univerzumot alkot, amit illetően feltételeztem a retorika (politikai) helyét és a diskurzus lehetőségének a megnyílását. A retorika és a diskurzus azonban mélyebben is áthatja a politikát, amennyiben nem a schmitti formula duális pólu-saiban gondoljuk el azt, hanem egy „mérésékelt” koncepciót keresünk. Ez bizonyos részt közhely: erőszak és nyelv szembeállításra meglehetősen elterjedt.

A konfliktusok mérséklésének teoretikus problémája egy olyan elemzés felé vezet, amelyben a polgárháború és az abból kialakuló politikai közösség a kérdés, ahol bár jelen van a küzdelem, de az nem háborús. A politikai felső határa miatt csak egy ilyen variációról lehet szó, és ennek a bevett – Nietzsche, Arendt-re, Mouffe-ra és másokra is – visszavezethető terminus technicus az *agón*.

A gyakorlati-teoretikus példa erre egy polgárháborús megbékélés: a Kr. e. 404–403-as athéni polgárháború lezárása.³² *Az athéni állam* felidézi azt a szöveget, amelyet az első ismert amnesztia törvénynek tartanak. Az egymással kiegyezők megkövetelik a politikai közösségtől, hogy a cselekvők, vagyis egymás ellenségei ne akarják a sérelmeiket felhánytorgatni. Ennek keretében a számadásról, de egyben a *kölcsönös hallgatásról* is döntenek: „Az elmúltak miatt senkinek sem szabad vádaskodnia senki ellen.”³³ Ez nemcsak törvény, hanem eskü is, erkölcsi vállalás, hogy „senki... [se] hány[torgassa] fel a múltat”.³⁴

A megbékélés kettős karakterű, egyszerre erőszakos és békés. Nem állítható, hogy a polgárháború lezárásához elegendő lett volna a megbékélési szándék, és ne kellett volna hozzá a talonban tartott erőszak. De fordítva sem igaz: a megbékéléshez nem lett volna elegendő az erőszak lehetősége. Politikán kívüli karakterük ellenére mindkét mozzanat politikainak tekinthető, mindenekelőtt azért, mert ezek irányultságot fejeznek ki, és cselekvést követelnek meg. Az erőszak lehetősége politikai, mert – ahogyan Schmitt írta – a háború elkerülése igent mond a háború lehetőségére. A megbékélés iránti igény pedig a szándékmozzanatot emeli ki, ami – talán – még önmagában nem politikai, de az irányultsága egyértelműen az. Ráadásul ez a politikai szándék a politikai közösség felfeslett szövetének újrászövésére irányul: a közösségi értelemben vett politikaira. E ponton pedig a diskurzus tere és a vita gyakorlata is megjelenik a színtéren, hiszen több és gazdagabb világról van szó, mintsem pusztán erőszakra. Egyszerre lesz szó lehetőségekről (amelyekről lehet beszélni és vitatkozni), valamint arról a térről,

³² Lásd Arisztotelész: *Az athéni állam*. Ford. Ritoók Zsigmond. In Németh György (szerk.): *Államéletrajzok*. Budapest, Osiris, 2003. 5–56; Platón: *Menexenosz*. Ford. Kövendi Dénes. In Platón: *Ión. Menexenosz*. Budapest, Atlantisz, 2005.

³³ Arisztotelész (2003): i. m. 39.5.

³⁴ Arisztotelész (2003): i. m. 40.2.

ahol ez lehetséges. Vitatkozni csak az ellenfelek tudnak egymással, akiknek bár világképe és értékeik lehetnek összemérhetetlenek, mégis képesek a vita közös terén osztozni. Az ellenfeleknek igénye van arra, hogy a különbségeiknek helyt adni képes politikai tér a rendelkezésükre álljon. Ez egyértelműen feltételezi, hogy a politikai tér létezhet, vagy már létezik.

Az athéni példában a politikai tér létrehozása a viszonyok uralásával függ össze, olyan értelemben véve ezt, hogy a viszonyok intenzitását kell politikai problémává tenni. Ami arra mutat rá, hogy egy politikai viszony intenzitása a cselekvők szándékával függ össze. A megbékélés maga is vita tárgya: emberek beszélnek róla, közel sem egyértelmű végeredménnyel.

