

## Az emberi állapot

### A görög példa

A következmények kiszámíthatatlansága szorosan összefügg a cselekvés és a beszéd revelatív jellegével, amely során az egyes cselekvő anélkül fedí föl magát, hogy egyáltalán ismerné önmagát, vagy előre kiszámíthatná, kit fed föl a cselekvésével. Az ókori mondás, miszerint senki sem nevezhető *eudaimōn*nak a halála előtt, jól összegezné a dolog lényegét, ha a két és fél évezredes szajkózás után még meghallanánk az eredeti jelentését; már a Rómában közmondás-, sőt közhelyszámiba menő latin fordítása – *nemo ante mortem beatus esse dici potest* – sem fejezi ki a jelentését (jóllehet ez ösztönözhetette a katolikus egyházi gyakorlatot, hogy csak akkor avassanak szentté vagy boldoggá valakit,

---

Az itt olvasható részletek Arendt *The Human Condition* című politikai filozófiai főművének középponti fejezetei.

ha már hosszú ideje biztosan halott volt). Az *eudaimonia* ugyanis hétköznapi és liturgikus értelmében sem boldogságot jelent; lehetetlen lefordítani, és talán elmagyarázni sem lehetséges. Minden vallásos áthallás nélkül az áldottság jelentéstartalmát rejti magában, szó szerint valami olyasmit jelent, mint a *daimōn* jóléte – a *daimōné*, amely minden embert egész élete során végigkísér, ez az összetéveszthetetlen önazonossága, ám csupán mások számára jelenik meg, kizárólag azok láthatják.<sup>1</sup> A boldogság mulékony közérzetével vagy a szerencsével szemben, amelyből életünk egyes szakaszaiban részesülünk, máskor pedig nem, az *eudaimonia* ugyanolyan tartós létállapot, mint maga az élet, nincs kitéve a változásnak és maga sem idézhet elő változást. Arisztotelész szerint az, hogy valaki *eudaimōn* és az, hogy *eudaimōn* volt, egyet és ugyanazt jelent, mint ahogy a „jól él” (*eu dzēn*) és a „jól élt” is ugyanazt fejezi ki az

egész élet során; nem az illető minőségét megváltoztató állapotot vagy tevékenységet jelöli, mint a „tanul” vagy a „már megtanulta” közötti különbség, amely az adott személy két különböző pillanatában föllelhető, két teljességgel eltérő tulajdonságát fejezi ki.<sup>2</sup>

A személy fölcserélhetetlen önzazonossága, noha megfoghatatlan a cselekvésben és a beszédben is megmutatkozik, csak a cselekvő és beszélő élettörténetében válik kézzelfoghatóvá; mint ilyet azonban csupán azután lehet megismerni, azaz megfogható entitásként megragadni, mikor a történet véget ért. Más szóval az ember lényege – nem az általános emberi természet (ami nem létezik) vagy az egyén képességeinek és hiányosságainak összessége, hanem annak a lényege, hogy kicsoda valaki – csak az élet elmúlásával jön létre, amikor semmi más nem marad utána, mint a története. Így aki tudatosan arra törekszik, hogy „lényegessé” váljon, és a története meg az önzazonossága „halhatatlan hírnévre” tegyen szert, nem csupán kockáztatni kénytelen az életét, hanem, Akhilleuszhoz hasonlóan, kifejezetten a rövid élet és az idő előtti halál mellett kell döntenie. Csak az az ember lehet vitathatatlanul ura saját önzazonosságának és lehetséges nagyságának, aki nem éli túl a

legfőbb tettét, ő ugyanis a kezdeményezése lehetséges következményei és folytatása előtt a halálba lép. Akhilleusz történetének attól lesz paradigmikus jelentése, hogy dióhéjban megmutatja, *eudaimoniára* csak az életünk árán tehetünk szert, és csakis az győződik meg róla, hogy valóban részesül benne, aki lemond élete folytatásáról, amelynek során apránként fedi föl magát, és egyetlen tettben foglalja össze egész életét, magyarán cselekedete történetével maga az élete is véget ér. Igaz, még Akhilleusz is ki van szolgáltatva a mesélőnek, a költőnek, a történésznek, nélküle minden, amit csinált, a mulandóságba vész; de ő az egyetlen „hős” – s ezzel a *par excellence* hős –, aki egyenesen az elbeszélő kezébe szállítja tettének teljes jelentését; azaz mintha nem csupán lejátszotta volna élete történetét, hanem egyúttal meg is „alkotta” volna azt.

Nem kétséges, hogy ez mélységesen individualista cselekvésfölfogás, ahogyan ma neveznénk.<sup>3</sup> Arra helyezi a hangsúlyt, hogy a cselekvő akár minden más tényező föllaldozása árán is igyekezzon fölfedni magát, s így a kiszámíthatatlanság kérdése viszonylag érintetlenül hagyja. A görög antikvitás során ilyenformán ez vált a cselekvés prototípusává, és az úgynevezett küzdőszellem formájában ösztönzőleg hatott arra a városállamok uralkodó politikafogalmát meghatározó szenedélyes

készítésre, hogy az emberek másokkal megmérkőzve megmutassák magukat. Ezt a komoly hatást az is világosan tanúsítja, hogy a görögök, az összes későbbi szerveződéstől eltérően, a törvénykezést nem számították a politikai tevékenységek körébe. Az ő fölfogásukban a törvényhozó olyan volt, mint az, aki a városfalat építi meg: valaki, akinek előbb végeznie kell a feladatával ahhoz, hogy a politikai tevékenység a kezdetét vehesse. Ezért hát úgy tekintettek rá, mint az összes többi mestermemberre vagy tervezőmérnökre, akit külföldről is odahívhattak és a megbízatásához polgárnak sem kellett lennie; a *polis*ban ezt követően lejátszódó sok-sok tevékenységben való részvétel, a *politeueszthai* joga ezzel szemben kizárólag a polgárokra korlátozódott. A törvény olyan volt számukra, mint a városfal: ez nem a cselekvés eredménye, hanem az alkotás terméke. Mielőtt az emberek cselekedni kezdtek, biztosítani kellett a pontosan körülhatárolt teret és föl kellett építeni azt a szerkezetet, ahol a cselekvés ezek után helyet kaphat: a teret, vagyis a *polis* nyilvános birodalmát, és a szerkezetet, vagyis a törvényt; a törvényalkotót és az építészmérnököt ugyanabba a körbe sorolták.<sup>4</sup> Maguk ezek a megfogható entitások viszont nem tartoztak a politika tartalmához (nem Athén, hanem az athéniak voltak a *polis*),<sup>5</sup> és nem parancsoltak olyan

hűséget, amit a római fajta patriotizmusból ismerünk.

