

Az a tény, hogy a „polisz” lefordíthatatlan a modernség olyan fogalmai révén, mint az állam, város, társadalom, stb., általánosan elfogadott-nak minősíthető.<sup>1</sup> Ugyanakkor, aligha lehet megkérdőjelezni, hogy a polisz értelmezése továbbra is filozófiai reflexivitást igényel, vagyis nem elégedhetünk meg pusztán a vonatkozó történeti adathalmazással. És célszerű a hegeli okfejtéseket segítségül hívni és kiindulópontként érvényesíteni akkor, amikor a modernségnek a poliszhoz való viszonyát kívánjuk taglalni. Ezen eljárás ugyanis fontos hozadékokat eredményezhet.

Amint tudjuk, a korai Hegel filozófiai horizontján a görög polisz úgy jelenik meg, mint ellentételező vonatkozás, amely a szétrajzó irányvonalakat magában foglaló modernséggel szemben jelenik meg, mint „erkölcsi totalitás”. Ráadásul Hegel párhuzamot állít fel a számára fennálló modern válságkonsteláció és a hellén kor hasonló tendenciái között. Aztán, a modernség dialektikája, és különösképpen a francia forradalomra utaló tapasztalat újfajta fénybe hozza az antikvitást: Hegel átírja a létező értelmezési frontvonalakat, és kijózanító-varázstalanító viszonyulást munkál ki a hellenofil, felidéző jellegű, magatartással szemben, amely példaképként hivatkozik a görögség teljesítményeire. A hellenofil beállítottság dekonstrukciója pellengérré állítja azokat a felhívásokat, amelyek azt a lehetőséget előlegezik, hogy a modernség polgárai, a „kortársak” afféle transzszubsztanciáció által újra görögökké válhatnak. És tudjuk, hogy Hegel bírálatának éle, nem utolsósorban, azon német „kortársakra” irányult, akik esztétikai kivetülésekben evokálták az elképzelt görög köztársaságot, és abban reménykedtek, hogy a múlt vissza-perlése ellentételezi az erőszakkal, széthullással jellemezhető modern jelent. Az effajta esztétikai görög köztársaságok képe később is kísért meg-annyi elméletírót, így a hegeli fellépés mindig korrektívumként szolgálhat.

Hegel e helyen, nyilván, korábbi önmagával is perlekedik, azaz kritikai önreflexiót hajt végre. Mindeközben a tragédia értelmezése roppant fontos a hegeli érvelés szempontjából, hiszen nem egy esztétikai mellékutat jelent, hanem a lényegre mutat: a negativitás, az önmegosztottság gondolkodója leszámol a poliszba belevetített közösségelvű utópiákkal, a hiánytalan harmó-

---

<sup>1</sup> V. ö. pl. a *Historisches Wörterbuch der Philosophie* megfelelő elemzését (Hrsg. Joachim Ritter), Schwabe Verlag, Basel, 1971-2007, und Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Vagy: *Polis, in Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2014, 561.

niát megtestesítő *poliszra* vonatkozó képzetekkel. A „gyönyörű”, az esztétikai szublimáció kereteibe vont *polisz* képével szemben a tragédia úgy jelenik meg a hasadások, törések, válságprocesszusok megformálási közege: „a szép *polisz* törekeny építménnyé alakul át, amelyet egymásnak ellentmondó rendek tartanak egybe... A szépség az egyensúly képzetét nyújtja egyúttal álcázva a vetélkedő legitimációs szférák létezését: az emberi *versus* isteni, szakrális *versus* szekuláris szférák, Antigoné *versus* Kreon joga... a szép ideológiává válik, amely elrejtja a teológiai-politikai válságot”.<sup>2</sup> A szépség ideológiai aspektusai, és a szublimálás kifejeletjei itt ideológiai formákat öltenek magukra. A tragédia visszavonhatatlan értéke, hogy kielezi a *poliszban* létező, mélybe hasító, különbségeket, és nem egyéb, mint a fennálló *politikai* különbségek *esztétikai* artikulációja. És az is érdekes kérdés lehet, hogy a „szépség” milyen egyéb összefüggésekben merül fel, és hogyan alakul át más esetekben is „ideológiává”, lásd. pl. a „szép halál” ritualisztikus fogalmát és a *polisz* konstitúciójára gyakorolt befolyását, miszerint a szertartásba vont halál köhéziót biztosít a *polisz* számára, vagyis a temető vizualitása<sup>3</sup> által felcsillanó halhatatlanság válik a kötelékek biztosítékává.

A tragédia viszont *emlékeztető* is: nem csak a „szép halállal” kell számolnunk, amelyet a szertartásosan körülírt temetés folyamán teszik ki a nézés aktusainak, és nemcsak az a heroikus halál létezik, amely tanúbizonyságot jelent az erény szempontjából, hanem vannak *temetetlen holtak* is. Platón, tudjuk, ünnepségek sorozatát előlegezte a *polisz* számára, a *polisz* élete elképzelhetetlen volt az ünnepek ismétlése nélkül: a tragédia azonban belehasít az ünnepségek menetébe azzal, hogy mementóként a zavaró holtakat idézi.

\* \* \*

Szakítsuk meg itt eddigi gondolatmenetünket, és távolodjunk el Hegeltől egy időre, noha később még visszatérünk hozzá. Hogyan jön létre a *polisz*? Vajon úgy kell-e gondolkodnunk róla, mint a szükségletek kielégítésének közösségéről, amely a munkamegosztást juttatja érvényre a különféle mesterségek között és a megfelelő eszközöket vonultatja fel annak érdekében, hogy a szükségletek kielégítése megvalósuljon?<sup>4</sup> Vagy mindehhez hozzá kell adni valamilyen „politikai” többletet, mondjuk az igazságosság, vagy a közjó

---

<sup>2</sup> Rebecca Comay: *Mourning Sickness*, Stanford University Press, 2011, 58. Jacques Taminiaux: *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand: Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Hague, Martinus Nijhoff, 1967, 45.

<sup>3</sup> Nicole Loraux, Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité, in Gnoli and Vernant Gnoli, G., and J.-P. Vernant (eds.): *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge, 1982, 27–43

<sup>4</sup> Jacques Rancière: The Order of the City, *Critical Inquiry*, 2004, 30, Winter, 268.

kategóriáját, amelyek nem párolhatók le a szükségletek biológiai-funkcionális kielégítéséből? Vagy a munkamegosztás rendszere már eleve magában foglalja az igazságosság aspektusait? Vajon a polisz kifejezi az eszképeséget birtokló emberek célmeghatározásait, vagy egybefogja azokat, akik „rendelkeznek valamivel”, és akik „nem-rendelkeznek valamivel”? Vagy a két említett meghatározást, mintegy a politika kettős determinációjaként, egyszerre kell említenünk, felvállalva az ellentmondást?

Ismerjük a szabadság különböző görög megfogalmazásait („önmagunk feletti rendelkezés”, „önmagunkért és nem másokért élni”, stb.). A *polisz* itt vezérfonálnak bizonyul. Ugyanis, a szabadságfogalom párban jár a hovatartozás kidomborításával: a szabadság előfeltétele, hogy valaki egy nem alárendelt polisz tagja lehessen.<sup>5</sup> A *polisz*: hovatartozás-szerkezet. Különbőféle formában olvashatunk erről a tényről, ám ilyenkor mindig kirajzolódik, hogy a polisz függetlenségének elvesztése tagjainak szabadságát is megkurtyítja egyúttal, azaz, hogy a hovatartozás konstitutív jellegű és az ember antropológiai dimenzióit is érinti. A közösségi létezés így a görög világ alapjaiban található, az ember csak a másokkal való együttlétben teljesezhet ki. Ebből adódik az a meggyőződés, amelyet értelmezők tömkelege hangoztat, hogy a polisz valójában az „első politikai forma” amely létrejött, és, hogy szétféphetetlen összefüggés áll fenn az önirányítás és a polisz között: önmagunkat csak a polisz keretein belül kormányozhatjuk megfelelő módon.<sup>6</sup> Az önviszonyulás ilyenformán csak a poliszban nyerhet formákat, és így formálódik ki egy jól körülhatárolt politikai közösség, amelyben a résztvevők különleges politikai kapacitásokra, azaz erényekre tehetnek szert. A politika által meghatározott közösségforma teszi lehetővé, hogy a polisz tagjai osztozzanak a „boldogságban”, a „nemes cselekedetek gyakorlásában”. A polisz tagjainak eredendő politizáltsága, politikai meghatározottsága – ez olyan mozzanat, amelyet sokszor megidéztek már, arra gondolva, hogy a polisz lényege példaképként állítható fel minden olyan korban, amelyben kiszikkadnak a politikai energiák.

Arisztotelész politikai eszmefuttatásaiban még a demokráciát is szóba hozza: a szabadság a demokráciában nyerheti el formáját – noha tartózkodnunk kell a történetietlen hozzáállástól, vagyis szem előtt kell tartanunk a tényt, hogy az athéni demokrácia és a modernség által léteztetett demokrácia között nem lehet egyenlőségjelet kitenni. Hiszen hasztalan keressük a modern szubjektivitás-beállítottság jeleit a *poliszban*, és hiába kíséreljük meg tetten érni az elvont egyenlőség érvényesítését az antikvitásban – nem véletlen, hogy a gaz-

---

<sup>5</sup> Max Polenz: *Griechische Freiheit, Wesen und Werden Lebensideals*, Heidelberg, 1955, 14.

