

és kezdő fejezetében (*A politikai filozófia és a „kiterjesztett gondolkodás-mód” módszertani követelménye*) is hangsúlyozza, hogy a politika fogalma, a történelemhez hasonlóan, alapjában véve kétértelmű: jelenti a konkrét történelmi cselekvést, a pártok közötti küzdelmeket, az azoknak keretet adó intézményi valóságot, ugyanakkor jelenti az ezzel kapcsolatos ismereteinket, azaz olyan reflexiók formát, amely maga is aktív alkotó része, és nem csupán utólagos járuléka a politikai valóságnak. A szerző a politika arisztotelészi eszménye mellett teszi le a voksát, amely annak belátásán nyugszik, hogy a politikai tudás nem az első elvekre és okokra irányul, mint a filozófia, hanem az emberi cselekvés mindig változó, esetleges jelenségeire. Hannah Arendt szerint (akinek a politikai filozófiája szintén meghatározó jelentőségű a jelen kötet szemléleteti alapvetését tekintve) ez abból adódik, hogy a politika nem az emberrel foglalkozik, hiszen eleve az emberek sokféleségén alapul, „az emberek-közöttben jön létre”, ezért nem is beszélhetünk az emberi viszonyrendszeren kívüli, „tulajdonképpeni politikai szubsztanciáról”.³ A kötet írásai azért nem tartoznak a politikatudomány tárgykörébe, mert az olyan deskriptív diszciplína, amely tárgyat intézményes valóságként, azaz objektív létezőként tételezi. Ezzel szemben a politikai filozófia a politika tudati dimenziójára vonatkozó reflexió, amely nem az objektív tényekként felfogott cselekvésekről való biztos tudás letéteményeseként tekint önmagára, hanem megelégszik azzal, hogy e jelenségekkel kapcsolatban, ahol a lényeg és a látszat nem elkülöníthető egymástól, véleményeket fogalmazzon meg. Ez a fajta tudás az, amit a görögök, a bölcsességgel szembeállítva, okosságnak (*phronészisznek*) neveztek, és amelynek tárgyát Arisztotelész a következőképpen határozta meg: „a vélemény és az okosság egyaránt avval foglalkozik, ami másképp is lehet, mint ahogy van”.⁴ Abból adódóan, hogy ez a fajta okosság nem adottságokkal, hanem képzetekkel foglalkozik, a politikáról való gondolkodás módszertani követelménye az, hogy mindig meg kell próbálnunk a mások fejével is gondolkodni (ezt jelenti Arendt felfogásában a „kiterjesztett gondolkodás-mód”), és a legtöbb, amire törekedhetünk, az, hogy a véleményünk

3 Vö. Hannah Arendt: *Mi a politika? In uó: A sivatag és az oázisok*. Bp., 2002, Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, 23. Ford.: Mesés Péter.

4 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*. Bp., 1997, Európa Könyvkiadó, 195 (1140b). Ford.: Szabó Miklós.

reprezentatív legyen. A politika ebben az arisztotelészi értelemben az egymással való beszélés, a tanácskozás, a szabad véleménycsere, a meggyőzés terepe (a *zoon politikon* ezért szinonimája a *zoon logonnak*). Demeter definícióértékű megfogalmazásában: „A politikában soha nem olyan problémákkal állunk szemben, amelyekre csak egyetlen lehetséges válasz létezne, s minden válaszkísérlet, amely kivonja magát a demokratikus vita követelménye alól, maga is a politika természetének tagadását jelenti.” (13.)