Noha igaz, hogy Platon és Arisztotelész a törvényalkotást a politikai élet legmagasabb rangjára emelte, ez nem azt támasztja alá, hogy ők a cselekvés és a politika alapvető görög tapasztalatát terjesztették volna ki arra is, ami később Róma politikai szellemének bizonyult: a törvénykezésre és az alapításra. Ellenkezőleg, a szókratészi iskola azért fordult ezek felé a – görögök szemében politika előtti – tevékenységek felé, mert szembe kívánt fordulni a politikával és a cselekvéssel. Ők elsősorban a törvénykezést és a megszavazott döntések végrehajtását tekintették legitim politikai tevékenységnek, épp azért, mert ezekben az esetekben a „cselekvésük olyan természetű, mint a kézműveseké”: a cselekvés megfogható termékben végződik, és a folyamatnak világosan azonosítható célja van.<sup>6</sup> Tulajdonképpen ez már – pontosabban még – nem cselekvés (*praxisz*), hanem alkotás (*poiēszisz*), amelyet a nagyobb megbízhatósága miatt részesítettek előnyben. Mintha csak azt jelentették volna ki, hogy ha az emberek lemondanak a cselekvőségükről, annak hiábavalóságával, határtalanságával és kiemenetele kiszámíthatatlanságával együtt, orvosolni lehetne az emberi ügyek esendőségét.

Azt, hogy ez a gyógy mód mennyire lerombolhatja épp az emberi

kapcsolatok lényegét, talán a kevés olyan eset egyike érzékelteti a legjobban, amikor Arisztotelész a magánélet területéről, az adakozó és a megajándékozott kapcsolatából merít példát a cselekvésre. A moralizálásnak azzal az őszinte hiányával, ami a rómaival szemben a görög antikvitást végig jellemezte, először magától értetődően kijelenti, hogy a jótévő mindig jobban szereti azokat, akiket megsegített, mint amazok őt. Ez már csak természetes, vág bele ezután a fejtegetésébe, hiszen az adakozó jót művelt, tehát *ergont* csinált, míg a megajándékozott csupán elszenvedte az ő nagylelkűségét. Arisztotelész szerint a jótévő úgy szereti a megajándékozott életét, a „művet”, amelyet ő „alkotott”, ahogy a költő a költeményét; majd fölhívja olvasói figyelmét, hogy a költő szeretete a költeménye iránt szenvedélyében aligha múlja alul az anya gyermeke iránt táplált szeretetét.<sup>7</sup> Ez a magyarázat világosan mutatja, hogy Arisztotelész az alkotás fogalmaiban gondol a cselekvésre, ennek eredményeként pedig a véghez vitt „mű” fogalmaiban beszél a két ember kapcsolatáról (hiába, hogy pont a cselekvés és az alkotás, a *praxisz* és a *poiesisz* nyomatékos megkülönböztetésére törekszik).<sup>8</sup> Ebben az esetben teljesen nyilvánvaló, hogy miközben Arisztotelész a hálátlanság jelenségét igyekszik lélektani szempontból megvilágítani, amikor abból a fölte-

vésből indul ki, hogy az adakozó és a megajándékozott is az alkotás fogalmaiban értelmezi a cselekvést, ezzel a magyarázattal valójában magát a cselekvést és annak valódi eredményét, a kapcsolatot semmisíti meg. A törvényalkotó példáját csupán azért nem érezzük ennyire kézenfekvőnek, mert a görögök fölfogása a törvénykezés feladatáról és a nyilvánosság birodalmában betöltött szerepéről annyira végtelenül idegen a miénktől. Mindenesetre a dolgozás, aminek a görögök értelmezésében a törvénykező tevékenysége számított, csakis akkor válhat a cselekvés tartalmává, ha a további cselekvés már nem kívánatos vagy nem lehetséges; a cselekvés pedig egyedül azal a feltétellel járhat végtermékkel, ha saját eredendő, megfoghatatlan és minden esetben végtelenül esendő jelenségét megsemmisítik.

Az esendőség eredeti, filozófia előtti görög ellenszere a *polisz* megalapítása volt. A *polisz*nak, amely a görögök *polisz* előtti tapasztalatából sarjadt ki, és mindvégig abban az értékítéletükben gyökerezett, hogy az embereknek „a szavakban és tettekben nyilvánuló érintkezés”<sup>9</sup> miatt érdemes együtt élniük (*szüzēn*), ketős szerepe volt. Egyrészt arra volt hivatott, hogy – meglehet, bizonyos megkötésekkel – állandó jelleggel lehetővé tegye az emberek számára

azt, amire máskülönben csak rendkívüli és ritka vállalkozások alkalmával, otthonukat elhagyva nyílt lehetőségük. A *polisz* célja az volt, hogy megsokszorozza azokat az alkalmakat, amelyek „halhatatlan hírnévvel” kecsegtettek, vagyis mindenki számára sokszorosára növelje az esélyét, hogy kitűnjön, tettekben és szavakban mutassa föl egyedi különbségét. Az athéni szellem és tehetség hallatlan fejlődésének, majd a városállam aligha kevésbé meglepő villámgyors hanyatlásának egyik, ha nem a fő oka az volt, hogy elsődleges céljának az elejétől a végéig azt tekintette, hogy a rendkívüli jelenségeket a mindennapi élet megszokott eseményeivé tegye. A *polisz* másik funkciója, amely ugyancsak szorosan kötődött a *polisz* kialakulása előtti cselekvés kockázatának tapasztalatához, az volt, hogy megszerezze a cselekvés és a beszéd hiábavalóságának ellenszerét; a hírnévre méltó tett fönmaradásának ugyanis, magyarán annak, hogy tényleg „halhatatlanná” váljon, nem voltak túl jók az esélyei. Homérosz nem csupán a költő politikai szerepének ékes példáját nyújtotta és vált így vele „Hellász tanítómesterévé”; maga a tény, hogy ha a költő évszázadokkal később nem örökíti meg, akkor az olyan nagyszabású vállalkozás is feledésbe merült volna, mint a trójai háború, túlon túl jó példát szolgáltatott rá, mi történne az emberi

nagysággal, ha a költőn kívül semmi másra nem támaszkodhatna ahhoz, hogy állandóságra tegyen szert.

Itt nem a görög városállam kialakulásának történeti okaival foglalkozunk; a görögök félreérthetetlenül világossá tették, amit ők maguk gondoltak róla és *raison d'être*-jéről. Ha hitelt adunk Periklész híres gyászbeszédének, a *polisz* szavatolja, hogy aki a messzi vidékeket és tengereket ostromolta és tette meg bátorsága színhelyéül, nem marad tanú nélkül, és sem Homéroszra, sem másra nem lesz szüksége ahhoz, hogy az dicső szavakat zengjen róla; a cselekvők közösen, mások segítségével képesek lesznek megalapozni jó és rossz tetteik örök emlékezetét, tiszteletet ébresztve a jelenben és a jövő korokban.<sup>10</sup> Más szóval úgy látták, hogy ha az emberek a *polisz* alakzatában élnek együtt, azzal biztosítják, hogy a leghiábavalóbb emberi tevékenységek, a cselekvés és a beszéd, valamint a legkevésbé kézzelfogható és leginkább mulékony ember alkotja „termékek”, a tettek és a belőlük következő történetek maradandóvá váljanak. A *polisz* szervezete – amelyet fizikai értelemben megszilárdított a városállam körül húzódó fal, fiziognómiailag pedig a törvényei gondoskodtak róla, nehogy a következő nemzedékek a fölismerhetlenségig megváltoztassák az önonazonosságát – egyfajta szervezett emlékezet. Kezeskedik róla, hogy a

halandó cselekvő múlt létezéséből és mulandó nagyságából sohase hiányozzon a valóság, amely abból ered, hogy látják és hallják őt, illetve eleve abból, hogy megjelenik embertársaiból álló közönsége előtt, akik a *polis*zon kívül csupán a teljesítmény rövidke élettartamában részesedhetnek, és „még egy Homéroszra”<sup>11</sup> volna szükségük ahhoz, hogy azok is szembesüljenek vele, akik nem voltak ott.