<sup>6</sup> Pierre Manent: *Metamorphoses of the City*, Harvard University Press, 2013, 18. Eric Voegelin: *Order and History, vol. 2, The World of the Polis*, Baton Rouge, University of Louisiana Press, 1957, 72.

dagok nem az adózás révén enyhítik a szegények kínjait, hanem játékokkal, és kenyérosztással, minthogy az ilyen adózás jelensége előfeltételezné az absztrakt módon egyenlő emberek egzisztenciáját. Az athéni demokrácia (amelyről Jean-Pierre Vernant azt nyilatkozta, hogy voltaképpen az arisztokratikus eszmény valamifajta kiterjesztődése, egyúttal bizonyos reformok nem szándékolt eredménye) nem a modernségből fakadó demokrácia előfutára.

Ismét csak történetlen lenne ha a modernség távlatában mérlegelnék a „jogok” és a „kötelességek” valamifajta egyensúlyát, és ezen gesztus segítségével közelítenék a poliszhoz. Amennyiben kényszerűen a modernség nyelvét használjuk, úgy kétségtelen, hogy a kötelezettségek eleve elsődlegességgel bírnak: *a polisz*, és nem a poliszban résztvevő „polgárok”, *felől értelmezhető a szabadság*. Jegyezzük meg, például, hogy meghatározó jellegű követelmény: mindenképpen részt kell venni a polgárháborúban, ellenkező esetben az adott személy a depolitizáció szférájába kerül, azaz, elveszíti azt a lehetőségtartományt, amely a poliszra vonatkozó hovatartozással jár. Nem részesülhet többé a polisz lehetőségeiben az, aki gyáva és számítgató módon félreállt és nem lépett elő, hogy erényeit bizonyítsa. A polisz tagja nem lehet csak önmagában elrejtőző, passzív „polgár”, hiszen a hovatartozás formája már eleve feltételezi, hogy a polisz tevőleges része.

Az, hogy az „állam”, ahogy ezt megannyi szerző bizonyítja, belátást nyerhet a „polgárok” privát életvitelébe, és, hogy ezt a gondolkodók nem teszik a kritikai vizsgálódás tárgyává, hanem elfogadják, mint szükségszerű tény, többszörösen tünetszerű. Az „állam” nem csak a professzionális katonai szolgálatot írhatja elő, hanem azt a viselkedésmódot is, amelyet az asztalnál, és egyáltalán az úgymond privát szférában kell gyakorolnunk (tekintélyes embereket zártak ki testületekből, mert megengedhetetlen módon kocsmában vacsoráztak:<sup>7</sup> egy szerző egyenesen totális államról beszél a polisz kapcsán, noha a fogalom modern jelenséget idéz<sup>8</sup>). Ne számítsunk permisszivitásra a kortárs *l'esprit de l'époque* mintái alapján, miszerint a szubjektív preferenciák megnyilvánulása az irányadó. És ne gondolkodjunk a szubjektív jogok perspektívájában, amelyek mintegy a modernséggel összhangban megszervezik a kollektív életet. Valamint ne gondolkodjunk az említett „állampolgári” státusról a szubjektív jogok felől<sup>9</sup> – még ha a szülők már rendelkeznek is állampolgári státussal, fennáll a *dokimászia*, azaz a vizsgának való

---

<sup>7</sup> Paul Veyne: *L'Empire Greco Romain*, Paris, Seuil, 2005, 35.

<sup>8</sup> Mika Ojakangas: *On the Greek Origins of Biopolitics, A reinterpretation of the history of biopower*, Routledge, London, 2016, 58.

<sup>9</sup> A szubjektív jogok modernitásban való beágyazottságáról és történetéről, Jean-François Kervegan: *Die Dialektik der subjektiven Rechte als Komponente der Moderne*, in *Die Bildung der Moderne*, Michael Dreyer, Michael Forster, Kai-Uwe Hoffmann/ Klaus Vieweg (Hrsg.), Francke Verlag, 2013, 83-101.

alávetettség, ami után a választott tisztségviselők szavaznak arról, hogy a jelölt megfelel-e a követelményeknek.<sup>10</sup> Amúgy, amikor Platón (persze a demokrácia figyelemre méltó bírálója) úgy gondolkodik, hogy a polisz tagjai kötelezően részt kell, hogy vegyenek az ünnepek praxisában, akkor pontosan a hovatartozással járó kötelezettségaspektus felől gondolkodik. Eszményi konstrukciójában Platón, (aki a javak elosztását szabályozó aritmetikus rendet kívánja felváltani a mértani arányokat tartalmazó isteni renddel<sup>11</sup> – hiszen az isteni a mérték), ne felejtjük, a poliszt emeli az idealitás rangjára, és nem az egyéni preferenciákban rejlő vágyak kielégítésére törekszük.<sup>12</sup> Filozófiája, amelynek fontos hajtóereje a nevelés (politikai) lehetőségeinek értelmezése, és a polisz kapcsán megszerzhető tudás közvetítése, úgy szorgalmazza a „nevelés csak akkor felel meg önmagának, ha nem a vélelmen, hanem az igazságon alapul”-tételét,<sup>13</sup> az objektív értelemben vett „jó” fogalmát, hogy a poliszt tartja meghatározó keretnek. „Csak” döntő különbség találtatik az örök, a politikai eljárók, és a munkamegosztás rendszerében rögzült emberek között: míg az elsők egyszerre több feladatot végeznek (dialektika, torna stb.) a többiekhez egyszerre csak egyetlen feladat megvalósítása rendelhető.<sup>14</sup>

Ezenkívül Platón meg van győződve arról, hogy a gazdagok fölérendeltek a többiekhez képest, az ő problémája, hogyan lehet arra kényszeríteni őket, hogy hagyják abba az iparkodást, és szenteljék magukat rendeltetésüknek, nevezetesen az államra vonatkozó lojalitás gyakorlásának. Azért marasztalja el az általa ismert gazdagokat, mert nem merülnek el a „szabadidőben” érvényesíthető tevékenységekben, hanem azon munkálkodnak, hogy tovább gazdagodjanak. Vagy, amikor Iszokratész hangot ad az állításnak, hogy a gazdagok esetében is fennáll a kötelesség, hogy az államot szolgálják, sőt, mi több, hogy ők az állam rabszolgái, akkor voltaképpen csak kiterjeszti a kötelességek rendszerét. És egyáltalán, vegyük észre, hogy a gazdagokkal szembeni bírálatalkatok hasonló módon fogalmazódnak meg: a túlzásba forduló gazdagság csökkenti a fegyelem iránti odaadást, apasztja az „állami autoritást”, így Iszokratész úgy vélte, hogy a gazdagok, akik elhiszik, hogy

---

<sup>10</sup> Susan Lape: *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 192–239.

<sup>11</sup> Jacques Rancière: *La Méseintente*, Galilée, Paris, 1995, 14.

<sup>12</sup> Platón igazságosság-elmélete nem jögalapú egyáltalán, és amikor a szükségletek kielégítését emlegeti, akkor a polisz egészét tartja szem előtt, és nem az egyes részeket, Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic*, Blackwell, 2010, 158.

<sup>13</sup> Ezt a kortárs militáns platonikus Alain Badiou hangoztatja újabban, *La République de Platon*, Fayard, Paris, 2012. Lásd, Platón-szemináriumát, <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/09-10.htm>.

<sup>14</sup> Alain Badiou: The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm, in Gabriel Rockhill, Philipp Wats (ed.): *Jacques Rancière, History, Politics, Aesthetics*, Duke University Press, Durnham, London, 2009, 39.

számukra minden megengedett, már létüknél fogva nem fegyelmezhetik magukat, mert csak a szegények rendelkeznek ilyen önkorlátozó képességekkel. Holott szükség van folytonosan az önfegyelmezésre, az önmegtűrőtztetésre, hiszen az embert folytonosan különféle impulzusok érik, és amennyiben alább-hagy az önmaga feletti őrködés kapcsán, úgy elkerülhetetlen a regrediálás.

Míndez, mármint, hogy csupán a polisz juttathatja érvényre a szabadságot, azonban nem jelenti azt, hogy akkor, amikor Benjamin Constant különbséget tesz a régiék és a modernek közötti szabadság kapcsán, és azt állítja, hogy az antikvitásban az „államhoz” rendelhető hozzá a szabadság, viszont az állampolgárokhoz csak a rabság, eltalálja a lényegét. Ha így lenne akkor egyszerűen semmibe vehetnénk és félrevehetnénk Michel Foucault szerteágazó vizsgálódásait a *parrhésia* (a közsférában való beszéd bátorsága, a félelem nyomatóka nélkül: „mindent mondani”, *pan rêma*, mint, ahogy pl. Démoszthénész beszél, azaz kitérni gondolatainkat minden rejtőzködés nélkül<sup>15</sup>) kapcsán, vagy mellőzhetnénk az *iszegóriát* (a beszéd szabadsága, a hatalmasok előtti hallgatás nélkül), vagy a Szolón által életbe léptetett, arisztokratikus elemeket meggyengítő, jogi reformokat, (amelyek hozzáférést biztosítottak mindenki számára a bírósági ítékezés szempontjából), vagy Kleiszthenész *iszonómiáját* (a hagyományos, felülről irányított *theszmoszt* felváltja<sup>16</sup> a *nomosz*). Márpedig e dimenziókat nem szoríthatjuk ki a poliszról való gondolkodásunkból: hogyan tudnánk egyébként megmagyarázni azt, ahogy a polisz tagjai tanácskoznak, vitatkoznak, vagy ítéleteket hoznak – befolyásolva a polisz dinamikáját? Hogyan tolmácsolhatnánk az egyenlőség és egyenlőtlen-ség viszonylatának elmozdulásait?