A depolitizáció folyamatában ráadásul, a politikai explicitté tétele mellett van egyfajta transzdiszkurzív mozzanat is. Platón a *Menexenos*-ban egy olyan logika alapján értelmezi a megbékélést, amely által az a viták e világi viszonyrendszerén – s az erőszakon, de a politikán is – kívülre helyezhető. Így a „megbékélés” tiszta fogalmáig jut el, ami nemcsak a háborút, de az azt megalapozó politikai feltételek komplexitását is megpróbálja eltörölni.

Platónnál az athéni polgárháború oka a „balvégzet”, nem az emberi „gonosz-ság és gyűlölet”.³⁵ Nem politikai természetű, hiszen a polgárháború okául megjelölt „balvégzet” uralhatatlan: olyan, mint jobbik párja, a „vakszerencse”. Nem tartománya az emberi cselekvéseknek. E felmentő diskurzusban az emberi cselekvések és motívumok képtelenek arra, hogy a polgárháború magyarázatává váljanak. A politikai elfedésének retorikája – a szándékolt szándékolatlanná változtatása – a politikai közösség szolgálatában áll. Így lesz ez a felmentés a felmentés maga. Platón az ellenségek és önmagunk kiengeszteléséről, a kölcsönös megbocsátásról egyaránt beszél. Meg kell bocsátani a másiknak a tetteiért, és a másiknak meg kell bocsátania a mi tetteinkért is. Ki kell engesztelni azokat, „akik e belháborúban egymás kezétől estek el, [...] miután mi kiengesztelődünk”.³⁶ E szavak azt sugallják, hogy a kiengeszteléshez és megbocsátáshoz szükség van egy politikán túli mozzanatra. El kell fogadni, hogy létezik az a nem politikai és emberi idő, amely nem áll a cselekvők uralma alatt, hanem uralja őket. Le kell mondani a cselekvésről, mert az eddig a politikai világban csak harchoz vezetett. Ha a cselekvők pusztán csak a saját jelenükben akarják megalapozni a politikai közösséget, akkor az az újbóli szétesés lehetőségével fenyeget. A megbékélés nem a *másikkal*, hanem mindig *önmagunkkal* kezdődik. Ez annyiban több, mint az előző tanulság, hogy nem lehet a másakra várni, vagy az időre, hanem cselekedni kell a megbékélésért. Még akkor is, ha ez kiengesztelés, megbocsátás vagy törvény, eskü, erőszak, azaz *intencionált depolitizáció*.

³⁵ Platón (2005): i. m. 244a–b.

³⁶ Platón (2005): i. m. 244a.

A következőképpen lehetne összefoglalni azt, ami a politikai világot mozgató konfliktusról mondható az előzőek alapján, és figyelembe veszi az intenzitás növekedésének és a mérséklésnek a szempontját is. Az emberi világ természete az, hogy benne különbségek léteznek, és e különbségekből eltérő és egymással potenciálisan konfrontálódó csoportosulások jönnek létre. Egy konfrontálódás-lehetőség mindig a konfrontációk intenzitásának skáláján valósítja meg magát. De érvényes az is, hogy miként egy szembenállás, az emberek csoportosítása emberi cselekedet, illetve az emberek közötti konfrontatív viszonyok intenzitása emberi cselekedetek eredménye, ezzel mérséklésük is az. Az emberi elgondolható a politikai mint a totális megsemmisítés lehetőségét a horizontra emelő gyakorlat felől. De talán Arendt ragadta meg a legjobban azt, hogy a háború magyarázóereje sosem totális, léte pedig csak a politikai közösséghez képesti lehet: „Ez az egész tulajdonképpen emberi szféra, amely a szorosabb értelemben vett politikumot képezi, erőszakkal elpusztítható ugyan, de nem erőszakból született, S nem az a rendeltetés rejlik benne, hogy erőszakos pusztítás vessen véget neki.”³⁷

³⁷ Arendt (2002): i. m. 110.