Ez az önértelmezés azt vallja, hogy a politika birodalma közvetlenül a közös cselekvésből sarjad ki, az emberek „szavakban és tettekben nyilvánuló érintkezéséből”. A cselekvés így nemhogy a legszorosabb mértékben kötődik mindannyiunk közös világának nyilvános szeletéhez, hanem ez az a tevékenység, amelyik alkotja azt. Mintha a *polis*z falát és a törvény határait egy eleve meglévő nyilvános tér körül húznák meg, amelyik ugyanakkor az ilyen stabilizáló védelem nélkül nem maradhatna fenn, nem élhetné túl magát a cselekvés és a beszéd pillanatát. Történelmileg persze nem, metaforikusan és elméleti értelemben mégis olyan, mintha a trójai háborúból visszatérő emberek állandósítani szeretnék volna a cselekvés terét, amely a tetteikből és szenvedéseikből kisarjadt, hogy megóvják attól a pusztulástól, amelyet szétszóródásukkal és elszigetelt birtokaikra történő hazatérésükkel elszenvedhetne.

A *polis*z tulajdonképpen nem a térben elhelyezhető városállam, hanem az emberek közös cselekvéséből és beszédből fakadó szerveződése, s a valódi tere az e célból együtt élő emberek között terül el, függetlenül attól, hol vannak épp. „Bárhol állapodtok is meg, ti magatok mindjárt egy egész várossal felérték”:<sup>12</sup> a híres mondás nem pusztán a görög gyarmatosítás jelszavává vált, hanem azt a meggyőződést fejezte ki, hogy a cselekvés és a beszéd teret képez a benne részt vevők között, amely szinte bárhol és bármikor helyet nyerhet magának. Ez a megjelenés tere a szó legtagabb értelmében, nevezetesen az a tér, ahol úgy jelenek meg mások számára, ahogy mások az én számomra, ahol az emberek nem pusztán mint más élő vagy élettelen dolgok léteznek, hanem kifejezetten megalkotják a megjelenésüket.

**E**z a tér nem mindig létezik, s noha minden ember képes a tetre és a szóra, a legtöbbjük – a rabszolga, a külföldi és a barbár az ókorban, a munkás és a mesterember az újkorig, az alkalmazott vagy az üzletember a mi világunkban – nem él vele. Arról nem beszélve, hogy egyetlen ember sem élhet vele folyamatosan. Az ettől való megfosztottság a valóságtól való megfosztottságot jelenti, amely emberi és politikai értelemben ugyanaz, mint a megjelenés. A világ

valóságát az emberek számára a többiek jelenléte szavatolja, az, hogy ez a világ valamennyiük előtt megjelenik; hiszen „ami mindenkinek látszik, arra mondjuk, hogy van”,<sup>13</sup> ami pedig nélkülözi ezt a megjelenést, az álomként jön és megy, bensőségesen és kizárólag a sajátunk, de nincs valósága.<sup>14</sup>

## **A hatalom és a megjelenés tere**

A megjelenés tere mindenütt létrejön, ahol az emberek a beszéd és a cselekvés jegyében vannak együtt, s így mindig megelőzi és megelőlegezi a nyilvánosság birodalmának és a különböző kormányzati formáknak a megalkotását, azaz a különféle alakzatokét, amelyekben a nyilvánosság birodalma megszerveződik. Sajátos vonása, hogy azzal a térrel ellentétben, amely a „kezünknek műve”, nem éli túl az őt életre hívó mozzanat főnállását, ám nemcsak akkor tűnik el, ha az emberek szétszélednek – mint a hatalmas szerencsétlenségek idején, mikor egy nép államszerveződése elpusztul –, hanem maguknak a tevékenységeknek a megszűnésével vagy abbamaradásával is. Mindenütt lehetőségé válik, ahol az emberek egymás mellé gyűlnek, de ez csakis lehetőség, nem szükségképpen és nem örökre van így. A civilizációk fölemelkedését és

bukását, a nagyszerű birodalmak és előkelő kultúrák külső szerencsétlenségek nélkül bekövetkező hanyatlását és eltűnését a nyilvánosság birodalmának ez a sajátossága teszi lehetővé – s többnyire még az ilyen külső „okokat” is egy kevésbé látható belső hanyatlás előzi meg, amely utat nyit a csapásnak –, ez ugyanis, mivel végső soron a cselekvés és a beszéd az alapja, soha nem veszíti el teljesen lehetőségesség-jellegét. A hatalom megroppanása és végül a tehetetlenség az, ami a politikai közösségeket előbb aláaknázza, majd elpusztítja; a hatalmat pedig, az erőszak eszközeivel szemben, nem lehet fölhalmozni és vésztartalékba helyezni, egyedül akkor létezik, ha elevenen életre keltik. Ahol a hatalom nem elevenedik meg, ott azon nyomban megsemmisül, s a történelem bőségesen tanúsítja, hogy ezt a veszteséget a legnagyobb anyagi gazdagság sem kárpótolhatja. A hatalom csakis ott lép életbe, ahol a szó és a tett nem különül el egymástól, ahol nem üres a szó és nem nyers a tett, ahol a szavakat nem a szándékok palástolására, hanem a valóság fölfedésére használják, a tetteket pedig nem az erőszakra és a rombolásra, hanem arra, hogy kapcsolatokat hozzanak létre és új valóságokat teremtsenek.

A nyilvánosság birodalmát, a megjelenés terét, amely a cselekvő és beszélő emberek között létrejön,

a hatalom tartja életben. Maga a szó, görög megfelelője, a *dünamisz*, akár a latin *potentia* és számos mai származéka, vagy a német *Macht* (amely a *mögenből* és a *möglichből* ered, nem a *machenből*), erre a „lehetséges” jellegére utal. A hatalom úgyszólván mindig a lehetséges hatalom, nem pedig állandósult, mérhető és megbízható entitás, mint a kényszer vagy az erő. Míg az erő az egyén egymagában látható természetes tulajdonsága, a hatalom akkor szökken szárba az emberek között, amikor együttesen cselekszenek, és abban a pillanatban elenyészik, hogyha szétszóródnak. A hatalom, ennél a sajátosságánál fogva, amelyben minden más olyan lehetőségességgel osztozik, amelyet jelenlévővé lehet ugyan tenni, mégsem ölthet soha teljesen testet, megdöbentő mértékben független az anyagi tényezőktől, azok számától és módjától is. Emberek aránylag kicsi, ám jól szervezett csoportja jóformán korlátlan uralmat gyakorolhat hatalmas és népes birodalmak fölött, és a történelem során az sem ritka, hogy a kicsi és szegény ország a nagy és gazdag nemzet fölé kerekedik. (Dávid és Góliát története csupán képletesen igaz; a kevesek hatalma nagyobb lehet a sokak hatalmánál, a két ember viadala azonban nem a hatalmon, hanem az erőn múlik, az okosság, vagyis az agyi teljesítmény pedig ugyanolyan anyagszerű szinten befolyásolja a csata kimenetelét,

mint az izomerő.) A dologilag erős uralkodó elleni népfelkelés ugyanakkor csaknem föltartóztathatatlan hatalmat szülhet, még akkor is, ha a kényszer mérhetetlen anyagi túleréjével szemben is tartózkodik az erőszak alkalmazásától. Ezt csakis ironikusan lehet „passzív ellenállásnak” nevezni; amióta világ a világ, ez a cselekvés egyik legtevékenyebb és leghatékonyabb módja, ugyanis harc árán, ahol győzni vagy veszteni lehet, nem lehet leküzdeni, egyedül tömegmészárlással, amelyben viszont a győztes is elbukik, és a jutalma is elmarad, hiszen senki nem uralkodhat halott emberek fölött.