Ugyanakkor ezek a szabadságformák nem a társadalom/privátszféra-különbségből levezethető egyéni jogok kiterjesztéséből adódnak. *Egyszóval: egyszerre kell gondolnunk azt a tényt, hogy a résztvevők szabadsága csak a polisz keretein belül, a polisz távlatában juthat érvényre, hogy nem a közösségről levált egyén a prima causa, és, hogy fennáll az „igazságra utaló bátorság”, mint mérvadó tényező.*

A *polisz*: nem csak az önfegyelmezés közege, hanem különálló entitás is, amely specifikálható karakterisztikummal rendelkezik, Paul Veyne mondja, hogy mindegyik, még a legkisebb görög *polisz* is rendelkezett valamifajta „személyiséggel”.<sup>17</sup> Ezzel magyarázható, hogy Athén, a legkiemelkedőbb

---

<sup>15</sup> Michel Foucault: *Le courage de la vérité*, Gallimard, Paris, 2009, 11. V. ö. Christian Meyer: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1983, 45.

<sup>16</sup> Martin Ostwald: *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1969, 55.

<sup>17</sup> Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Paris, Seuil, 1992, 74.

város ugyanazt a szerepet játszotta, mint Akhilleusz az epikában: ezért lehetett ezen város az *aretē* helye, ezért lehetett a polisz az erény topologikus vonatkozása.<sup>18</sup>

Elengedhetetlen, persze, hogy legalább röviden szót ejtsünk a szabadságot meghatározó hatalomról is. Hiszen nem iktatható ki a tény, hogy a szabadság dicsőítését mennyire beárnyékolják az emberi élet nagy részét meghatározó háborúk folyamatai (amelyeket genocídium, szisztematikusan véghezvitt, akár előre igazolt, kegyetlenség kísért: ne felejtjük, hogy az európai irodalom kezdeti pontját éppen egy genocídiumszerű aktus határozza meg<sup>19</sup>: Max Weber, emléksziünk, élesen szembeállította az antik katonai demokráciát és a középkori kereskedelmet), a homloktérbe emelt irigység, amely a versengés különféle formáit determinálta,<sup>20</sup> valamint a talapzat, mármint a rabszolgáltatás rendszere<sup>21</sup>: az utóbbi vonatkozással magyarázható, hogy létezett az az elképzelés is, hogy arányban áll a hatalom és a szabadság, mégpedig úgy, hogy csak az bír szabadsággal, aki rabszolgákkal rendelkezik. És külön fejezetet jelenthetne a polisz létrehozásának/megalapításának taglalása (az istenekkel, és hőszokkal) amely lényeges mozzanatokot bonthatna ki éppen a tragédia szemszögéből, hiszen a polisz és az archaikus kor közötti viszonylatokat hangsúlyozza. Nem utolsósorban azt a megalapítási aktust vizsgálja, és jeleníti meg, amely, mindig teológiai-politikai jellegű, azaz teológiai-politikai legitimációt kölcsönöz a megalapításnak – nem véletlen, hogy a zsarnokság problémái, és a kapcsolódó szabadságvesztés jelenségei éppen a megalapítás kapcsán vetődtek fel kivételes erővel.<sup>22</sup> Márpedig a poliszban létrehozandó szabadság szemszögéből a zsarnokság kérdései mindig különös intenzitással kerültek felszínre.<sup>23</sup>

Megjelenik itt azonban egy olyan kérdés, amely külön megfontolást igényel: a polisz és az *oikosz* kapcsolatáról van szó. Nyilván a *polisz* és az *oikosz*

---

<sup>18</sup> Nicole Loraux, David M. Pritchard: The "Beautiful Death" from Homer to Democratic Athens, *Arethusa*, Volume 51, Number 1, Winter 2018, 86.

<sup>19</sup> Persze ebben a görögség nem volt egyedülálló, Hans van Wees: *Greek Warfare: Myths and Realities*, London, Duckworth 2004. John Rich, Graham Shipley (eds): *War and Society in the Greek World*, London, Routledge, 1993.

<sup>20</sup> Ryan K. Balot: *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton University Press, 2001.

<sup>21</sup> Lásd erről, Paul Cartledge, Harvey, F. D. (eds.): *CRUX. Essays in Greek History Presented to G.E.M. de Ste. Croix on his 75th Birthday*, Exeter and London, Duckworth/ Imprint Academic, 1985.

<sup>22</sup> Arról, hogy mily nehézségeket jelentett a megalapítás aktusának értelmezése, és, hogy a tragédia fontossága abban is kijelölhető, hogy benne az istenek *politikai világának* szemlélhetősége, vizuális jelenléte bomlott ki, Marc Richir: *La naissance des dieux*, Pluriel, Paris, 1998, 23.

<sup>23</sup> Cinzia Arruzza: *A WOLF IN THE CITY, Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, 2019.

viszonylatba való helyezése sohasem csak filológiai probléma: mögötte, legalább is implicit módon, mindig a modernség konfigurációjára fényt vető kérdések is meghúzódnak. A modernségben alkalmazott distinkció a politikai és a gazdasági területek között szükségszerűen megjelenik a láthatáron akkor, amikor a *polisz* és az *oikosz* relációit faggatjuk. Azok a szerzők, elméletírók, akik az utóbbi évtizedekben erőteljesen befolyásolták a politikai-filozófiai gondolatokat, mint Hannah Arendt (az együttlét értelme) vagy Claude Lefort (a politika, mint a társadalmiság kérdése), és akik valamilyen módon bevonták a polisz értelmezését érvelésükbe, *mutatis mutandis*, de egyszersmind nyilatkoztak is a feljebbi kérdésről. Hiszen a polisz és az *oikosz* relációja kapcsolatban áll a polisz konstitúciójával, ezenkívül az adott kérdés lehetőséget nyújt a modernség problématicumának tárgyalására is.

Különösen Arendt vizsgálódásai az antikvitással kapcsolatban nyertek elismerést széles körökben: a *Human condition* szerzője meggyőzően bizonygatta, hogy a polisz és az *oikosz* élesen elválnak egymástól, azaz a polisz leválik az *oikosztól*, és Arendt fontos fejtegetései ezen a distinkción alapultak. És emlékszünk, hogy Arendt (másokkal együtt) arra tett nagyszabású kísérletet, hogy visszahódítsa a politika autonómiáját *via* polisz-*oikosz* különbségének érvényesítése. Ez magában foglalta a politika szférájának megtisztítását a politikához képest „idegen” tényezőktől. Az *oikosz* ugyanis a háztartást, a biológiai szükségszerűséget jelenti és összefüggésbe hozható a gazdálkodás/fennmaradás folyamataival, valamint egy hierarchikus renddel, miszerint a nők és rabszolgák gondoskodnak a reprodukció folyamatairól. A *polisz* úgy jelenik meg, mint a politizáló férfiak együttléte: a háztartásban a hierarchia jellemzi a viszonylatokat, a poliszban pedig az egyenlőség karakterizálja a relációkat. A *polisz* a jó élet megformálásának céljából jön létre, a politika a „jó” felől fogalmazódik meg, ez pedig azt feltételezi, hogy a „natúrális élet” kiiktatódik a politikai élet processzusaiból. Homológia áll fenn a poliszban való létezés és a szabadság között, állítja Arendt lenyűgöző, ugyanakkor idealizáló fejtegetéseiben: ott az *arkhein*, az egyenlőség forrása, miszerint mindenkinek megadatott a kezdés lehetősége. Csak akkor tudjuk következetesen végiggondolni Arisztotelész *polisz*-filozófiáját, a tökéletes-ségre való törekvést, ha állandóan érvényesítjük a „jó élet” és az „élet” közötti különbségeket, és ha a közélet felől ábrázoljuk a polisz életét. Összegezve: a politikai tevékenység gyakorlása övezi és keretezi be a poliszt.

Említék e helyen még egy figyelemre méltó érvelést, amely eltér ugyan az Arendt-féle okfejtéstől, ugyanakkor meghatározott alapvonatkozásban érintkezik vele. Giorgio Agamben arra hegyezi ki gondolkodását, hogy a nyugati gondolkodás egésze a biopolitika jegyében alakult, vagyis fennáll a Nyugat



egységes, monolitikus biopolitikai hagyománya.<sup>24</sup> És azt az állítást szorgalmazza, hogy a természetes élet (*zôê*) folyamatai kizáródnak a politikai élet, azaz a formával-bíró élet (*bios politikos*) övezeteiből: rögtön rögzítjük, hogy ez az állítás mégiscsak az arendi látásmóddal tart meghatározott párhuzamot.