Felhasznált irodalom

- Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés Péter, Pató Attila. Budapest, Gondolat-Palatinus, 2002.
- Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Gondolat, 1982.
- Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat, 1994.
- Arisztotelész: Az athéni állam. Ford. Ritoók Zsigmond. In Németh György (szerk.): *Állam-életrajzok*. Budapest, Osiris, 2003. 5–56.
- Arisztotelész: Az égbolt. Ford. Lautner Péter. In Arisztotelész: *Az égbolt. A világregend*. Budapest, Akadémiai, 2009. 6–146.
- Bárány István: Utószó. In Platón: *Prótagorasz*. Budapest, Atlantisz, 2007. 107–168.
- Carter, Michael: Stasis and kairos: The principles of social construction in classical rhetoric. *Rhetoric Review*, 7. (1988), 1. 97–112. Online: <https://doi.org/10.1080/07350198809388842>
- Cs. Kiss Lajos: Egy keresztény Epimétheusz. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma: Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford., szerk., az utószót írta: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002. 241–286.
- Diogenész Laertiosz: Protagoras. In Diogenes Laertius: *The lives of eminent philosophers, Vol. II*. Ford. R. D. Hicks. London – New York, Heinemann, 1925. 463–469. Online: https://doi.org/10.4159/DLCL.diogenes_laertius-lives_important_philosophers_book_ix_chapter_8_protagoras.1925
- Hansen, Mogens Herman: Introduction. In Mogens Herman Hansen – Thomas Heine Nielsen (szerk.): *An inventory of archaic and classical poleis*. Oxford – New York, Oxford University Press, 2004. 1–153. Online: <https://bit.ly/3rk6BGJ>
- Hansen, Mogens Herman: Direct democracy, ancient and modern. In Kari Palonen – Tuija Pulkkinen – José María Rosales (szerk.): *The Ashgate research companion to the politics of democratization in Europe: Concepts and histories*. Farnham–Burlington, Ashgate, 2008. 37–54.
- Hésziadosz: Munkák és napok. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. In Hésziadosz: *Istenek születése. Munkák és napok*. Budapest, Európa, 2005.
- Kahn, Charles H.: *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Kerferd, George Briscoe: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Budapest, Osiris, 2003.
- Mouffe, Chantal: *On the political*. New York – London, Routledge, 2005.
- Mouffe, Chantal: A politika és a politikai. Ford. Horváth Szilvia. *Századvég*, 16. (2011), 60. 25–47.
- Norval, Aletta J.: Trajectories of future research in discourse theory. In David Howarth – Aletta J. Norval – Yannis Stavrakakis (szerk.): *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester, Manchester University Press, 2000. 219–236.
- Palonen, Kari: Introduction. From policy and polity to politicking and politicization. In Kari Palonen – Tuja Parvikko (szerk.): *Reading the political: Exploring the margins of politics*. Helsinki, The Finnish Political Science Association, 1993. 6–16.
- Palonen, Kari: Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate. *European Political Science*, 6. (2007), 1. 69–78. Online: <https://doi.org/10.1057/palgrave.eps.2210113>
- Platón: Menexenosz. Ford. Kövendi Dénes. In Platón: *Ión. Menexenosz*. Budapest, Atlantisz, 2005.
- Saxonhouse, Arlene W.: *Free speech and democracy in ancient Athens*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Online: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511616068>

- Schmitt, Carl: A politikai fogalma. In Carl Schmitt: *A politikai fogalma: Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford., szerk., az utószót írta: Cs. Kiss Lajos. Budapest, Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, 2002. 5–102.
- Sigwart, Hans-Jörg: The logic of legitimacy: Ethics in political realism. *The Review of Politics*, 75. (2013), 3. 407–432. Online: <https://doi.org/10.1017/S0034670513000338>
- Steiger Kornél (szerk.): *A szofista filozófia: Szöveggyűjtemény*. Ford. Steiger Kornél et al. Budapest, Atlantisz, 1993.
- Steiger Kornél: *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Budapest, Áron, 1998.
- Szabó Márton: Politika versus politikai. Carl Schmitt „das Politische” fogalma. In Szabó Márton: *A diszkurzív politikatudomány alapjai: Elméletek és elemzések*. Budapest, L'Harmattan, 2003. 71–85.
- Trott, Adriel M.: *Aristotle on the nature of community*. New York, Cambridge University Press, 2014.