A hatalom szárba szökkenésének egyetlen elengedhetetlen anyagi tényezője az emberek együttélése. A hatalom csak ott maradhat meg közöttük, ahol az emberek olyan közel élnek egymáshoz, hogy a cselekvés lehetőségessége mindig jelen van; a hatalom legfontosabb dologi előfeltétele ezért tényleg a városok megalapítása, amelyek városállamokként a mai napig az összes nyugati politikai szerveződés paradigmáit meghatározzák. Ami az embereket a cselekvés múltó pillanata után is együtt tartja (amit ma „szerveződésnek” nevezünk), s amit egyúttal ők tartanak életben azzal, hogy együtt maradnak, az a hatalom. És ha bárki bármilyen oknál fogva elszigeteli magát és nem

vesz részt ebben az együttlétben, az elveszti a hatalmat és tehetetlenné válik, függetlenül attól, milyen erős, vagy mennyire alaposak az érvei.

Ha a hatalom több lenne ennél az együttlétben rejlő lehetőségnél, ha úgy lehetne birtokolni, mint az erőt, vagy úgy lehetne alkalmazni, mint a kényszert, és nem a sok-sok akarat és szándék megbízhatatlan és mindössze időleges egyezségétől függene, a mindenhatóság valós emberi lehetőség volna. A hatalomnak ugyanis, a cselekvéshez hasonlóan, nincsenek határai; számára az emberi természet, az ember testi létezése nem támaszt fizikai korlátokat, mint az erő számára. Egyedüli korlátja a többiek létezése, ez a korlátozás azonban nem esetleges, hiszen az emberi hatalom mindenekelőtt a pluralitás feltételéből indul ki. Ugyanemiatt a hatalmat anélkül is meg lehet osztani, hogy azzal csorbítanánk, sőt a hatalmak kölcsönhatása, a fékekkel és ellensúlyokkal együtt, arra is alkalmas, hogy még több hatalmat szüljön, legalábbis amíg a kölcsönhatás eleven és nem jutott holtpontra. Az erőt ezzel szemben nem lehet megosztani, és bár a többiek jelenléte ezt is fékezi és ellensúlyozza, a pluralitás kölcsönhatása ebben az esetben határozott korlátot szab az egyén erejének, határok közé szorítja azt, a sokak lehetséges hatalma pedig fölénybe kerülhet vele szemben. A dolgok előállításához szükséges

erő azonosítása a cselekvéshez nélkülözhetetlen hatalommal csakis az egyetlen isten isteni tulajdonságaként képzelhető el. A mindenhatóság ezért soha nem a politeizmus isteneinek tulajdonsága, függetlenül attól, mennyivel magasabbrendű az istenek ereje az emberi kényszernél. És fordítva, a mindenhatóságra való törekvés – utópikus *hübrisze* mellett – mindig maga után vonja a pluralitás fölszámolását.

Az emberi élet körülményei között a hatalom egyedüli alternatívája nem az erő – amely védtelen a hatalommal szemben –, hanem a kényszer, amelyet valaki csakugyan egymaga is az embertársai ellen fordíthat, és egy vagy néhány ember, ha kisajátítja az erőszak eszközeit, kizárólagosan rendelkezhet vele. Csak-hogy az erőszak, bár elpusztíthatja a hatalmat, sohasem helyettesítheti azt. Ebből ered a kényszer és a tehetetlenség korántsem szórványos politikai elegye, amikor gyakran látványosan és hevesen, ám menthetetlenül veszendően fecsérlik el a tehetetlen kényszerek egész tárházát, ami nem hagy maga után sem műveket, sem történeteket, de még ahhoz elegendő emléket is alig, hogy egyáltalán belépjen a történelembe. Ezt az elegyet a történelmi tapasztalat és a hagyományos elmélet, ha nem így tartja is számon, zsarnokságként ismeri, a jól ismert félelmet pedig ezzel a kormányzati formával szemben

nem kizárólag annak kegyetlensége táplálja, hiszen ez – mint a jóságos zsarnokok és a felvilágosult önkényurak hosszú sora is tanúsítja – nem tartozik az elmaradhatatlan ismervei közé; hanem az, hogy tehetetlenségre és hiábavalóságra kárhóztatja mind az uralkodót, mind azokat, akik fölött uralkodik.

Jelentősebb az, amit tudomásom szerint egyedül Montesquieu fedezett föl, az utolsó politikai gondolkodó, aki komolyan foglalkozott a kormányzati formák kérdésével. Montesquieu a zsarnokság szembe-tűnő jellegzetességeként fölis-merte, hogy az az elszigetelődésen alapszik – a zsarnok elszigetelődik alattvalóitól, az alattvalók pedig, a kölcsönös félelem és gyanakvás révén, elszigetelődnek egymástól –, ezért a zsarnokság nem is a különféle kormányzati formák egyike, hanem ellentmond a pluralitás alapvető emberi feltételének is, a közös cselekvésnek és beszédnek, amely a politikai szerveződés valamennyi válfajának feltétele. A zsarnokság a nyilvánosság birodalmának nem csupán egy-egy szegletében, hanem az egészében megakadályozza a hatalom kibontakozását; más szóval olyan természetességgel szüli meg a tehetetlenséget, ahogyan a többi államforma a hatalmat. Montesquieu értelmezése szerint az állam-

elméletnek emiatt külön helyet is kell kijelölnie a számára: egyedül ez nem alkalmas rá, hogy a megjelenés terében, a nyilvánosság birodalmában való megmaradásához elegendő hatalmat fejlesszen ki egyáltalán a maga számára; ellenkezőleg, már létrejötté pillanatában életre kelti saját pusztulása csíráját.<sup>15</sup>

Különös módon az erőszak könynyebben képes elpusztítani a hatalmat, mint az erőt, s míg a zsarnokságot mindig az alattvalók tehetlensége jellemzi, akik elvesztették a közös cselekvésre és beszédre irányuló emberi képességüket, nem feltétlenül jellemzi ugyanezt a gyengeség vagy a terméketlenség; ellenkezőleg, a mesterségek és a művészetek virágozhatnak az ilyen körülmények között, ha az uralkodó eléggé „jóságos” ahhoz, hogy az alattvalóit elszigeteltségükben békén hagyja. Másfelől az erő, az egyén másokkal meg nem osztható, természeti adottsága eredményesebben birkózhat meg az erőszakkal, mint a hatalommal – akár hősiesen, a küzdelem és a halál vállalásával, akár beletörődve, ha elfogadja a szenvedést, önállóan kiállja az összes csapást, és kivonul a világból; az egyén integritása és ereje mindkét esetben ép marad. Az erőt alapjában véve csak a hatalom rombolhatja le, az egyesült sokaság ezért minduntalan fenyegető kényszert jelent számára. A hatalom valóban megront, de csakis onnantól fogva,

amikor a gyengék azért fognak össze, hogy leigázzák az erőseket. A hatalom akarását az újkori fölfogás Hobbestól Nietzschéig, ha dicsőíti, ha kárhóztatja, távolról sem az erőseknek tulajdonítja, hanem az irigységhez és a kapzsisághoz hasonlóan a gyengék egyik, sőt talán a legveszélyesebb fogyatékoságának tartja.