Mégis, igazságtalanok lennénk, ha itt megállnánk, és ha nem hoznánk szóba, hogy az olasz filozófus gondolatai rendkívül gazdag aspektusrendszert tartalmaznak, s ha nem vennénk figyelembe, hogy aligha egyszerűsíthetjük le gondolatrendszerét az iménti állításokra. Így, mindenképpen említeni kell, hogy Agamben a *polisz* és az *oikosz* viszonylata kapcsán a görög gondolkodás olyan fontos problémáját helyezi előtérbe, mint a polgárháború (*stasis*).<sup>25</sup> Ismerjük ugyanis azt a széleskörű hagyományt, amely a poliszt a *család* felől értelmezi, azaz a poliszt kiterjesztett családként fogja fel, ez Platónnál is felöltik.<sup>26</sup> A *stasis* az szerint az *oikosz* és a poliszt kiélezett viszonylatrendszerét, tehát, a korábbi arendi állításokhoz képest másfajta relációkat feltételez (lásd különösképpen Platón *Menexenusát*). A poliszt keretei nem haladják meg az *oikoszt*, a poliszt nem fölérendelt az *oikoszhoz* képest, hanem a *stasis* a kettő, mármint a *poliszt* és az *oikoszt* közötti bonyolult összefüggésrendszerre nyit rá. A család ugyanakkor kettős szerepkörben jelenik meg ezáltal: egyszerre a lángoló viszály és a lehetséges kibékülés helye.

Másképpen szólva, a származási-vérségi vonalakat tartalmazó család a viszály kirobbanásának *locus*-a, és a gyógyulás kivételes közege is egyúttal. Márpedig, ha az *oikeios polemos* benne foglaltatik a család<sup>27</sup> létezésében, akkor aligha kerülhetjük el, hogy elfogadjuk a következtetést, hogy a családi genealógia, a vérségi kötelékek a *poliszt* integráns részt jelentik. A poliszt a család viszályok megnyilatkozásakor újrafogalmazódik, új formákban mutatkozik meg: ez az *oikosz* és a *poliszt* paradoxális együttlétezésének, feszültségének következménye.

Agamben azonban nem azonosul teljesen a feljebbi elgondolással. Számára a polgárháborúban a nem-politikai jellegű család és a politikai jellegű

---

<sup>24</sup> Anélkül, hogy bizonyítanék, itt csak azt jelzem, hogy ez egy reduktív állásfoglalás, amely Heidegger mintájára a Nyugat történelmét egy meghatározott genealógiára egyszerűsíti, lásd, Alberto Toscano: *DIVINE MANAGEMENT: Critical Remarks on Giorgio Agamben's The Kingdom and The Glory, Angelaki*, 2011, 16. 3, 125-136.

<sup>25</sup> David Armitage: *A Civil War, A history of the idea*, Borzoi Book, 2017. És a klasszikus, aki nélkül Agamben nem érthető, hiszen az itt görgetett érvelés sokban rá támaszkodik, Nicole Loraux: *La Cité divisée: l'oubli dans la mémoire de l'Athènes*, Paris, Payot, 1997.

<sup>26</sup> Nicole Loraux: *La guerre dans la famille, Clío*, 1997, 5: 21-62. Loraux a családot a poliszt metaforájának tartja.

<sup>27</sup> Agamben a családot homológ fogalomként használja a háztartással: ez vitatható, de eltökélteink ettől ezen a helyen, később pontosítok.

polisz közötti „indifferencia zónái” jelennek meg, pontosabban a polisz ökonomizálódik, a család pedig politizálódik. Egyszerre van jelen a politizáció (család/polisz) és a depolitizáció (polisz/család). A családban tetten érhető viszonyok kiterjedhetnek a poliszra – a polisz pedig depolitizálódhat a családban, a család révén. És az olasz filozófus egy sajátos fogalommal, a „küszöbvel”, a „határterülettel” él: a *stasis* forrásai nem a családban azonosíthatók, hanem az „*oikosz* és a *polisz*, a vérségi kötelékek és az állampolgárság közötti indifferencia övezeteiben.” Azaz, a polgárháború forrásai nem a családban, és nem is a poliszban találhatók, hanem a létező határátlépésekben, a *polisz* és az *oikosz* transzregresszióiban (Agamben, aki élénken figyelte Carl Schmitt lépéseit, itt jellegzetes módon a rendkívüli állapot fogalmát idézi).

Ezen rövid bemutatás és kommentár után majd összegezzük, hogy Agamben milyen különböző ösvényeket jár be Arendt standardnak tekinthető érveléséhez képest, amely szétválasztja a *praxist* (emberek közötti viszonyok) és a *poiesist* (tárgyra irányuló tevékenység, amely formát adományoz). Arendtnek a poliszra vonatkozó eszményesítő elemzéseinek ára ugyanis az említett stabilizált distinkció, és a politika purifikációja, a „tiszta” *bios politikos* keresése.

Mi az, ami ezáltal háttérbe szorul? Mit veszítünk? Mondjuk a fennálló egyenlőség és egyenlőtlenség dialektikájának, valamint a demokráciával szembeni ellenérzések komplex taglalásának lehetőségét. Például, az *arkhein*, *arkhé* arendti felidézése kérdőjeleket eredményez. Kezdeni, és uralmat gyakorolni (*commandement*),<sup>28</sup> mondja Arendt: ott van a homéroszi héroszok közössége, a kezdet egalitarizmusa. Csakhogy, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Odüsszeusz látványosan figyelmezteti a szószátyár Terszitészt: van már a görögöknek követendő vezére, létezik az első, a többiek pedig szabálykövetők. Éppen a kezdetteremtés hatalma különbözik. Az *arkhein* ennél fogva nem választható le a vezérszerepről. Így az *arkhein*-től a poliszban gyakorolható szabadságig nem vezet egyenes út, ellenkezőleg, ez megannyi akadállyal terhelt ösvényt jelent. Arisztotelész<sup>29</sup> három részből állítja össze poliszát, amelyek különböző jellegzetességet foglalnak magukban: *arisztoi* (erény), *oligoi* (gazdagság), *démosz* (szabadság). A szabadság, ahogy látjuk, a démosz oldalán jelenik meg, de hát nem azt láttuk az imént, hogy a *démosz* nevében beszélőnek befogják a száját, hiszen megnyilatkozik, holott nem kellene beszélnie?

---

<sup>28</sup> Az alábbi okfejtés esetében a következő érvelést követem, Jacques Rancière: *The Theses of Politics*, [http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/367638312/muse.jhu.edu/journals/theory\\_and\\_event/v](http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/367638312/muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v).

<sup>29</sup> Jacques Rancière: *La haine de la démocratie*, Paris, 2008, 45.

Valójában mindig fennáll egy ingadozás<sup>30</sup> két irányulás között. Az *első* szerint a politikai rend egy átfogóbb rend integráns része. Ebből egy egyenlőség-elvi tény is fakad, minthogy mindenki (a vezérszerepben lévők és az alattvalók egyaránt) alárendeltnak bizonyul e nagyobb rendhez képest, alávett az *arkhénak*, amely folyamatosságot hoz létre a természeti és az emberi rend között.<sup>31</sup> Még ha az állítás is fogalmazódik meg, hogy a természet rendje, pontosabban e rendben fellelhető különbségek meghatározzák az emberi télosz-dimenziókat, akkor is az egyenlőség-vonatkozások domborodnak ki. Az ideák előtt is egyenlőség állhat fenn. A *másik* irányulás szerint léteznek olyan emberek, akiket a különbség birtoklása (gazdagság, születés, tudás, erény, testi képességek) feljogosít arra, hogy uralkodjanak a többiek felett, hogy vezérek legyenek – ebből a nézőpontból kiindulva a demokratikus egyenlőség követelése csak azok megnyilatkozása, akik uralkodnának, noha nem rendelkeznek olyan diszpozíciókkal, amelyek megengedhetnék az uralkodást. A demokráciával szembeni ellenérvek (Platón a demokrácia bírálatában szinte előlegez: egy olyan embertípus aleatorikus-tetszőleges-irányvesztett viselkedési módozatait rajzolja fel, amelynek kapcsán kortárs jelenségeket ismerhetünk fel) gyűjtőhelyét láthatjuk itt.

Mindenesetre a politika Agambennél, Arendtten ellentétben, egy erőteljes folyamatszerű kontextusba kerül, amelynek szimultán módon létező részelemei a politizáció és depolitizáció. A depolitizáció (noha ezt Agamben nem mondja) a politika állandó lehetősége, hovatovább, lehetséges, hogy a politika egyik legfontosabb és legmeggondolkodtatóbb kifejelete. A *polisz* és az *oikosz* között meghúzott szilárd határvonalak helyett itt mindenesetre fluid határovezetek rajzolódnak ki amelyekben a depolitizáció és politizáció folyamatai különböző esélyekkel tehetnek szert erőfölényre: ha a *polisz* felől érkező tendenciák győzedelmeskednek, úgy a családot áthatják a politika impulzusai, viszont ha az *oikosz* távlatában kibontakozó tendenciák jutnak érvényre, úgy a család fogja a *poliszra* rányomni a bélyegét: a kimenetel *kontingens* jellegű, nem lehet előre meghatározni.

