

A FILOZÓFIAI MÚLT ELÁTKOZÁSA. A DAMNATIO MEMORIÆ MANAPSÁG

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

A „politikai korrektség” és az ún. *cancel culture* körülötti viták kitűnő alkalmak a vita (mint olyan) funkcióinak megvitatására. A külső körben az értetlenségek és rágalmak zajonganak: itt szándékos akcióra gyanakszanak, amely világnézeti terror segítségével el akarja törölni az eddigi civilizációt s benne elsősorban minden konzervatív tendenciát. Evvel inkább nem foglalkoznám.

Bévíül az egyenlőség és a tolerancia egynegyed évezredes küzdelme dúl: a *sans-culotte* és az *enragé* élcsapat – fölébresztvén az ellenfelek és vetélytársak rossz lelkiismeretét – a nyelvi rutinok radikális reformjával óhajtja előmozdítani a „világ” remélhető átalakítását. Az oly régi igazságtalanságok megmutatkoznak a nyelvhasználatban, a retorikában, a stílusban: ezek megváltoztatásának célja maguknak az igazságtalanságoknak a kiküszöbölése.

Meglepő módon ez az eget-földet megrengető küzdelem az *illem* és a *modor* fölségterületén csattog. Ahogyan a *monsieur*-ből *citoyen* lett (a forradalom alatt a *monsieur* és a *madame* egyszerűen feledésbe merült) és François-Noël Babeufból Gracchus Babeuf lett, hasonlóképpen a nyelvi szabályozástól remélnek társadalmi reformot, pedig Gracchus Babeuf (és Anacharsis Cloots, azelőtt Jean-Baptiste de Val-de-Grâce, baron de Cloots) valódi (fegyveres, alkotmányozó, törvényhozó, vagyonelkobzó, királynyakazó) forradalomban vett részt (és vesztette fejét), míg a *cancel culture* – ami annyit jelent: nyugati egyetemi közösségek olykor elérik, hogy csarnokaikból jobboldali szónokokat kitiltanak – a forradalom *hiányának* a része, aspektusa; nem az igazságtalanságot, még csak nem is a hagyományos kulturális és beszédrutinokat „törli el”, hanem az akadémiai közegben (s pusztán csak ott) új, restriktív illemszabályokat állapít meg, tehát a bölcsészkarri beszédközegből (majd a médiából) számúzné a hierarchia, az egyenlőtlenység, a maskulin reakció (némely) beszédmódjait.

Mindennek egyik viszonylag jelentős része a múlt néhány gondolkodójának posztumusz megdorgálása, olyik írásuk kipurgálása a tantervből, a „kötelező olvasmányok” sorából és így tovább. Csakugyan, köztisztület-(ünk)ben álló filozófusok hagyták helyben a rabszolgaságot, a közrendűek és *metoikoszok* jogfosztottságát, a nők alárendeltségét, a fajok egyenlőtleniségének hipotézisét stb. Itt persze óriási történelmi tévedés megy végbe.