Ha a zsarnokság a hatalom erőszakkal való behelyettesítésének sorozatos kudarcaként írható le, akkor tökéletes hasonmása, a cselekvő- vagy tömeguralom az erő hatalommal való behelyettesítésének jóval kecsegtetőbb kísérleteként jellemezhető. A hatalom valóban lerombolhat minden erőt, és tudjuk, hogy ahol a nyilvánosság birodalma elsősorban a társadalom, ott állandó a veszély, hogy a „közös cselekvés” eltorzult változata nyomán – a húzó- és nyomóerőknek, valamint az érdekcsoportok fortélyainak köszönhetően – a tudatlanok és tehetetlenek jutnak előtérbe. Az erőszak heves sóvárgása, egyik-másik kiemelkedő modern alkotóművész, gondolkodó, tudós és szakember ismertetőjegye természetes reakció annak a részéről, akit a társadalom megpróbált kismizmizni erejéből.<sup>16</sup>

A hatalom főntartja a nyilvánosság birodalmát és a megjelenés terét, ekként pedig éltető eleme az emberi műviségnek is, amely egészen addig, amíg nem a cselekvés és a beszéd, az emberi ügyek és kap-

csolatok, valamint a belőlük fogant történetek színhelye, nélküli alapvető *raison d'être*-jét. A világ, ha az emberek nem beszélnének róla, és ha nem nyújtana számukra otthont, nem az emberi műviség volna, hanem egy halom össze nem függő dolog, amelyhez minden egyes elszigetelt egyén szabadon hozzáteheti a következő tárgyat; az emberi ügyek, ha az emberi műviség nem nyújtana otthont a számukra, úgy bolyonganának hasztalanul és hiábavalóan, ahogyan a nomád törzsek vándorolnak. A *prédikátor* könyvének búskomor bölcsessége – „felette nagy hiábavalóság! Minden hiábavalóság!... semmi nincs új dolog a nap alatt... Nincs emlékezet az előbbiekről; azonképpen az utolsó dolgokról is, melyek jövendők, nem lesz emlékezet azoknál, a kik azután lesznek”<sup>17</sup> – nem feltétlenül kifejezetten vallási tapasztalatból fakad, hanem óhatatlanul megjelenik mindig és mindenütt, ahol és amikor a világba mint az emberi megjelenésre, a cselekvésre és beszédre alkalmas helybe vetett bizalom elszállt. A cselekvés nélkül, amely a világ menetébe beemeli az új kezdetet, melyre minden ember születésénél fogva képes, „nincs új dolog a nap alatt”; a beszéd nélkül, amely ha csupán kísérletet tesz is rá, hogy a megjelenő és fennen ragyogó „új dolgokat” dologiasítsa és föl-idézzé, „nincs emlékezet”; az emberi műalkotás elnyúlhatetlen állandó-

sága nélkül „az utolsó dolgokról is, melyek jövendők, nem lesz emlékezet azoknál, a kik azután lesznek”. A hatalom nélkül pedig a megjelenés tere, amelyet a nyilvános cselekvés és beszéd hozott a világra, ugyanolyan sebesen kámforrá válik, mint az eleven tett és az élőszo.

Történelmünk során talán semmi sem volt olyan rövid életű, mint a hatalomba vetett bizalom és semmi sem volt maradandóbb, mint a platonista és keresztény bizalmatlanság a megjelenésének terét övező ragyogással szemben; s végezetül az újkort mi sem jellemezte jobban annál a meggyőződésénél, hogy „a hatalom megront”. Periklész szavai Thuküdidész beszámolója alapján talán egyedülállóak abban a mély meggyőződésükben, hogy az emberek egyszerre, mintegy egy és ugyanazon gesztusokkal cselekedhetik és őrizhetik meg nagyságukat, s így magában a tett véghezvitele is elégséges ahhoz, hogy *dünamiszt* keltsen és a *homo faber* tárgyiasító átalakítása nélkül is a valóságban maradhasson.<sup>18</sup> Periklész beszédét, noha az bizonyára az athéni lakosok legmélyebb meggyőződését tükrözte és fejezte ki, mindig is az utólagos éleslátás szomorú bölcsességével olvasták azok, akik tudták, hogy szavait a vég kezdetén mondta el. Ha a *dünamisz*ba (és következőképp a politikába) vetett hit ilyen

rövid életű volt is – és már a legelső politikai filozófiák megfogalmazásával a végéhez érkezett –, a pusztá léte elegendő volt ahhoz, hogy a cselekvést a *vita activa* hierarchiájának legmagasabb rangjára emelje, a beszédet pedig az emberi és az állati élet döntő különbségeként jelölje meg – mindezek olyan méltósággal ruházták föl a politikát, hogy az még ma sem tűnt el teljesen.

Periklész azt fogalmazza meg kivételesen tisztán – s ez történetesen nem kevésbé világos Homérosz költeményeiben is –, hogy a megcselekedett tett és a kimondott szó legmélyebb jelentése független a diadaltól és a kudarctól, és ezt nem érintheti a majdani kimenetel, a következmények jóra vagy rosszra fordulása sem. Az emberi viselkedéstől eltérően – amelyet a görögök, az összes civilizált néphez hasonlóan, „erkölcsi mércék” alapján ítélték meg, egyrészt az indíték és a szándék, másrészt a cél és a következmény figyelembevételével – a cselekvést csakis a nagyságánál fogva lehet megítélni, mivel természeténél fogva kilép az általánosan elfogadottból és a rendkívüli elérésére törekszik, ahol a hétköznapi élet megszokott igazságai már nem érvényesek, hiszen ott minden, ami létezik, egyedi és *sui generis*.<sup>19</sup> Thuküdidész vagy Periklész pontosan tudta, hogy szakít a hétköznapi viselkedés elfogadott mércéivel, amikor Athén dicsőségét

abban látta, hogy jó és gonosz tetteik „örök emlékjeleivel” [*mnēmeia aidia*] népesítettek be „minden vidéket”.<sup>20</sup> A politika művészete arra tanítja az embereket, hogyan hozzák világra azt, ami nagy és tündököl – *ta megalakai lampra*, Démokritosz szavával; míg ott a polisz és arra ösztönzi az embereket, hogy elszánják magukat a rendkívüli, addig minden biztonságban van; ha ennek vége, minden elveszett.<sup>21</sup> Az indíték és a cél, mindegy, milyen tiszta vagy fenyegető, sohasem egyedi; jellegzetes, mint a lélektani tulajdonságok, egy-egy személyiségfajta jellemzője. A nagyság, illetve az egyes tett sajátos jelentése ezért csakis magában a véghezvitelében állhat, nem a kiváltó okában és nem is az eredményében.