A *zô* politizálódhat, lehetséges az *oikopolitika*, a *bios politikos* pedig vezítheti politikai meghatározottságát. Mindenesetre, aligha lehet mellőzni, hogy a (baloldali heideggeriánus) Agamben ezzel az eljárással milyen többletet nyújt Arendtten szemben, aki megmarad az említett stabil distinkció kereteiben. Ugyanakkor, hadd ismételjük meg az állítást, Agamben sem mozdul el *döntő módon* az arendti alapbeállítottsághoz képest, amely árkot és a politikai tapasztalatok és „biopolitikai beállítottság” között, amely, ahogy ez

---

<sup>30</sup> Paul Veyne: *L'Empire Greco Romain*, ibid.

<sup>31</sup> Ebből vezethetjük le azt az elképzelést, hogy a görögök számára valamiképpen, akár tudat alatt, létezett az önkéntes szolgaság eszméje, Richir, ibid., 192.

Arendt híres okfejtéseiből kiderül, magához ragadja a „társadalmi kérdést” – eltorzítva a politika lényegét, és elbizonytalanítva a politika szereplőit. Agamben egyetértően idézi azokat az értelmezéseket, amelyek a görög *politizáció* jelenségét domborítják ki, és azt mérlegeli, hogy ezáltal létrejött egy különleges, politika által átítatott, görög azonosság, amely az „állampolgárság politikai azonosságára” támaszkodik. Ugyanakkor megkerül egy sereg olyan kérdést, amelyek a *polisz/oikosz* viszonylat lényegébe vágnak: az *oikosz* egyenlőtlen nemi szerkezetét (az *oikosz* megtestesíti a nemi szerkezetet,)<sup>32</sup> mélyen beivódó szerkezeti aszimmetriáit, munkamegosztási praxisát. Ezzel mégiscsak visszakerül egyes arendti utakra.

\* \* \*

Az *oikogeneia*, azaz a családi genealógia és a háztartás kapcsolatának agambeni emlegetése azért hiányos, mert nem foglalja magában a tényt, hogy a rabszolgák<sup>33</sup> a háztartás részeit képezik. A háztartás egy hierarchikusan strukturált egész, amelyet átszelnek a különféle aszimmetriák a férfi és a nő között, azaz a háztartást meghatározza a létező alanyok tulajdonjogi/birtoklási konfigurációja, noha itt is a lehető legnagyobb óvatossággal kell eljárunk, hiszen a később kialakult kategóriák nem vetíthetők vissza a múltba. A rabszolgák képezték a munkaerő legnagyobb részét a posztzsolóni korszakban is, ennél fogva a gyakori szóhasználat („rabszolgatartó társadalom” *versus* rabszolgákat tartalmazó társadalom), fedi a valóságot. És egyáltalán nincs szükség arra, hogy moralizáló álláspontot foglaljunk el a rabszolgatartás intézményével kapcsolatban: talán elegendő lesz említeni, hogy nem elhanyagolható folytonosság van az antik és a keresztény gondolkodók között a rabszolgaság legitimációjában.<sup>34</sup> A görögök nem rendelkeztek a kizsákmányolás fogalmával, de éltek a domináció jelentéseivel<sup>35</sup> (amely, csöppet sem véletlenül, újra felelevenedett az antik aspektusokat újrafogalmazó republikanizmus térhódításával), amely magában foglalta a rabszolgának a rabszolgatartóhoz való teljes és eszközszerű tartozást. Ezenkívül, megjegyzendő, hogy a görögök álomszerű előlegezéseiben megjelent a nők nélküli világ, és a tisztán férfi alapú örökség, a nők nélküli tulajdontranszfer lehetősége is: és noha a

---

<sup>32</sup> Lisa Nevett: Gender Relations in the Classical Greek Household: the Archaeological Evidence, *The Annual of the British School at Athens*, 1995, 90. 363.

<sup>33</sup> STE Croix: *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, London: Duckworth, 1981.

<sup>34</sup> Peter Garnsey: *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, 1996.

<sup>35</sup> Dimitris J. Kyrtatas: Domination and Exploitation, In: *Money, Labour, and Land, Approaches to the economies of ancient Greece*, Ed. by Paul Cartledge, Edward E. Cohen and Lin Foxhall, Routledge, London, 2002, 142.

görög polisz nem áll egyedül azon gyakorlat foganatosításában, miszerint kizárják a nőket a politika gyakorlásából, figyelmet kell tanúsítanunk azon sajátos görög eljárás kapcsán, amely a tragédia keretein belül, esztétikai forma segítségével, megjeleníti ezt a kizárási folyamatot.<sup>36</sup>

Mindenesetre, a háztartás a különféle erők/hatalmak konfigurációja, a reprodukció kivételes közege, valamint az örökség, a tulajdon – átvitel és használat<sup>37</sup> terepe – a klasszikus szöveg, amely Ciceró fordításában óriási szerepet játszott például egy Machiavelli gondolkodásában, mármint Xenophón *Oikonomikos*<sup>38</sup>-a, határozottan kiemeli a tulajdonnal kapcsolatban a használat szerepét.

És szükségszerűnek tekinthető, hogy az önvonatkozás antik témakörét vizsgáló Foucault rábukkanjon arra a Xenophónra, aki aláhúz egy olyan fogalmat, amellyel már találkoztunk korábban, jelesül, az önuralom kérdését.<sup>39</sup> Csak az képes mások uralására, aki mindenekelőtt képes önmagát uralni: az önvonatkozás feletti uralom egyúttal hatalmat jelent. És nem véletlenül akadunk rá (akár Foucault segítségével) a jelzett fogalomra, ugyanis a háztartási irányítás részelemeit leíró Xenophón, aki különféle tulajdonságokat rendel hozzá a háztartást irányító férfihoz, dekonstruálja az egalitáriánus politika és a hierarchikus *oikosz* viszonylatát.

Nekünk úgy kell gondolkodnunk, hogy ne rendeljünk hozzá ideális jelentéseket sem az *oikoszhoz*, sem a (politizált) poliszhoz.<sup>40</sup> És a jó irányítás egyszerre utal a háztartásra és a poliszra, nem jelentkezik itt olyan különbségek, amelyeket Arendt előlegezett. Vajon véletlen-e, hogy az *Élektrában* (Euripidész<sup>41</sup>) azt olvassuk, hogy az erényes ember *egyszerre* irányítja jól a háztartást és a politikai viszonylatokat?

---

<sup>36</sup> Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, II, Paris, 1986. Lisa Nevett: *Domestic Spaces in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 56.

<sup>37</sup> Még mindig folyik a vita a tulajdon határaitól, azaz, hogy milyen értelemben lehet egyáltalán beszélni tulajdonról, vagy egy roppant nehezen megfogalmazható kategóriáról van szó. Lin Foxhall: *Household, Gender and Property in Classical Athens*, *Classical Quarterly*, 1989, 39, 22-44.

<sup>38</sup> Wolfgang Detel: *Foucault and Classical Antiquity*, Cambridge University Press, 1998, 128.

<sup>39</sup> Michel Foucault, *The Use of Pleasure. The History of Sexuality*, vol. 2, 152.

<sup>40</sup> Ebben egyetértünk a következő könyvben kifejtettekkel, Angela Mitropoulos: *Contract and Contagion: From Biopolitics to Oikonomia*, *Autonomea*, 2012, 58. A szerző nő finom érveléssel bizonyítja, hogy mind Foucault, mind Arendt tévúton jár, az első idealizálja az *oikoszt*, a második, arra utalva, hogy az *oikosz* a „társadalmi kérdés” melegágya, eszményíti a bios politikost.

<sup>41</sup> Vernant, Naquet, *ibid.*

A következményt abban jelölhetjük ki, hogy fellazulnak a határvonalak az *oikosz* és a polisz között, hovatovább az *oikosz* és a polisz között olyan viszonylatok sejlenek fel, miszerint az *oikosz* a polisz részévé válik. Agamben nyomvonalán haladunk akkor, amikor belátjuk, hogy létrejön a polisz és az *oikosz* „kontaminációja”, fontos ösztönzéseket kapunk az olasz filozófustól. Ám miközben az önuralom megformálási gyakorlataival foglalatostkodunk, túl is lépünk rajta.

Ráadásul, részletes filológiai elemzések bizonyítják, hogy az *oikosz* jelentése erőteljesen áthatja a görögök szótárát (különösen érdemes figyelni az *oikeō* szemantikai megnyilvánulásaira), méghozzá ott, ahol a polisszal kapcsolatos jelentések bukkannak felszínre.<sup>42</sup> Vagyis, az *oikosz* jelentéskörei átszövik a politika világát, lett légyen ez a homéroszi vagy a poszthoméroszi kor. Megmutatható, hogy Szókratész, Plátón vagy Arisztotelész milyen fontos kontextusokban élnek a jelzett fogalommal, ezenkívül rituális beszédformák utalnak, méghozzá nyomatékosan a polisz és a háztartás analogikus jellegű irányításának jeleire. Márpedig, ha ez így van, akkor az *oikonomiát* és az *oikesist* nem lehet leszakítani a poliszról, azaz az arendti argumentáció nem nyer érvényt.