A politikának ezzel az arisztotelészi fogalmával van összefüggésben a könyv módszertanának másik pillére: ez pedig nem más, mint az egyes kérdésfelvetések következetesen történeti jellege. Jóllehet a kötet írásai korunk politikai filozófiájának aktuális problémáiról szólnak, ezt mindvégig egy tágabb történeti perspektíva szem előtt tartásával teszik. A szerző azt mutatja ki, hogy korunk számos alapvető politikai eszméje korántsem a mai kor vívmánya, hanem a francia forradalom „terméke”. (Ennek fényében pedig úgy is lehetne fogalmazni, hogy a kötet egyben a modernség eszmetörténetének genealógiáját vázolja fel.) Ezek közül az eszmék közül az egyik legalapvetőbbet *Az új utópia: az emberi jogok „doktrínája”* című fejezet tárgyalja: az ember elidegeníthetetlen jogai manapság a politika és a morál általánosan elfogadott hivatkozási alapjai, amelyeket még az olyan rendszerek sem mernek tételesen megtagadni, amelyek a gyakorlatban megsértik azokat. Ez az eszme azonban nem létezett a francia forradalom előtt, ennyiben az *Ember és polgár jogainak* 1789. évi *nyilatkozatát* Demeter mintegy a modernség születési bizonyítványaként értelmezi. A nyilatkozat – amint arra már a korabeli, illetve a későbbi bírálói (Bentham, Burke, Marx) is rámutattak – azért jelent radikális újdonságot az eszmék történetében, mert a jogokat nem a fennálló történeti-politikai viszonyok termékének, hanem természeti adottságnak tekinti. Azaz a pozitív joggal egy olyan metafizikai „koholmányt”, a természetjogot állítja szembe, amellyel nemcsak az a gond, hogy egy univerzális és történetietlen emberi természetet előfeltételez, hanem főként az, hogy az egyén, a magánember szabadságát a polgár közösségileg kialakított és szavatolt szabadságától függetlennek tételezi. Edmund Burke alapvető kifogása az ember természetes jogaival szemben az volt, hogy ezek „a szabadságnak egy olyan szféráját írják körül, ami kívül esik az intézményesített politika területén” (58.), azaz tulajdonképpen egy olyan apolitikus

és ahistorikus pozíciót jelölnek ki, ahonnan minden fennálló társadalmi rend bírálhatóvá válik.

A kötet következő fejezete (A „gyertyamártók” köztársaság: a szegénység politikai perspektívája) az emberi jogok kérdéséhez köti a szocializmus kialakulását, pontosabban azokhoz az 1789. október 5-én és 6-án bekövetkezett, az asszonyok meneteléseként ismert eseményekhez, amikor az emberi szabadságjogok eszméje átfordult a szociális jog iránti követeléssé. Ezt a fordulatot, amely során a testi szükségyszerűség a politika színpadára lépett, Demeter – Arendt és Furet nyomán – az egyenlőség iránti szenvedélynek a szabadság eszménye fölött aratott győzelmeként értelmezi.⁵ A szerző a nacionalizmus kialakulását is az emberi jogok kérdéséhez köti, és szintén a francia forradalom történetéből vezeti le (A nacionalizmus keletkezése: a nemzeti szuverenitás modern eszméje című fejezetben). A nacionalizmus megértésére tett kísérlete során Demeter módszertana nem a *nationalism studies* szokásos szociológiai modellezésén alapul, hanem egy eszmetörténeti vizsgálódáson, amely során Rousseau és Sieyès politikai filozófiájának (és a forradalmárok általi értelmezéseinek) szoros olvasata nyomán arra a következtetésre jut, hogy az ember, aki felszabadult, autonóm lényként a felvilágosodásban lépett a filozófia színpadára, a forradalom alatt máris átalakult a nép tagjává. Ennyiben a nemzeti szuverenitás eszméje az emberi jogok tanának kommunitarista értelmezése: olyan autonóm és önelégséges, azaz prepolitikai közösségként tekint önmagára, mint „amely képes a saját akarata révén a maga számára politikai rendet teremteni” (139.), azaz ítélete fölött nem gyakorolható semmilyen politikai kontroll, akarata maga a törvény. A nemzeti szuverenitás, konkludál Demeter, „nem csupán az egyéni szabadsággal kerül rögtön konfliktusba, mert az egyén, éppen saját szabadságának érdekében, kénytelen feloldódni teljesen a nemzetben, hanem magának a legalitásnak és az alkotmányosságnak az egész megszilárdult rendjével is, amennyiben ezeket a nemzet az akarata révén bármikor felülírhatja”. (138.)