Ugyanis elvtársaink összetévesztenek két dolgot: a (szerintünk is helytelen) *állásfoglalást valamely dilemmában összekeverik a dilemma fönn nem állásával*. Az egyenlőtlenség premodern alakváltozatai a maguk idejében konszenzuálisak voltak és természetesnek tetszettek mindenki szemében, a mulasztás (ha ez mulasztás) az egész társadalomé volt. A *fölvilágosodás és forradalom utáni* polémia az emberek egyenlőségével szemben immár állásfoglalás vitakérdésben, különösen az 1830-as évek után, amikorra kifejeződött a tudományos és politikai állásfoglalás a (fiktív) „természeti” és a *rendi* (kasztos) egyenlőtlenségek tárgyában. A közteherviselés, a hivatalképeség vagy a nők szavazati joga, a bevándorlók és színesek állampolgársága vitakérdés lett (a dilemma tehát fönnállott), a hierarchia melletti kiállítás elvesztette „természeti”, azaz konszenzuális-előítéletes jellegét (Joseph de Maistre a hatalmi tömb része volt, mégis mintegy „ellenzékéből” polemizált: a politikai vereség ellenére szellemileg konszenzuálissá váló fölvilágosodás kései ellenfeleként a 19. század elején, az elnyomás híveként, akár utódai ma), és élesen morálissá változott. Aki nem tud különbséget tenni Aquinói Szt. Tamás és (mondjuk) Otto Weininger rasszizmusa és szexizmusa között, az nem abban téved, hogy a rasszizmus és a szexizmus elvetendő (szerintünk is elvetendő), hanem abban, hogy nem veszi figyelembe vagy nem érti a különbséget a *dilemma jelenléte és hiánya* között a nyilvánosságban. Az elmúlt 2500 évben mindenki többé-kevésbé antiszemita volt, de az első világháború utáni demokratikus alkotmányozás (ekkor vált teljessé az országglakosok állampolgári jogainak teljessége a legtöbb országban) és a második világháború utáni nemzetközi alapjogi közmegegyezés (univerzális emberi jogi alkotmányozás) *után* semmiféle antiszemitizmus nem „ártatlan”, nem pusztán konszenzuális előítélet. Heidegger antiszemitizmusa nem ugyanaz, mint a Fichtéé (bár az utóbbi határeset, mert a dilemma éppen kialakulóban volt, amikor Fichte írt) vagy Fichte elődeié, pl. az egyházatyáké. A *dilemma megléte vagy meg-nemléte* döntő kritérium, tudomásul vétele a történetiség minimuma.

Platón nem ártatlan a „demokrácia” kérdésében (a dilemma fönnállott), de ártatlan a *metoikosok*, rabszolgák, nők hierarchikus besorolásában (a dilemma történetileg még nem volt meg).

Igen ám, de a filozófiát nem kell föltétlenül korlátoznia a korában fönnállott erkölcsi-szociális konszenzusnak, amelyet hivatott lenne átvilágítani, s ha kell, megdönteni. Az „ártatlanság vétele” a filozófiában nehezebben elfogadható, mint másutt. Ezek a konszenzusok erősek és hatnak mindenkire, aki a körükben él. De a filozófia létjogosultsága éppen abban áll, hogy áthatol a puszta konvención, nem enged a talán nélkülözhetetlennek tetsző konformizmusnak, kegyeletnek, hagyományoszeretnek, hűségnek, érzékenységnek. Amikor a *De re publica* I. könyvében (349b sqq) Szókratész megteszi az első

kísérletet az igazságosság, az igazságos ember, a jó ember, az erény, a vétek fogalmi hálójának a tisztázására, akkor nem azt hozza föl Thraszümakhosszal szemben, amit szokás mondani (aki látványos amoralizmussal, tehát éppen antikonszenzuális modorban tagadja, hogy az igazságos ember boldogabb lenne, mint az igazságtalan), hanem megmutatja, hogy a fogalmára szikáritott igazságtalanság – amely diszharmonikus – ellenséges viszonyba helyezi az igazságtalan embert a többiekkel, sőt: önmagával szemben is. Ne következnek ebből sokkal később (*De re publ.* V, xii, 464c sqq), hogy a platonikus állam fő elve a harmónia kell hogy legyen? S ebből ne következnek, hogy vagyonszövetségnek kell lennie, és az irányítást ne személyek gyakorolják vágyaik szerint, hanem – a filozófia révén – a ráció?

Nem mutatta meg evvel Platón, hogy racionális-dialektikus úton ki lehet szakadni a konszenzus (az előítélet, a vélekedés) határai közül, hogy amiről az előbb szóltunk – a dilemma főnnállása vagy fönn nem állása, társadalmi vagy „kulturális” érvényessége – emiatt viszonylagos? (Legalábbis ott, ahol a filozófia lehetősége fölmerülhetett; és ennek alighanem vannak történelmi lehetőségei vagy korlátai.)

Az athéni *homonoia* („demokrácia”) sok tekintetben épp annyira akvizitív és kompetitív volt, mint minden kommerciális társadalom, mint a *polis*z olyan kései variánsai, mint az észak-olaszországi középkori és reneszánsz város-államok. De azt, hogy ezekkel az alapjellegekkel a *homonoia* (összhang, „*being of one mind*”) nem tartható, nem hangolható össze, Platón bebizonyította. Éppen az igazságosság és a boldogság összefüggésének megpendítésével.