Korábban szóba hoztuk már, hogy Arendt sokszor szemügyre vett elemzéseiben az *oikesis* kizárattatik a politika gyakorlásából, a politikai cselekvés formarendszeréből. A háztartás terét, szerinte, meghatározza a tény, hogy szükség mutatkozik a test elrejtésére a priváció szféráiban, a gazdasági irányításnak a poliszhoz képest elzárt területekbe való lokalizálására. A polisz pedig nem a testek együttléte, nem a szociális nyomorúsággal törődők terepe, nem a testre utalt gazdaság világa, hanem a kölcsönössé tett láthatóság, az emberek között történő tartózkodás, a megjelenés, valamint a nagyságra, a kiemelkedő tettekre való emlékezés, a halhatatlanság közege. Soroljuk az ellentéteket: nyilvános szféra *versus* privát szféra, azaz politika *versus* prepolitikai háztartás, egyenlőség *versus* egyenlőtlenség. Szembeszökő, hogy azon kérdéssel kapcsolatban, hogy mi fűzi egybe a polisz tagjait, egy pillanatban Arendt ahhoz az egészen konvencionális (liberális) konklúzióhoz vezet bennünket, hogy az nem egyéb, mint a szerződés, ami igencsak tanácstalanná tesz bennünket, ráadásul mindeközben haszonelvű legitimációt is kilátásba helyez.<sup>43</sup> Bizonytalanná válunk annak kapcsán, hogy miért is vannak a polisz tagjai egyáltalán együtt? Nem maga Arendt egy nem-haszonelvű választ előlegezett?

---

<sup>42</sup> Az alábbi filológiai elemzésekhez Mika Ojakangas: [https://www.academia.edu/35575057/Oikos\\_Vocabulary\\_in\\_Greek\\_Political\\_Discourse](https://www.academia.edu/35575057/Oikos_Vocabulary_in_Greek_Political_Discourse)

<sup>43</sup> Ezen tény kidomborításához lásd, Hanna Fennifel Pitkin, *Political Theory*, 1981, Vol. 9, No. 3, August, 327-352. Egyébként, Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, 245.

Úgy látjuk, hogy erre a kérdésre csak akkor válaszolhatunk, ha nem tévesztjük szem elől az imént véghezvitt elemzést, amely beemeli az *oikoszt* a polisz terébe. Pontosabban, csak úgy kereshetünk választ a feltett kérdésre, ha *annak ellenére válaszolunk*, hogy a polisz *politizációja sohasem teljes, sohasem „tisztá”, hanem az oikosz jelenségeivel közvetített*. Nem bízhatunk a *purifikált* polisz regeneráló erejében, noha Arendtet éppen ez a lehetőség mozgatta. Ráadásul, számolnunk kell azzal a ténnyel is, hogy a polisz itt már tárggyá tett beavatkozási gyakorlatai mélyen belenyúltak a háztartás belső életébe, és egyfajta biopolitikai instrumentáriummal operáltak. Ez az állítás szembemegy azzal a foucault-i meggyőződéssel, amely a biopolitika szülőhelyét a kereszténység bizonyos szekvenciához köti. Voltaképpen egyenesen furcsa, hogy Foucault ténylegesen ignorálta biopolitikai eszmefuttatásaiban Platón közismert demográfiai és eugenikai ajánlatait, hiszen ezek figyelembe vétele elmozdíthatta volna őt választott kiindulópontjából. És az a tény, hogy mondjuk akkor, amikor Platón szexuális/eugenikai jellegű tanácsokat/sugallatokat osztogat (a legjobb férfi csak a legjobb nővel járhat: a hiányos testű gyermekeket titkos helyre kell deportálni, stb. lásd, *Az állam*, 1997b: 459-460), akkor csupán egy olyan (arisztokratikus) tendenciát látunk viszont, amelyet korábban már láttunk az egyenlőtlenség kapcsán: léteznek felsőbbrendű diszpozíciókkal rendelkező emberek, és léteznek inferiorikus jellegzetességekkel megáldott emberek.

Több jeles szerző (így Moses Finley) is már korábban értekezett arról, hogy a polisznak milyen erős ingerenciái vannak a privát szféra kapcsán, így a háztartásban is. Viszont a Foucault-hoz kötődő biopolitikai érvelésrendszer megkerülte az ezzel kapcsolatos szembenézést. A biopolitika, az ismert érvelés szerint, nem a törvényhez, hanem a normákhoz kötődik, nem a pozitív értelemben vett jogi korpuszhoz, hanem a társadalom egészére kiterjedő normák rendszeréhez kapcsolódik. Ennek alapján lehet beszélni a „normákra alapozódó naturális igazságosság”<sup>44</sup> kereséséről, mind Arisztotelész, mind Platón esetében. Ez a biopolitika, mint *oikopolitika*, azaz a polisznak a háztartásra vonatkozó intervenciójának a praxisa. És ez a tény igazolja, hogy csakis ezzel a lépéssel, mármint *a polisz immanens biopolitikai fellépésének felismerésével*, tehetjük (viszonylagosan) teljessé a poliszról alkotott képünket, miszerint a polisz szisztematikus beavatkozással élt olyan jelenségek kapcsán – és itt ismét némi szkepszissel használjuk a fogalmakat, tekintettel a modernizáló jelentésekre – mint a jólét, a biztonság, vagy a szükségletek kielégítése.

\* \* \*

---

<sup>44</sup> Ojakangas: *On the Greek Origins...* ibid. 110. Ennek a könyvnek köszönhetjük a görög biopolitika részletes felderítését.

És most vissza a kezdethez, Hegelhez. Az a kérdés, hogy mi biztosítja a modern társadalom kohézióját, nem kevésbé izgatta Hegelt, mint a modernség egyéb nagy gondolkodóit. Hogyan biztosítani együtt-létet a szubjektív szabadság normáit követő embereknek? Mit jelent A *szellem fenomenológiájának* azon kitétele, miszerint van olyan „lényeg”, amelynek léte „egyszerre az egyes egyén és valamennyi egyén tevékenysége”? Mit jelent az egyes és többes szám első személyének sokatmondó egymás mellé helyezése? (*„Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist”*). Milyen társadalmi kereteket, szervezeti formákat feltételez mindez?

A hegeli válasz: sajátos. A poliszra vonatkozó foglalatosság mindig tartalmazza azt a kérdést is, hogyan lehetséges a politika az újkortól errefelé? Az ifjúkori írásokban feltűnik a polisz „csodálatraméltóan erős természete”.<sup>45</sup> De valójában *kettős kötés* van a polisz és a modern társadalom hegeli értelmezése között. Egyszerre mozgunk a polisz felől a modernség felé, és fordítva. Azon gondolkodó számára, aki meghatározó erőfeszítéseket tesz a modernség „önmegalapozására”, a poliszra, a „szép közéletre”, a „szép és boldog szabadságra”, a „zseniális egységre”, a hiánytalan egészre vonatkozó visszatekintés nem biztosíthatja az áhitott kommunitariánus utópiát. Jellegzetesnek tekinthető már az a tény is, hogy Hegel nem ismétli meg a Platónnal szembeni szokványos vádat miszerint *Az állam* írója a tényleges viszonyoktól elszakadó eszményi államszerkezetet vázol fel, ellenkezőleg, annak a véleményének ad hangot, hogy államrajzolata kifejezi az adott kor reprezentatív ellentmondásait.<sup>46</sup> De akkor is, a polisz kereteiben gondolkodók nem ismerik az „abszolút egyediség elvét”, az „abszolút magába-zárt létet”, a modernség ezen alapvető kategóriáit. A polisz „szubsztanciális” visszavonhatatlanul eltűnt, a bennrejlő „erkölcsi szubsztancialitás” elpusztult, ám ezzel nem merülnek ki a kifogások: a polisz genealógiai kötelekei, életszervezési alakzatai olyan erőszakot, dominanciaformákat takarnak, amelyek legitimálhatatlanok a modernség felől.

Mégis, szükség van a visszatekintésre, hiszen éppen a nem-idealizált polisz, és a polisz/tragédia-viszony következetes értelmezése nyithat rá fontos kritikai pontokra a modernség kapcsán. Egyszerűen: Hegelnek a modernségre utaló gondolatait nem érthetjük megfelelő módon a tragédia (és különös dimenziója: a cselekvés) nélkül. Fennáll ugyanis a tragédia fontos szerepkörével kapcsolatos érvényesítés hegeli folytonossága, a tragédia nem szűnik meg felismeréseket közvetíteni a modernség számára. A tragédiában, írja Hegel jellegzetes módon, még fiatal korában, „az abszolútum játszik örökkön

---

<sup>45</sup> G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Válogatás, Budapest, 1982, 176.

<sup>46</sup> Ez nyilván nem azt jelenti, hogy a *politéia* filozófiája kidolgozásában nem tart distanciát az athéni demokráciával szemben, Alain Badiou: *Le recours philosophique au poème*, In. *Conditions*, Seuil, Paris, 1992, 101.