Arisztotelész ezt, az eleven tettet és a kimondott szót mint az emberi lények legnagyobb elérhető teljesítményét emelte ki *energeia* („jelenlét”)-fogalmában. Minden olyan tevékenységet ezzel illetett, amely nem valamilyen cél elérésére irányul (vagyis *ateleisz*) és nem hagy maga után művet (*par’ autasz ergát*), hanem minden értelme magában a véghezvitelében merül ki.<sup>22</sup> Ennek a tiszta jelenlétnek a tapasztalatából ered az „önmagában vett cél” paradoxonának eredeti jelenetése; ezekben az esetekben ugyanis a cselekvés és a beszéd<sup>23</sup> nem a cél (*telosz*) elérésére törekszik, hiszen az már magában a tevékenységben benne van,

amely így *entelekheia*-vá válik, a mű pedig nem a folyamat következménye és lezárása, hanem a szerves része; a véghezvitel a mű, az *energeia*.<sup>24</sup> Arisztotelész politikai filozófiájában még nagyon is jól tudja, mi a politika tétje, nevezetesen nem kevesebb, mint az *ergon tou anthrōpou*<sup>25</sup> (az „emberi – *qua* emberi – mű”), és miután ezt a „művet” a „jó életben” (*eu zēn*) határozta meg, egyértelmű, hogy a „mű” itt nem műterméket jelent, hanem szintisztán általa létezik, hogy jelen van. Ez a sajátosan emberi teljesítmény teljes egészében az eszköz és a cél fogalomkörén kívül helyezkedik el; az „emberi mű” nem cél, mivel az eléréséhez szükséges eszközök – az erények, avagy az *aretai* – nem tulajdonságok, amelyek vagy jelen vannak, vagy nem, hanem maguk is „jelenlétek”. Más szóval a cél eléréséhez szükséges eszköz már maga is cél; s fordítva, ez a „cél” más vonatkozásban sem tekinthető eszköznek, hiszen annál, hogy jelen legyen, semmi magasabbat nem lehet elérni.

Mintha a cselekvés és a beszéd mint szintiszta jelenlét filozófia előtti görög tapasztalatának halvány visszaverődése lenne, amikor a politikai filozófiában Démokritosz és Platón óta visszatérően azt olvashatjuk, hogy a politika *tekhne*, a művészetek közé tartozik, és az olyan tevékenységekkel lehet rokoníta-

ni, mint az orvoslás vagy a hajózás, ahol, akárcsak a táncos vagy a színész teljesítményénél, a „termék” azonos magával a megcselekedésével. Arról is benyomást alkothatunk ugyanakkor, hogy mi történt a cselekvéssel és a beszéddel – amelyek csakis akkor állnak fön, ha épp jelen vannak, s így ezek a politika birodalmának legmagasabbrendű tevékenységei –, amikor azt halljuk, mit állított róla korai korszakában, különös és hajthatatlan következetességgel, a modern társadalom. A cselekvés és a beszéd mindent elsőprő leértékeléséről tanúskodik ugyanis, amikor Adam Smith azokat a foglalkozásokat, amelyek alapvetően a megcselekedésükben állnak – a katonai hivatást, „a lelkészek, jogászok, orvosok... és... operaénekesek... foglalkozását” –, a „legközönsegeesebbek” legalacsonyabbrendű és legterméketlenebb „munkája” mellé sorolja.<sup>26</sup> Az antik gondolkodás számára éppen ezek a foglalkozások – a gyógyítás, a fuvolázás, a színjátszás – szolgáltatták a legmagasabbrendű és legnagyobb szerűbb emberi tevékenységek példáit.

### **A *homo faber* és a megjelenés tere**

Az antik politikafelfogás gyökere az a meggyőződés, hogy az ember *qua* ember, az egyedien különböző egyes

egyen a beszédben és a cselekvésben jeleníti meg és vállalja föl magát, és hogy ezeknek a tevékenységeknek, anyagi haszontalanságuk ellenére, tartós minőségük van, ugyanis megteremtik a saját emlékezetüket.<sup>27</sup> Így a nyilvánosság birodalma, a világon belüli tér, amelyre az embereknek szükségük van ahhoz, hogy egyáltalán megjelenjenek, jellegzetesebben „emberi mű”, mint „kezünknek műve” vagy „testünknek munkája”.<sup>28</sup>

A legnagyobb szerűbb, amit az ember elérhet, hogy megjeleníti és jelenlevővé teszi saját magát – ez a vélekedés a legkevésbé sem értetődik magától: ott áll vele szemben a *homo faber* szemlélete, amely szerint egy ember terméke több – s nem csupán tartósabb – lehet nála magánál, valamint az *animal laborans* szilárd meggyőződése, hogy az élet a legfőbb jó. Ezzel tulajdonképpen mind a ketten politikamentesek, s a cselekvést meg a beszédet semmittevésnek, hasztalan okvetetlenkedésnek és meddő társalgásnak hajlamosak bélyegezni, a nyilvános tevékenységeket pedig általában is a feltehetően magasabb cél elérése szempontjából mutatott hasznosságuk alapján ítélik meg – a *homo faber* annak megfelelően, hogy hasznosabbá és szebbé teszi-e a világot, az *animal laborans* pedig aszerint, hogy lehetővé teszi-e a könnyebb és hosszabb életet. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nyilvánosság

birodalmának egészéről szabadon lemondhatnának, hiszen a megjelenés tere nélkül, valamint az együttlét módjába, a cselekvésbe és a beszédbe vetett bizalom nélkül senki nem állapíthatja meg kétséget kizáróan sem saját maga kilétének, önazonosságának, sem pedig az őt körülvevő világnak a valóságosságát. Az emberi valóságérzékelés megkívánja, hogy az emberek a tisztán passzív adottságként való létezésüket jelenlévővé tegyék, nem azért, hogy megváltoztassák, hanem azért, hogy teljes létre hívják, és kifejezzék azt, amiben egyébként is részük lenne, csak éppen tétlenül szenvednék el. A jelenlétnek ez az előidézése azokban a tevékenységekben rejlik és valósul meg, amelyek egyedül azáltal léteznek, hogy jelen vannak.

A világ egyetlen vonása, amely alapján meg lehet ítélni a valóságosságát, az az, hogy valamennyiünk számára közös, és a józan ész azért foglal el ilyen kitüntetett helyet a politikai tulajdonságok rangsorában, mert ez az egyetlen érzék, amely a valóságba mint egészbe illeszti be az őt szigorúan egyéni érzékünket és a velük érzékelt szigorúan egyedi adatokat. A józan ész miatt mondhatjuk azt a többi érzékelésről, hogy az fölfedi a valóságot, és nem pusztán egy idegi inger vagy a testi sűrűlódás érzete. Ezért a józan ész tetten érhető térvesztése, illetve a babona és a hiszékenység számottevő növe-

kedése minden egyes közösségben a világtól való elidegenedés szinte csalhatatlan jele.

**E**z az elidegenedés – a megjelenés terének elsorvadása és a józan ész visszahúzódása – persze jóval nagyobb méretet ölt a munkástársadalom, mint a termelői társadalom esetében. A *homo faber* a maga elszigeteltségében, ahol a többiek nem csupán nem zavarják, de nem is látják őt, nem kizárólag a maga készíttette termékkel van együtt, hanem a dolgok világával is, amelyhez hozzáteszi a termékeit; így, habár közvetetten, de mégis együtt van azokkal, akik a világot alkották és akik maguk is dolgokat készítenek. Beszéltünk már a cserepiacról, ahol a mesteremberek találkoznak, s ami a nyilvánosság közös birodalma számukra abban az értelemben, hogy mindannyian hozzájárultak valamivel. Bár a nyilvánosság birodalma mint cserepiac leginkább az alkotás tevékenységének feleltethető meg, maga a csere a cselekvés mezejéhez tartozik, és semmiképp sem egyszerűen az alkotás meghosszabbítása, még kevésbé automatikus folyamatok függvénye, ahogy az étel és a többi fogyasztási cikk megvásárlása szükségképpen együtt jár a munkavégzéssel. Marxnak az az állítása, hogy a gazdaság törvényeit nem az ember alkotta, hogy szabályozza vele a szabad csereaktusokat, hanem

ezek a társadalom mint egész termelési feltételeinek függvényei, s így a természeti törvényekhez hasonlítanak, csak a munkástársadalomra érvényes, ahol minden tevékenység leszűkül az emberi test természettel folytatott anyagcseréjére, s ahol nem létezik csere, csak fogyasztás.