Evvel azonban – filozófusként – akkora felelősséget vett magára az elmélkedés szabadságának használatával, amekkora már irrelevánsá teszi a dilemmatikus témák jelenlétének vagy hiányának – a filozófián kívül – egyébként érvényes, prudenciális megfigyelését. Ha ezt tudta, miért nem tudta pl. a nők egyenlőségét? Miért nem ébredt rá a hellének és barbárok szubsztanciális megkülönböztetésének intellektuális és morális hátrányaira?

Univerzális igazság a falakkal körülvett, fegyveres és hódító városban?

Hazaszeretet ott, ahol minden tradíciót racionális érvekkel kell meg-támasztani?

Akárhogy is van, úgy beszélünk Platónnal – a filozófia különleges karakterének érdeméből – mint kortársunkkal. Maga mondott le kritikai erejének gyakorlásával azokról a mentségekről, amelyek a homéroszi hősöknek kijárnak.¹ Igaz, amit Odüsszeusz mond egy helyen, hogy olyan ágyban szeret hálgni, amelyet maga ácsolt, azt Marx is mondja (rengeteg azonosítatlan görög utalása

¹ Gilles Deleuze: *Logique du sens* (dix-huitième série: des trois images de philosophes), Párizs, Éditions de Minuit, 1969., ²1997. 152-158.

egyikében) – ezt persze a *polisz*, a kommerciális társadalom és az árucseré (a közvetítés) ellenében említi –, tehát az ő minden mondata sincs a korszakához, vallásához, héroikus királyságához és fegyveres, hajós vitézségéhez, kalandozásához láncolva. Csak ő maga az árbóchoz, nehogy elcsábíthassa a szirének danája.

De rajta mégse lehet számon kérni azt, amit a filozófián persze igen.

A *Politeia* egyik legnevezetesebb részében, amelyben Platón azt javasolja, hogy a filozófusok uralkodjanak (*De re publ.* V, xviii, 473d – VI, xiv, 502c), s elmagyarázza, hogy ez miért a legjobb és miért (hogyan) lehetséges, azt is elmondja, hogy mire kell függeszteniük tekintetüket a filozófusoknak: arra, ami állandó, s ez a Formákban található; minden, amit mint tulajdonságot rendelünk létezőkhöz, az a megelőző idea, amelyben a tökéletlen, érzékileg észlelhető, időben korlátozott létű létezők annyiban léteznek, amennyiben részesednek a primordiális (ideális) létből; csak az ismer(het)ji az igazságot, aki a létet (tehát a megelőző ideát) szemléli gondolatban (a filozófus), az időlegesről való változékony vélekedés (ami a közönséges, tanulatlan halandók osztályrésze) – ami a politikát is irányítja – kiváltképpen nem igazság, ennyiben tehát nem lehet a jó kormányzás elégséges alapja, se biztosítóka.

A politika mindenekelőtt igazságkérdés – a valóság és az erkölcs meg nem ingathatóan, végérvényesen igaz meg- és fölismerése –, ennek folytán tudományos (filozófiai) kérdés, amely szótöbbséggel nem dönthető el, csak érvekkel, ismerettel és tiszta erkölccsel.

Ebből sok minden következik, de mindenekelőtt az, hogy az érdek mindig részleges, az érdek vezérelte ember mindig részrehajló, a tárgyi, önös szándékokkal nem befolyásolható igazságnak ezért nem mutathat utat, objektíve nem állapítható meg, hogy mi a közérdekkel egybehangzó egyéni érdek, ezért az „érdek” voltaképpen – mint a jó kormányzás eleme – nem létezik. (Ugyan- ezért nem szerepel az érdek Marx elméletében: az érdek a fölület szerinte, nem a lényeg.) Hogyan lehet kiküszöbölni? Az „érdek” fogalmilag a „véleménnyel” rokon, az embercsoport önkifejezése annak függvényében, amit magára nézve előnyösnek talál, s aminek az általános érvényességéről naiv vagy csalárd módon másokat is meg akar győzni, hogy fölülkerekedhessék a közösségben.