5 Arendt úgy véli, ez volt az a mozzanat, amitől az új köztársaság halva született: „a forradalom irányt változtatott, nem a szabadság volt már a célja, hanem a nép boldogsága”. Hannah Arendt: *A forradalom*. Bp., 1991, Európa Könyvkiadó, 78. Ford.: Pap Mária.

Első hallásra ezek nagyon súlyosnak tűnő tézisek. Azonban e rövid vázlatból is kitűnik talán, hogy a fentebbi két eszme közös genealógiájának a kimutatása már pusztán azért is releváns, mert rávilágít arra, hogy logikáját tekintve mindkettő nagyon hasonló módon működik: a közjő elvont eszméje, akárcsak a nemzet elvont eszméje az „általános akarat” olyan fiktív elképzelésén alapul, amelyet annak ellenére, hogy empirikusan megragadhatatlan, mégis egységesnek, tévedhetetlennek, nyilvánvalónak és megkérdőjelezhetetlennek nyilvánítottak.⁶ A nacionalizmus, akárcsak a szocializmus, egyaránt történetietlen, a fennálló berendezkedés, hagyományok és törvények eltörlését feltételezi. A szocializmus egalitarizmusával rokoníthatóan, a nacionalizmus is a természeti állapot fikcióját teszi meg a nemzet alapjává, amennyiben a történelmileg kialakult közösség helyébe a származást helyezi, a népet pedig egységes etnológiai entitásként kezeli. (141.) Mindebből arra lehetne következtetni, hogy a népszuverenitásnak ez az eszméje teljességgel antidemokratikus. Ezzel szemben a szerző *A demokrácia és a nemzeti öntőforma: a nemzetállam diadala* című fejezetben éppen azt mutatja ki – újfent a francia forradalom példájából kiindulva –, hogy a demokrácia és a nacionalizmus kibontakozása történelmileg egybeesett. A hierarchikus társadalom lebontásával ugyanis a nemzet nem csupán az egyenlők, hanem a hasonlók közösségévé válik. Erre a közösségre az jellemző, hogy egyrészt a nemzeti szuverenitás elvén legitimálja saját hatalmát, másrészt pedig hogy mindenféle közösségi tevékenységet kizárólag a nemzetállam öntőformájába irányít, annak demokratikus intézményi kereteibe csatornázza be. A forradalom csak úgy tudta a patriotizmust a nemzet elvont eszméje iránti lojalitássá alakítani, hogy meg kellett teremtenie a nemzetet, és létre kellett

6 Az „általános akarat” fogalmának eszmetörténetéhez lásd elsősorban Rousseau-t, aki azt írja, hogy noha a nép határozatai nem feltétlenül mindig helyesek, „az általános akarat mindig az igazság pártján van, és mindig a köz hasznára törekszik”, ezért „aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmességre kényszeríteni”. Jean-Jacques Rousseau: A társadalmi szerződésről. In uő: *Politikafilozófiai írások*. Bp., 2017, Atlantisz Könyvkiadó, 290., illetve 279–280. Ford.: Kis János. Lásd továbbá Diderot individualista és racionalista álláspontját: „az általános akarat minden individuumban tiszta értelmi tevékenység”, a természetjog eszméjének erkölcsi vetületei pedig nyilvánvalóak minden gondolkodó lény számára, és aki nem akar gondolkodni, lemond emberi mivoltáról”. Denis Diderot: *Természetjog (Erkölcsei)* (Enciklopédia-cikk) 1755. In Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Bp., 1975, Gondolat Kiadó, 466–467.

hoznia annak önmagához való lojalitását. Ez persze egy hosszú folyamat volt, az alapjait azonban azok a forradalmi intézkedések rakták le, amelyek a köztársaság nyelvi, adminisztratív, politikai és vallási homogenizációját tűzték ki célul. Félretéve most azt a vitát, hogy a centralizációnak a régi rend alatt is meglévő intézményei mennyiben tekinthetők a forradalmi intézkedések megalapozásának, itt most az az aspektus fontos, amit a szerző is hangsúlyoz – Lord Acton vonatkozó fejtegetéseiből kiindulva –, ti. hogy az angol felfogással ellentétben, ahol a nemzet a történelem folyamán az állami intézmények működtetése révén alakult ki, a francia nemzetet az állam mintegy a „természetből” lépteti elő egyfajta ideális, faji alapon nyugvó egységként, pusztán az ész világossága révén.