A cserepiacon találkozók emberek ugyanakkor elsősorban nem személyek, hanem termékkészítők, és sohasem saját magukat mutatják meg ott, még csak nem is a képességeiket és a tulajdonságaikat, mint a középkori „hivalkodó termelés” idején, hanem a termékeiket. A készítőket nem az emberek, hanem a termékek iránti vágy hajtja a vásártérre, és ezt a piacot nem a cselekvés és beszéd miatt egybegyűlt emberek között rejlik lehetőségéből kisarjadó hatalom tartja egyben és életben, hanem „a csere lehetőségének”<sup>29</sup> összessége (Adam Smith), amelyre minden egyes résztvevő elszigetelődve tett szert. Marx a másokhoz fűződő kapcsolat hiányát és az elcserélhető árucikkek középpontba kerülését kárhóztatta, amikor a kereskedő társadalom elembertelesenedéséről és az önleidegenedésről beszélt. Az ilyen társadalom csakugyan kizárja magából az embereket *qua* embereket, és azt várja el tőlük, hogy a magánélet és a nyilvánosság ókori viszonyát a feje tetejére állítva, magukat kizárólag családjuk és barátaik meghitt és bizalmas környezetében mutassák meg.

A termelőközösség és főleg a kereskedő társadalom szerves velejáróját, az emberi személy csalódottságát talán a zseni jelensége ábrázolja a legjobban, amelyben az újkor a reneszánsztól kezdve a tizenkilencedik század végéig a maga legmagasabb eszményképét látta. (Az alkotó zseni mint az emberi nagyság lényegi kifejeződése az antikvitás vagy a középkor számára meglehetősen ismeretlen volt.) A nagy művészek mindössze a századelő óta kéri ki maguknak meglepő összhangban, hogy „zseninek” nevezzék őket, és akkortól fogva hajtogatják a szaktudás, a képzettség, valamint a művészet és a kézművesség szoros rokonságának hangsúlyosságát. Ez a tiltakozás részint persze nem több reakciónál a zseni fogalmának közönségesessé válása és elüzletiesedése ellen; de ugyanúgy vissza lehet vezetni a munkástársadalom még újabb keletű térnyerésére is, ahol az eszmény már nem a termelőkényesség és az alkotóképesség, és ahonnan még az a tapasztalat is hiányzik, amelyből a nagyság fogalma egyáltalán kisarjadhatna. A mi szempontunkból számottevő, hogy a zseni műve, a mesterember termékétől eltérően, látszólag úgy jelenik meg, mintha magába szívta volna a különbözőség és az egyediség összes olyan elemét, amelyek közvetlen kifejeződésüket csakis a cselekvésben és a beszédben találhatják meg. Az egyes művészek

egyedi ismertetőjegyei iránt tanúsított megszállottság vagy a stílusra való példátlan fogékonyság mind azt mutatják, hogy az újkor figyelmét azok a vonások kötötték le, amelyeknek a segítségével a művész hasonló módon haladja meg a maga képességeit és szaktudását, mint ahogyan minden egyes személy egyedisége meghaladja a tulajdonságai összességét. A nagy műalkotásokat az emberi kéz valamennyi más művétől csakugyan megkülönböztető többlet miatt úgy tűnt, hogy az alkotó zseni jelensége igazolja csak igazán a *homo faber* meggyőződését, amely szerint egy ember terméke több és lényegénél fogva nagyobb lehet magánál az embernél.

A hatalmas hódolat azonban, amellyel az újkor olyan készségesen, már-már a bálványimádásig menően övezte a zsenit, aligha változtathatta meg azt az alapvető ténytet, hogy annak lényegét, hogy kicsoda valaki, nem tárgyiasíthatja ő maga. Amikor ez „objektíven” jelenik meg – a műalkotás formájában vagy egyszerű kéziratként –, a személy önazonosságáról tanúskodik és így elősegíti a szerzőség azonosítását, de kicsuszszan a kezünk közül és semmit nem árul el, ha az élő személy tükreként kíséreljük meg értelmezni. Más megfogalmazásban a zseni bálványozása ugyanúgy az emberi személy leala-

csonyítását takarja, mint a kereskedő társadalom összes többi uralkodó nézete.

Az emberi büszkeség nélkülözhetetlen eleme az a vélekedés, amely szerint az, hogy kicsoda valaki, nagyságában és jelentőségében túlszárnyalja mindazt, amit ő maga csinálni és gyártani képes. „A patikust, a péket és a szolganépet meg lehet ítélni az alapján, amit tett, sőt még az alapján is, amit tenni akart. De a hatalmasokat csak az alapján lehet és kell megítélni, hogy kicsodák.”<sup>30</sup> Csak a közönséges sülyed odáig, hogy abból merítse büszkeségét, amit tett; leereszkedésével saját képességeinek „rabszolgája és foglya” lesz, és ha a merő ostoba hiúságon túl marad még benne valami, be fogja látni, hogy az, ha valaki önmaga rabszolgája és foglya, legalább olyan keserű és talán még nagyobb szegény, mintha valaki mást szolgálna ki. Az alkotó zseni nem megdicsőül, hanem kelepcebe esik avval, hogy esetében az ember fölénye a saját művével szemben csakugyan a visszájára látszik fordulni, s így ő, az élő alkotó versenyben találja magát az alkotásaival, amelyeket ő túlél, hiába maradhatnak fenn végül azok tovább nála. Az igazán nagy adottság valódi előnye, hogy a terhét viselő személy különb marad annál, amit csinált, legalábbis amíg alkotóereje forrása ki nem apad; hiszen ez a forrás valóban abból fakad, hogy ő kicsoda, és

ugyanúgy kívül esik az épp fennálló alkotói folyamaton, mint ahogy az is hidegen hagyja, hogy mi az, amit elérhet vele. Az, hogy a zseni kelepécéje igenis valóságos, kellőképpen nyilvánvalóvá válik a *literati* esetében, ahol ténylegesen megfordult a sorrend az ember és a terméke között; itt az a roppant égbekiáltó, hogy nekik a legrosszabb termékük is minden bizonnyal jobb, mint ők maguk, s ez mellesleg még a hamis szellemi

felsőbbrendűségénél is nagyobb mértékben vonja maga után a közkeletű gyűlöletet. Az „értelmiségit” az féjelzi, hogy őt messziről elkerüli az a „borzalmas megaláztatás”, amelyben a valódi művész vagy író dolgozik, mikor „éreznie kell... hogy művének fia ő lett”, és arra ítéltetett, hogy „ebben a tükörben... korlátaival együtt látja... meg magát”.<sup>31</sup>