önmagával”.<sup>47</sup> A *szellem fenomenológiájának* írója számára a tragédia pedig ama belátást közvetíti, hogy valakinek a korlátozottságát felismerni egyet jelent „valaki önfeláldozásával” („az, hogy ismeri a maga határát, azt jelenti, hogy feláldozni tudja magát”<sup>48</sup>) márpedig az „önfeláldozás témaköre” kivételes jelentőséggel bír a német filozófus rendszere számára, hiszen a szellem önmozgását éppen az önfeláldozás aktusainak segítségével tudja leírni (noha, persze tudnunk kell arról is, hogy az önfeláldozás hogyan profanálódik a modernség dinamikája által). Aztán, a tragédia (hogy legyünk pontosabbak: *Antigoné*) tolmácsolása ablakokat nyit a normativitás kialakulására<sup>49</sup>: az egyéni öntudat felől értelmezhető a jog/norma felszínre kerülése, hiszen az öntudat felől tolmácsolandók az „íratlan és csalhatatlan jogok”. De abban az értelemben, hogy az önfeláldozó, tragikus, szubjektivitás öntudatában jelennek meg az imént említett „csalhatatlan jogok”, az öntudat e jogok *locus*-aként jelenik meg. *Antigoné* esete nem az isteni előjogok erejét idézi, hanem azt példázza, hogy ezeket a jogokat a létrejövés, és nem a létrehozottság fényében kell tetten érniünk. *Antigoné* koronatanú, ő fejezi ki a normativitás létrejövésének/létezésének valódi folyamatait, azt a tényt, hogy a „csalhatatlan jogok”, Hegel lakonikus szavaival élve, „*vannak*”. És a tragédia felől mutatható meg a hegeli szabadságfilozófia olyan fontos mozzanata, mint, pl., a „szükségyszerűség tudása”. Ezenkívül, a hegeli körözés a „nőiesség”, a „csel” által „nőiessé vált akarát”<sup>50</sup> kapcsán, a nőiességnek az „állam örök ironiájaként” való emlegetése is megvilágítható a tragédia szemszögéből. Tudjuk, a „nőiesség” feszegetése a mizogin Hegel képét erősítette megannyi értelmezőben – aki még csap is egyet Schlegel Lucinde-jén és előítéletektől vezérelve belekényszeríti a nőt az alárendeltség transzhistorikus szerepkörébe.<sup>51</sup> Vagy A

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, 1973, 414. A tragédiát éppen az önfeláldozás, az áldozat jelentésköre világítja be.

<sup>49</sup> Újabban léteznek e tételnek biopolitikai olvasatai, ami azt jelzi, hogy az élet (*zôé/bios*) távlatában rendeződnek újra a hegeli kategóriák. Robert Pippin: *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2011. Miquel Vatter: *The Republic of The Living*, Fordham University Press, 2014, 52. Ne feledjük, hogy Foucault hangsúlyozta: az élet kidomborítása a modernségben a klasszikus német filozófiához is kötődik.

<sup>50</sup> *Ifjúkori...*, *ibid.* 360.

<sup>51</sup> Judith Butler: *Longing for Recognition In Hegel's Philosophy and Feminist Thought: Beyond Antigone?* ed. T. Pulkkinen and K. Hutchings, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 109-32., Patricia Jagentowicz Mills, ed.: *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996, Friederike Kuster: „Durch die List ist der Willen zum Weiblichen

*szellem fenomenológiájának* az írója Kreon titkos tanácsadójaként, az *állam-raison* szószólójaként jelenik meg – amely az „emberi törvényt”, az „államot” a „férfiassággal” hozza összefüggésbe és alárendeli a családot az államelvnek.

Még ha nem is tudunk hosszabban belemerülni ezen kérdéskörbe, legalább jelezzük dilemmáinkat ezzel kapcsolatban, noha csak annyira, amennyire ezt a lehetőségek megengedik. Ugyanis számunkra figyelemreméltó, hogy a „csel” (hatalmas jelentésköre van Hegelnél) szembeállítódik a „csalafintasággal”, hogy nagy „tettként”, „legnyíltabb cselekvésként” említődik: nem lehet azt állítani, hogy itt a „nőiesség” formálódott akarat bemutatása mizogin jellegű lenne. Ezenkívül, *A szellem fenomenológiája* vonatkozó részének (amely ilyen fogalmakat hoz szóba, hogy „intrika”) lehetséges egy retrospektív republikánus-biopolitikai olvasata is,<sup>52</sup> miszerint a polisz romboló feminin princípium, az „irónia”, *kettős* irányvonalat jelent, nevezetesen a maternális genealógia, egyúttal a natalitás, jelentőségének kiiktathatatlanságát, felsőbbiségét az ödipális maskulinitással, és a férfi jellegű testvériséggel szemben, valamint a maskulin fiatalság és a feminitás republikánus indíttatású vérszövetségét a polisz reifikált igazságosság koncepciójával szemben.<sup>53</sup> Ilyenformán Antigone rebelliót jelent a nőiességnek az *oikosz*ba való beszorítása ellen, megkérdőjelezve a polisz töretlen politikai-maszkulin logikáját, és feloldásra ítéli a polisz és az *oikosz* túl erős distinkcióját. Ha ez elfogadható, akkor már választ is adtunk Paul Ricoeur-nek<sup>54</sup> aki úgy gondolta, hogy a tragédia túlvezet a filozófián, minthogy megérintve az emberi élet agonisztikus dimenzióit apóriákhoz terel bennünket. Voltaképpen el kell gondolkodnunk azon, hogy mind Kreon mind Antigone fellépését (családi kötelek távlata, amelynek ösvényeit a „nővériség” alakítja) a korlátozottság, a szűkülő látókör jellemzi – csak egyetérthetünk abban a francia filozó-

---

geworden.“ Bemerkungen zu einer Stelle aus Hegels *Jenaer Systementwürfen*, *Cahiers d'Études Germaniques*, 2015, 68, 165-176.

<sup>52</sup> Vatter, *ibid.* 59. És egy olvasat a komédia felől, Karin De Boer, Karin, 'The Eternal Irony of the Community: Aristophanian Echoes in Hegel's Phenomenology of Spirit', *Inquiry*, 2009, 52. 4, 311-334.

<sup>53</sup> Itt érdemes egy klasszikus értelmezéshez fordulni, „... az antik állam ténykedése: büntett. Az állam szétveri a polgár Egyediségét, mint egyediséget, és nem engedi, hogy individuumként éljen... az antik társadalomban való ténykedés bűnös létezésének végső oka a két nem abszolút elválasztása... (A Nő: az Általános Egyedisége, a Férfi: az Egyediség Általánossága)... minthogy lojális, az antik polgár gonosztevő. Büntette büntetést von maga után, noha nem érti miért. Ebben áll a *tragédia*... Tudatos büntett: Antigone... A nő a büntett konkrét megvalósulása. Az antik állam belső ellensége a Család, amelyet rombol, és az Egyén, akit nem ismer el, noha nem bír sem a Család sem az Egyén nélkül”, Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, 103-104.

<sup>54</sup> Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990, 283.

fussal, hogy figyelmeztet bennünket arra, miszerint a tragédia nem külsődleges az erkölcs szféráihoz képest, hanem meghatározza azokat. Ám feljebbi érvelése Hölderlinére emlékeztet, aki úgy vélte, hogy az *Antigonében* egyenlő jogok feszülnek egymásnak. Ez mégsem Hegel.

Összegezve: a tragédia megmutatja a törésvonalakat, a „robbanékony antagonizmusokat”, és a tragédia szikrája főképp a válság sújtotta korszakokban, az átmenetekben lobban lánggra. Ugyanakkor az átmenetek (lásd: archaikus világ-polisz, naturális erkölcsiség-polisz) sohasem törésmentesek, és hiánytalanok, a törések őrzik a sebeket, és tárolják a veszteségre utalt világ egyes jeleit: a tragédia király-szereplői pontosan ezeket a jeleket viselik magukon, megjelenítve a régi világ jelenségrendszerének elemeit.<sup>55</sup> Mindenestre, fontos tanulságok adódnak a polisz *tragikus* dekadenciájából, erkölcsiségének pusztulásából.

És a tragédiára utaló gondolkodás a modernségbe vágó felismerésre ösztönöz bennünket, ugyanis a *denaturalizációra* vonatkozó meggyőződést erősíti bennünk: a polisz azért volt bevonható a szépség fényébe, mert *létrehozott*, „konstruált” volt.<sup>56</sup> Ez a létrehozottság, mint modern faktum, a modernség emberének horizontja. És a tragédia egyszerre mond igent és vonja tárgykörét kérdőjel alá, azaz egyszerre „vonja kétségbe és affirmálja a poliszt”.<sup>57</sup> Hegel számára útjelző ez a kettős mozgásrend: mindvégig mértékadó a polisszal kapcsolatos *tragikus* tapasztalat, hiszen ezen távlatban nyer érvényt azon igénye, hogy *reflektált formában* megőrzi a modern polgári társadalmat ellentételező szabadságalkazatot.

A poliszra mutató tragédia elemzése nem *detourt* jelent a hegeli érvelés fősodrához képest, minthogy közelebb visz bennünket a modernséghez, a szubjektív szabadság dinamikájának, a rossz végtelenségbe szorult gazdagságakkumulációnak, az önmagán „túlhajtott” polgári társadalomnak, a „civil társadalom tragédiájának” hegeli kritikájához. Az említett „túlhajtás” mozgásfolyamata, amely bűnökhöz, szegénységhez, polarizációhoz vezet, nem véletlenszerű. A polgári társadalom (az „összes ember általános és kölcsönös függősége”) dialektikája zilálja-profanizálja az államot, gyengíti szubsztanciáját. A polgári társadalom/állam kettőse már eleve a modernség talaján születhet meg, de eredendő lehetőségnek bizonyul, hogy „összetévesztik az államot a polgári társadalommal”.<sup>58</sup> Ez az „összetévesztés” nem pusztá kogni-

---

<sup>55</sup> Albin Lesky: *Griechische Tragödie*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1981, 56.