Az Európai Unió projektjét a két világháború borzalmainak tapasztalata nyomán elvileg éppen a nacionalizmus logikájának megtörésére és a nemzetállami keretek meghaladására szánták. Csakhogy, véli Demeter, ennek a nagyon is jogos projektnek éppen azt az első pillantásra képtelennek tűnő jelenséget nem sikerült felismernie, hogy a nemzetállam racionális intézményei képesek voltak sajátos érzelmet, habitusokat és lojalitásformákat kiváltani az emberekben. A *Nemzeti múlt, európai jövő: az európai integráció ígérete* című fejezet éppen azt hiányolja az európai alkotmány körüli évtizedes vitákból, hogy sohasem kísérelték meghatározni, tulajdonképpen kiket is képvisel ez az új transznacionális entitás, hogy ki is az európai *démosz*. Az alkotmányozás folyamatából, hangsúlyozza teljes joggal a szerző, igazából az „alkotmányozó személyére” vonatkozó reflexió maradt ki. (215.) Ez az aspektus azért sem mellékes, mert az európai integráció korántsem lehet sikeres pusztán a gazdasági egységesítés, a közös pénznem bevezetése, technokrata szabályok és szabványok tömkelegének a foganatosítása segítségével. Az egyéni szabadságjogok garantálása és a szociális felzárkóztatás ígérete ugyanis egy politikamentes együttélés illúzióját keltik, csakhogy önmagukban még nem valósíthatják meg az EU polgárainak valamilyen politikai egységbe fogását. (225.) A történelmi tapasztalatok ugyanis azt mutatják, hogy a nemzetállamok szuverenitásának csökkenése önmagában még nem jelenti azt, hogy a nemzeti gondolat legitimációja is megtorpanna (234.), sőt inkább annak újabb erősödéséhez, megnyilvánulási formáinak diverzifikációjához vezet.

Ezt a problémát csak fokozza, hogy a különböző identitáspolitikák egyre markánsabb helyet követelnek a mai politika színpadán. A kötet két utolsó fejezete (*A multikulturalizmus és az elismerés iránti újkeletű igény* és *A kultúrák közötti párbeszéd viszonytárságai: bevándorlók Európában*) ezt a nagyon bonyolult kérdéskört igyekszik körüljárni az emberi jogok keltette bonyodalmak, az elismerés, a tolerancia és a szabadság fogalmai mentén. Az elismerés iránti mai igényt az jellemzi, véli a szerző Manent-nal egyetértésben, hogy a méltóság kanti eszméjét úgy szeretné megtartani, hogy eközben eloldozza azt a morális törvénytől és az iránta érzett spirituális érzéstől, és mindezt beleolvasztja az emberi jogok eszméjébe és nyelvezetébe. Más szavakkal, ez az elismerés a partikuláris identitások jogi megerősítésére, kodifikációjára irányul. Csakhogy ezzel a szerző felfogásában az a probléma, hogy az emancipáció és a jogkiterjesztés válik normává, amit csoportokra is megpróbálnak rákényszeríteni, akik ezt esetleg nem is igénylik (mintegy a tévedhetetlen „általános akarat” rousseau-i elvének gyakorlatba ültetéseként). Paradox módon az a helyzet áll fenn, fogalmaz Demeter, hogy „az, ami meggátolja az egyenlő elismerés politikájának maradéktalan érvényesülését, ugyanaz a jogelvű politika, ami magát az elismerés demokratikus igényét ebben a formájában, azaz jogkövetelésként életre hívta”. (266.) Az identitáshoz való jog ilyen értelmezése kikezdi az állam semlegességének eszményét, az egyéntől pedig a tolerancia elvének feladását követeli meg. Ennek az elvnek a dogmává merevülése tehát nem segíti a bevándorló közösségek integrációját, ugyanakkor a befogadó közösségek identitásának a cseppfolyóssá válásához vezet. A tolerancia eredeti fogalma ugyanis nem kötelez a mások meggyőzésének és hitének kritikátlan elfogadására, csupán a mások lelkiismereti szabadságának a tiszteletben tartására. Ezzel szemben az erkölcsi univerzalizmusnak a korunkban tapasztalható dogmává emelése, fogalmaz nagyon sarkosan a szerző, „a mi radikális politikai moralizmusunkat paradox módon nagyon hasonlóvá teszi ahhoz, amit általában ennek ellentétének vélünk: a vallási fundamentalizmushoz”. (327.) Éppen ezért amellet érvel, hogy létezik néhány politikai alapelv, amely nem képezheti demokratikus alku tárgyát: ezek a tolerancia, a beleegyezés, illetve a szabad és nyilvános vita elvei. Mindemellet optimista is a bevándorlókról folytatott európai vitát illetően, mert meglátása szerint ez segíteni fogja az európaiak politikai öndefinícióját.