FORDÍTOTTA PÁLYI MÁRK

## JEGYZETEK

1. A *daimōn* és az *eudaimonia* ilyen értelmezéséhez lásd Szophoklész *Oedipus királyát* (1186 sk.), különösen az alábbi sorokat: *Tisz gar, tisz anēr pleon / tisz eudaimoniasz pherei / ē toszouton hoszon dokein / kai doxant' apoklinai* („Kinek lehet itt nagyobb / boldogsága a földön, mint / amit adhat a látszat, mely / látszik, s látszva elenyészik?” Babits Mihály ford.) A kar ezzel az óhatatlan torzítással szembeszállva hozakodik elő saját tudásával: ők, a többiek látják a példát, az ő szemük előtt ott „lebeg” Ödipusz *daimōn*ja; a halandók nyomorúsága az, hogy mindenki vak a saját *daimōn*jára.
2. Arisztotelész: *Metafizika*, 1048b23 sk. Halasy-Nagy József ford.
3. Az a tény, hogy a görög „mindenki” szó (*hekasztosz*) a *hekaszból* („messzi távol”) ered, rámutathat, milyen mélyen gyökerezett ez az „individualizmus”.
4. Lásd pl. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1141b25. Nincs is sarkalatosabb
- különbség Görögország és Róma között, mint a területiséghez és a törvénykezéshez való hozzáállásuk. Rómában a városlapítás és a törvények lefektetése maradt a nagy és döntő jelentőségű cselekedet, ehhez kellett kötni valamennyi későbbi tettet és teljesítményt annak érdekében, hogy politikai érvényt és legitimitást szerezzen magának.
5. Lásd M. F. Schachermeyr: „La formation de la cité Grecque” (*Diogenes*, 1953/4.). A görögök szóhasználatát ő a babilonival veti össze, ahol „a babiloniak” fogalmát csak így lehetett kifejezni: Babilon város területének népe.
6. „a népgyűlési határozat, mint a végső mozzanat, cselekvés útján valósítható meg. S éppen ezért csak ezekről az emberekről szokták mondani, hogy »politikával foglalkoznak«, mert csupán az ő cselekvésük olyan természetű, mint a kézműveseké.” (*Nikomakhoszi etika*, 1141b29. Szabó Miklós ford.)

7. Uo. 1168a13 sk.
8. Uo. 1140.
9. *Logôn kai pragmatôn koinōneîn*, ahogyan Arisztotelész egy helyütt leszögezte (uo. 1126b12. Szabó Miklós ford.).
10. Thuküdidész: *Periklész beszéde a háború első évében elesett athéniak temetésén*, II/41.
11. Szilágyi János György fordítása.
12. Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, 7.77.4. Muraközy Gyula ford.
13. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1172b36 sk. (Szabó Miklós magyar fordítása másik értelmezői hagyományt követ: „ami tehát mindenkinek jó... az nem lehet más, mint maga a jó”. – A ford.)
14. Hérakleitosz kijelentése, hogy „[a]z ébren lévőknek egy és közös a világuk, az alvóknak mindegyike pedig külön világba lép” (Hamvas Béla ford.), alapvetően ugyanazt jelenti, mint Arisztotelész fenti megjegyzése.
15. Montesquieu szavaival, aki figyelmen kívül hagyja a zsarnokság és az önkényuralom különbségét: „Az önkényuralom vezérelve szüntelenül romlik, mert már természeténél fogva is romlott. Az egyéb kormányzatok azért pusztulnak el, mert különös események sértik meg alapelveiket, ezt viszont a saját belső hibája rontja meg, amennyiben esetleges külső okok nem akadályozzák meg elveinek megromlását.” (*A törvények szelleméről*, VIII. könyv, x. fejelet. Sebestyén Pál ford.)
16. Ebből a mellékes megjegyzésből sejteni lehet, mekkora mértékben ösztönözték Nietzsche a hatalom akarásának dicsőítésére a modern értelmiségi efféle tapasztalatai: „mert az emberekkel, nem pedig a természettel szembeni tehetetlenség érzése keseríti meg leginkább a létezését”. (*A hatalom akarása*, 55. Romhányi Török Gábor ford.)
17. Károli Gáspár fordítása.
18. A gyászbeszéd főt említett bekezdésében (lásd az előző fejezet 10. lábjegyzetét) Periklész határozottan szembeállítja a *polisz* *dünamiszát* a költők szaktudásával.
19. Arisztotelész *Poétikájában* azért tartja ezt a nagyságot (*megethosz*) a drámai cselekmény előfeltételének, mert a dráma a cselekvés utánzata, a cselekvést pedig a nagysága, a köznapitól való elkülönülése alapján ítéljük meg. (1450b25). Ugyanez igaz egyébként a szépre is, amely a nagyságban és a *taxiszban*, az egyes részek összekapcsolódásában áll (1450b34 sk.).
20. Szilágyi János György fordítása.
21. Lásd a 1157. Démokritosz-részlet Hermann Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker* című könyvében.
22. Az *energeia* fogalmához lásd *Nikomakhoszi etika* 1094a1–5; *A természet* 201b31; *Lélektudományi írások* 417a16, 431a6. Leggyakrabban használt példái a látás és a fuvolás.
23. Ebből a szempontból elhanyagolható, hogy Arisztotelész a lehető legmagasabbrendű „jelenlétet” nem a cselekvésben és a beszédben, hanem a kontemplációban és a gondolkodásban, a *theōriában* és a *nouszban* látta.
24. A két arisztotelészi fogalom, az *energeia* és az *entelekheia* szorosan kapcsolódik egymáshoz (*energeia... szüntelenei prosz tēn entelekheian*): a szín-

- tiszta jelenlét (az *energeia*) semmit sem eredményez és hoz létre saját magán kívül, a szintiszta valóságnak (az *entelekheianak*) pedig nincsen önmagán kívül álló célja (lásd *Metafizika* 1050a22–35).
25. *Nikomakhoszi etika* 1097b22.
26. *A nemzetek gazdagsága*, II. könyv. 3. fej. Bilek Rudolf ford.
27. Az „erény” görög fogalmának ez határozott része, noha a rómainak alig: ahol *aretē* van, nincs feledés (vö. Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, 1100b12–17).
28. Arendt itt az utóbbi fogalmakkal John Locke meghatározására utal, magyar megfelelőjénél Endreffy Zoltán fordítását vettük alapul. (A fordító megjegyzése.)
29. Bilek Rudolf ford.
30. Isak Dinesen *Álmodók* című nagyszerű novelláját veszem itt igénybe, a *Hét fantasztikus történet* című kötetből (Polar, Bp., 2007), különösen 365. sk. (Kertész Judit ford.)
31. Az idézeteket tartalmazó Paul Valéry-aforizma teljes szövege a következő: „A megalkotott alkotó. Az alkotó, létrehozva művét, olyan lénynek látja azt a végén, akit nem akart, akit nem ő talált ki, de akit ő hordott ki, és éreznie kell azt a borzalmas megálatztatást, hogy művének fia ő lett, visszautasíthatatlan jegyekkel lett felruházva, hasonlóságokkal, hóbortokkal és korlátokkal, éreznie kell azt, hogy tükör lett, és ebben a tükörben az a legrosszabb, hogy korlátaival együtt látja benne meg magát.” (*Tel quel*, II/149. Vitéz Ferenc ford.)



© Fortepan, Vova