<sup>56</sup> Comay, *ibid.*, 59.

<sup>57</sup> Dennis J. Schmidt: *On Germans and Other Greeks, Tragedy and Ethical Life*, Indiana University Press, 2001, 89., Karin de Boer: *On Hegel: The Sway of the Negative*. Basingstoke, UK, Palgrave Macmillan, 2010.

<sup>58</sup> G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, 1971, 262.

tív hiba, hanem szükségszerű és aggályos fejlemény. És ebben az összefüggésben különös helyi értéke van annak a hegeli kritikának is, amely ostromozza azokat a „semmitmondó” elvonatkoztatásokat „minden ember szabadságának általános fogalmáról”, vagy azokat az elképzeléseket, amelyek szerint a szabadság választást képez meghatározott szembeállítások között.<sup>59</sup> A burzsoá, a „politikailag semmis” szerepkör szabadságformája egy pillanatra sem kielégítő, hanem meg nem szűnő kritika tárgya. És itt is ismételhjük az állítást, hogy a jogi formalizmussal, a kortárs, élettelen, jogi kettősségekkel szemben a tragédiára vonatkozó gondolkodás hordozza a kritikát.

Mindezt figyelembe véve vélhetően jogosan formálódik az a meggyőződés, hogy Hegel rokonságot tart a republikánus beállítottsággal,<sup>60</sup> amely mélyégesen elégedetlen a modernség által hangsúlyozott szabadságforma teherbírása kapcsán, noha világos számára, hogy az antik világ nem perelhető vissza (már az is szembeűnő, hogy Hegel milyen rokonszenvvel viszonyul a republikanizmus szempontjából különleges jelentőségű Machiavelli iránt – akit az „önmagával megbékélt rossz” kapcsán emleget,<sup>61</sup> és azt is meg kell gondolnunk, hogy mennyire releváns az a tény, hogy *A szellem fenomenológiájának* ugyanazon lapjain ahol a nőesség, hírhedt módon, az „állam örök iróniájaként”<sup>62</sup> jut említésre, Machiavelli olyan fogalmai, mint a „*fortuna*”, valamint az „erő” és a „véletlen” bukkannak felszínre.

Megállapíthatjuk, hogy a poliszra irányuló reflexió nélkül a hegeli republikanizmus épülete aligha alakulhatott volna ki. És látjuk itt a tragédia nem szűnő *politikai* jelentőségét, a *poliszban* való politikai beágyazottságát. A polisz korrektívum és állandó vonatkoztatási pont.

A megbékélést<sup>63</sup> kereső Hegel ugyanakkor nem integrálja a tragédiát átfogó gondolkodásába a *stasist*, a polgárháborút, amelyet mi fent szóba hoztunk, és azon szerzőkkel együtt, akiket szóba hoztunk, feltételeztük, hogy a *stasis* törölhetetlen nyomot hagy a polisz megalapításán.<sup>64</sup> A tragédia ellent-

---

<sup>59</sup> *Ifjúkori írások*, ibid., 254.

<sup>60</sup> James Bohman: Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the Philosophy of Right, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2010, 53. 5. 435-449.

<sup>61</sup> *Ifjúkori írások*, ibid., 415.

<sup>62</sup> A fortuna, tudjuk: asszony, lásd, Christoph Jamme: Hegel as Advokat Machiavellis, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1990, Vol. 38, Issue 7, Pages, 629–638, majd, Louis Althusser: Machiavel et nous, in *Ecrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock/Imec, 1995, 66.

<sup>63</sup> A fogalom bibliai beágyazottságáról, Étienne Balibar: *Citizen Subject Foundations for Philosophical Anthropology*, Fordham University Press, New York, 2017, 348.

<sup>64</sup> Nicole Loraux: *La tragédie d'Athènes: La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005, 52.

mondások/cselekvések által meghatározott világa számára nem a *stasis* jelenti a televényföldet. Nem mintha Hegel nem tudna a kezdetbe beleprézelődő erőszakról, a kezdetteremtésről, mint a vizsály erőszakos meghaladásáról: hogyan ne ismerné mindezt az a gondolkodó, aki mérlegelte az athéni állam thészeuszi megalapítását, a francia forradalom „félelmetes” erőszakforgatagát? De mintha az „önmagával megbékélt rossz” Hegel távlatában pacifikálná az *Erinnüszokat*, a lihegő bosszú feminin-khtonikus hordozóit,<sup>65</sup> mintha visszamenően túlságosan semlegesítené a *stasisból* fakadó polemoszt, mintha elmetszené a *stasis* fullánkját. Egy helyen<sup>66</sup> „perlekedésről” beszél, amelyet az „eumenidák, mint a differenciában rejlő jog hatalmai, folytattak Apollónnal... az erkölcsi organizáció, Athén népe előtt Oresztésről”, aztán „úgy folytatja, hogy „eldől a per isteni módon, amikor Athén Athénéje teljesen visszaadja istennek az összekuszált feleket, akiket maga az isten bonyolított a differenciába...” Mindeközben Hegel a különféle hatalmak elválasztását köti Athénéhez, és előfeltételezi a bosszú impulzusainak átfordulását a kevésbé erőszaktelet eumenidákba.<sup>67</sup> A „differenciába” bonyolódott eumenidák az egység felé terelődnek. A kibékített perlekedők pedig meghaladják a vizsályban megbúvó-visszatérő erőszakot.

Ugyanitt Hegel még egyszer nekilendül a tragédia megfogalmazásának, íme: a „tragédia abban áll, hogy az erkölcsi természet, mint sorsot leválasztja magáról saját szerves természetét, nehogy összekeveredjék vele”. Lukács György régi elemzésében (a „tragédia az erkölcsi szférában”<sup>68</sup>) ezt a fogalmat, mármint, a „szerves természet”, a „napos oldal” és az „alvilági erők” közötti összeütközés kontextusába helyezi, és azt sugallja, hogy Hegel arra keresi a választ, hogyan lehetséges az erkölcs a modernségben (kapitalizmusban). Ezt el kell fogadnunk: Hegel többfelé tekint mindig, képes rögzíteni elsőként vagy első között újszerű folyamatokat a modernségben, ugyanakkor problematizálni ugyanezeket a tendenciákat. Egyszerre nyújt megalapozó teljesítményeket, vonja be a modernséget önvonatkozó szerkezetekbe, és problematizálja a modernséget. A polisz, pontosabban a polisz és az *oikosz* viszonylata átrendeződésének értelmezései ebben a hegeli kettős művelési folyamatban állnak. Hogyan is lehetne, mondjuk, visszahozni a patriarchális genealógiával megteremtett *oikoszt* egy olyan korban, amely-

---

<sup>65</sup> Lásd ehhez és az alábbi gondolatmenethez, Alberto Toscano: Taming the Furies: Badiou and Hegel on The Eumenides, In: *Badiou and Hegel*, Ed. by Jim Vernon, and Antonio Calcagno, Lexington Books, London, 2015, 203.

<sup>66</sup> *Ifjúkori írások*, ibid., 275.

<sup>67</sup> Hans-Peter Krüger: *Heroismus und Arbeit in der Entstehung der Hegelschen Philosophie (1793–1806)*, Beltz Bad Langensalza GmbH, Bad Langensalza 2014.

<sup>68</sup> Lukács György: *A fiatal Hegel*, Budapest, 1976, 405.

ben, a családot, annak ellenére, hogy az állam erkölcsi gyökerét jelenti, a felbomlás sújtja?

Hegel precízen megmutatja, hogy milyen epochális változás rejlik a skót filozófusok által megsejtett tendenciák előretörésében, amelyek életbe segítik az önállóvá módosult gazdasági világot, az autonómmá transzformálódott gazdasági törvényszerűségek szféráját, és hallatlan episztemológiai tekintélyt kölcsönöznek éppen az említett törvényszerűségeknek. Lukács idézett művében a modern gazdaság immanens oksági viszonyait az „alvilág” perspektívájában láttatja, találóan. Érdeemes figyelemmel kísérni, hogy a metaforák nagy mestere, Hegel, milyen súlyt helyez a „szilárd” és a „folyékony elem” közötti különbségre<sup>69</sup>: az utóbbi az „árutermelési társadalmat” hivatott jelölni, amelyben minden cseppfolyóssá válik, és amelyben a polgári társadalom fluiditása által mállik az állam. És ha most egy pillanatra nem Hegelhez kötődünk, hanem a feljebbi megjegyzéseinkhez, hogy a *stasis* megnyitja a *polisz* ökonomizálódásának és az *oikosz* politizálódásának folyamatait, úgy azt kell mondanunk, hogy a modernségben ezen interferencia állandóvá, és szerkezetszerű elemmé válik.

---

<sup>69</sup> Pierre Rosanvallon: *Le libéralisme économique*, Seuil, Paris, 1989, 165. Egy példa, *A jogfilozófia*, ibid., 255.