E vázlatos ismertetés mindeztáig a szerző által felvetett problémákra és nyitott kérdésekre koncentrált, ezért joggal merül fel az a kérdés, hogy a kötet kínál-e ezekre valamilyen választ, vagy megtorpan a problémák kimutatásánál, esetleg megoldhatatlanságukat konstatálja. A felvetett kérdésre azt lehet válaszolni, hogy a bevezetőben jelzett elméleti beállítottságánál fogva a kötet nyilván nem kínál végleges, normatív válaszokat, ugyanakkor mindvégig azon igyekszik, hogy felvillantsa egy republikánus politikai közösség lehetőségét, a szó klasszikus, görög-római értelmében. Politikai közösség ugyanis csak ott van, a sokat idézett arisztotelészi tétel értelmében, „ahol az emberek egyberakják a tetteiket és a véleményeiket” (*Nikomakhoszi Etika*, 1126b). Az a közösség, amely a jogokhoz való jogot (Arendt) szavatolhatja, közös akaratot és kölcsönös egyetértést feltételez, és a tagjai közötti viszonyokban kizárólag a tetteket és a véleményeket veszi számításba. A szerző a nemzeti szuverenitás eszméjében tételezett homogén, prepolitikai közösséggel a vélemények sokféleségén alapuló közösség eszményét állítja szembe (167.), az európai integráció projektjével szemben pedig egy föderális és republikánus alternatívát kínál fel, amely se nem transznacionális, se nem „nacionális”. (246.) Ez a (neo)republikánizmus (amelynek leghíresebb kortárs teoretikusai Maurizio Viroli vagy Philip Pettit) a törvények uralmát és a szabadság új eszményét védelmezni, a köztársaságra pedig politikai rendként és életformaként, ugyanakkor kultúraként is tekint. A közösségnek ez a kulturális értelmezése a politikai egyenlőséghez ugyanúgy ragaszkodik, akárcsak a meghatározott politikai hagyományokhoz, ugyanakkor viszont nem igényli az egységes nemzetállami kereteket, a közös nyelvet, az etnikai homogenizációt vagy akár a vallási konszenzust. Ez egy olyan közösséget feltételez, ahol a törvények nem tiltó és büntető jellegűek, hanem inkább a politikai nyilvánosság olyan tereinek a kialakítására irányulnak, ahol intézményes keretek között, nyilvánosan meg lehet tárgyalni a közös ügyeket, ahol a társadalom folyamatosan újratárgyalhatja saját identitását, és ahol eldöntheti, hogy „mi az, ami nyilvános és mi az, ami magán”. (291.)