Mi az, ami a filozófia vezérelte, despotikus kommunizmus megfogalmazásakor Platón eszében járt?²

² Vö. Seth Benardete: *Socrates' Second Sailing: On Plato's 'Republic'*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1989., ²1992. Vö. még: Leo Strauss: *The City and Man*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1964., ³1978. 50-138; Leo Strauss: *Studies in Platonic Political Philosophy*, bev. Thomas L. Pangle, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1983., ²1986.

Meggyőződés szerint ez az ún. ajándékgazdaság³ (amely Platón idejében még széleskörűen elterjedt versenytársa volt a pénzforgalmon alapuló árucserének) filozofikus rekonstrukciója.

Anélkül, hogy itt összefoglalhatnám Marcel Mauss gyönyörű könyvét, a javak cseréjének archaikus (vallási, rituális, politikai, ceremoniális, szexuális) motívációjú változata nem zárta ki az előnyt és a versenyt (nagylelkűséggel is lehet győzni), de indítékai nem redukálhatók az anyagi haszonszerzésre, totálisak.

Még a hitel rudimentumai is megtalálhatók itt (az ajándék viszonzása csak bizonyos időtávon belül méltányolható, ezt a szokás írta elő), csak a közvetítés mozzanata hiányzik, ami persze az összes kommunizmusfajták (pontosabban: kommunisautópia-fajták) tulajdonsága.

Nem szabad elfelejtenünk azt se, amit főleg szintén Marcel Mauss-tól tudunk⁴, hogy az áldozat ajándék az isteneknek, tehát az ajándékgazdaság itt átnyúlik a túlvilágba, a totemállat ünnepélyes, közös, együttes elfogyasztása (amiben benne van a totem iránti szeretet), a lakoma a transzcendencia ünnepe. Az áldozati-ritualisztikus vallás kognomenje az ajándék, a *potlatch*, „az elétkozott [ki nem fizetett, ki nem fizetendő] többlet” (*la part maudite*), amire Platón metafizikailag gondol, amikor elveti a magántulajdont: ő az áldozat megtartására gondol, a többlet totemisztikus közös birtoklására (nem a magántulajdon általános „rendeleti” megszüntetésére, hanem a vezetők, a filozófusok, a példaképek vagyontalanságára, illetve közös tulajdonára), de nem is az osztó igazságosságra, mint utána oly sokan (de nem minden történeti kommunista).⁵

Nyilvánvalóan Platón testidegen filozófuseszményének is van antropológiai párhuzama.⁶ A *Phaidón*ban (amint erről másutt eltöprengtem) kifejti a legérzékenyebb pillanatban – Szókratészt arra kényszeríti a közösség, ölje meg magát – , hogy mennyiben zavar a test és boldogít a halál (*Phæd.*, XI, 66b-

³ Vö. Marcel Mauss: *Essai sur le don: Sociologie et anthropologie*. Ed. Georges Gurvitch, Claude Lévi-Strauss, Párizs, Presses Universitaires de France, 1950. számtalan újrakiadás, fordítás.

⁴ Ld. Henri Hubert, Marcel Mauss: „Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” (1899), In. Marcel Mauss: *Œuvres, I.*, Ed. Victor Karady, Párizs, Les Éditions de Minuit, 1968., ²1997., 193-354. Ez is csodálatos írás. – Vö. Georges Bataille: *La Part maudite*, Párizs: Les Éditions de Minuit, 1967., ³1990. 100-115, ahol köztudomásúlag Bataille a kapitalizmus inverzének nyilvánítja a *potlatch*, az ajándékgazdaság társadalmát. Ld. Georges Bataille: „Attraction et répulsion”, I-II. In. *Le Collège de Sociologie. 1937-1939.* présenté par Denis Hollier, Párizs, Gallimard, 1979., ²1995. 120-169.

⁵ Ld. Alexandre Kojève: *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. II.* Párizs, Gallimard, 1972., ²1997. 62sqq.

⁶ Ld. Mary Douglas: *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge, 1966., ⁹1995. *passim*.