A sokféleségnek és a föderalizmusnak ez a védelme Demeter M. Attila történetfilozófiai alapállásából is következik: ezért hangsúlyozza mindegyre, hogy fel kell ismerni azt, hogy az egyes ideológiai eszmék történeti, tehát változó és esetleges jelenségek, amelyek azért sem

történelmi szükségszerűségek, mert magukban hordozzák a tetteknek és a véleményeknek az emberi szabadságból fakadó esetlegességét. Ezekkel az ideológiákkal csak úgy lehet felvenni a harcot, ha próbáljuk megérteni keletkezésük körülményeit, és megkíséreljük szétszálazni azoktól az eszméktől, amelyekkel történetük során összekuszálódtak. Véleményem szerint ennek az eszmetörténeti módszernek lényeges aspektusa, hogy megpróbál kontingenciát vinni a történelembe és a politikába, hasonlóan ahhoz, amit Pierre Manent mestere, Raymond Aron is megfogalmazott egy helyütt: a múlt eszméinek és történéseinek a megértésére tett erőfeszítéseink során nagyon fontos, hogy feltörjük a sorsszerűség illúzióját, amely a történeti retrospekció óhatatlan velejárója, mert csak így kerülhetjük el azt, hogy félreismerjük a valóság gyakorta ellentmondásos bonyolultságát.⁷

Összegzésképpen azt lehet mondani, a kötet egyik fő erénye, hogy kimutatja a politikai eszméink ambivalens, sőt nem ritkán paradox jellegét, magyarul azt, hogy a politikai kérdéseket nem lehet pusztán evidenciaként kezelni, ezek a problémák ugyanis mindig a beszéd, a vita, az újratárgyalás folyamatában állnak, másképp fogalmazva: létmódjuk dialogikus és történeti. Amennyiben tudatosítjuk, hogy mindez magának a politikának, azaz a politikai tudásnak és a politikai cselekvésnek az alapvető jellegzetessége, választ kaphatunk arra a kérdésre is, hogy mi a „haszna” a politikai filozófiának. A '90-es évek első felében, azaz a hidegháború még friss emlékével, az Öböl- és a délszláv háborúk eleven tapasztalatának a fényében John Dunn cambridge-i eszmetörténész azt hangsúlyozta, hogy manapság az emberek alapvetően ki vannak téve a termonukleáris, vegyi és biológiai fegyverek pusztító hatásának, és a következő – kétségkívül kissé hatásvadász – érvet hozta fel a politikaelmélet védelmében: „Hogy lesz-e az embernek élettere kétszáz év múlva a Földön, illetve három hónap múlva létezik-e még az emberi faj, az egyaránt alapvetően az ember politikai szakértelmétől és belátásától függ”.⁸ Noha manapság már nem szokás ilyen patetikusan fogalmazni, azt azonban bizvást ki lehet

7 Vö. Raymond Aron: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Párizs, 1981, Gallimard, 230.

8 John Dunn: A politikaelmélet története. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *A kora modern politikai eszmetörténet cambridge-i látkepe*. Pécs, 1997, Tanulmány Kiadó, 264. Ford.: Gál Ferenc.

jelenteni, hogy a Dunn által említett belátást mégiscsak a politikáról való beszélgetés, a különböző vélemények ütköztetése, történeti perspektívába helyezése, azaz a saját véleménynek az eltérő véleményekkel való viszonyba állítása szavatolhatja csupán. Demeter M. Attila találó megfogalmazásában: „Annak ugyanis, hogy megpróbálunk mások fejével is gondolkodni, hogy megpróbáljuk a világot a mások szemével látni, onnan nézni, ahol épp nem vagyunk, az azonnali és közvetlen eredménye az lesz, hogy kételyek ébrednek bennünk saját korábbi politikai hiteinket vagy véleményeinket illetően. (...) Mi értelme volna ugyanis a politikai vitának, ha mindenki csupán megdönthetetlen evidenciákkal rendelkezne?” (13.)