67a). A rituális tiltások kozmológiai dimenziót adnak az ideális társadalmi rendnek.⁷ A rituális-áldozatvallási szemszögből „tisztá” élet, a többlet profitformájú „hasznót” nem hajtó, a rítusközösség méltóságát, istenközeliségét, fölényét realizáló elosztása (papság nélküli teokrácia, az állam előtti politikai közösségek egyik alapformája) párhuzamos „a filozófus királyok” uralmával (valójában: *igazgatásával*, hiszen a filozófusok nem papok, nem uralkodói családból származnak és nem arisztokraták föltétlenül, nem is megválasztott tisztségviselők). A „demokráciában” evvel szemben a magánérdekek, egyéni ambíciók, személyes ízléspreferenciák versengése – és koordinációja – folyik. (Az athéni városállami-republikánus „demokráciával” szemben az ideális platóni kommunista mintaállamban teljes az egyenlőség – a nők is honpolgárok, azaz teljes jogú, aktív tagjaio a politikai közösségnek – , anélkül, hogy az egyenlőtlenség és hatalmi hierarchia *bírálatára* sor kerülne.)

Nagyon jellemző, hogy a filológusok többsége által hitelesnek tartott VII. levélben Platón bevallja a filozófiai politikával való kísérletezése közben elkövetett, részben erkölcsi hibáit, „a filozófus király” ideálját össze kell hasonlítania a filozófus emberi gyarlóságával, s a neki legismertebb példa saját maga.⁸

Amikor a *Törvényekben* Platón Kronosz korszakát ábrázolja mítoszi alakban (*Legg.* IV, 713a sqq.), akkor világossá teszi, hogy a jó kormányzásnak nem az emberi igényeket, hanem az isteni mértéket kell tekintetbe vennie. Ahol nem az isten uralkodik, hanem halandó, ott az erősek önzése széthúzás-hoz és gonosztettekhez vezet, hiszen az emberek élvezetre (*hédoné*) vágnak, megszállja lelküket a vágyakozás, ez a kielégíthetetlen gonosz, ez a valóságos betegség, s ha ilyennek van tekintélye, lábbal fogja tiporni a törvényt, semmilyen üdv (*szótéria*) nem lehetséges (*ibid.*, 714a). Legitimitásukat nem támasztja alá igazságosság, ezért a közösség tagjai nem honpolgárok, hanem a *sztaszisz* (a polgárháború) emberei, pártoskodók. Ezen csak az segít, ha fohász révén érintkezésben vagyunk az istenekkel, de főleg ha áldozunk nekik, e kettő az istentisztelet (*therapeia theón*) fő cselekvése, s ez a boldogság titka, hiszen az áldozatot istenek és halandók csak a jó emberek kezéből fogadják el, akik jóságának biztos jele a megfelelő (arányú) többi áldozat, amellyel (mondjuk) szüleink gondoskodásáért „fizetünk” sokkal később; az áldozatok extravaganciájának korlátozásáról a *sumptuariæ leges* gondoskodnak, az arány és a mérték az ajándékgazdaság esztétikai-vallási alapelve: a felebarátainkkal szembeni méltányosság és nagylelkűség az emberi nem dísze (*ibid.*, 718b). Ez

⁷ Mary Douglas: *i. m.*, 73sqq.

⁸ Ld. Arnaldo Momigliano: *The Development of Greek Biography: Expanded Edition*. Cambridge MA/London: Harvard University Press, 1971., ²1993. 58-62.

kötelezettség, nem haszon, de az áldozat meghozójának, a szertartás elvégzőjének a javára válik. A hasznot az önzés ítéli meg, ennél fogva nincs helye a jó államban. Evvel függ össze a költészettel szembeni erkölcsi bizalmatlanság (ibid., 719b sq.). Ahogyan a költő ráül a Múza háromlábú székére, többé nem ura elméjének, beszéde áramába minden belefolyik, ami az útjába akad, s mivel utánoz, teszem azt: embereket ábrázol, akik között ellentétek vannak, s mindegyikük indítékait meg kell mutatnia, ezért magával is ellentmondásba keveredik, s emiatt nem megbízható kalauz tetteinkhez, beszédéből nem lehet törvény. A jó törvényre, a jó kormányzásra kezeség az áldozati rítus, amely nem emberi mű, hanem isteni, s amelynek az alapelve hagyomány, szokás-szerűen megörökített evidencia, nem a változó közösség változó akarattnyilvánítása. Az idea állandó, minden más tűnékeny, mulandó – tehát minden másnak az igazsága viszonylagos, mert nyitott a testi vágy befolyására, amely alávetetés híján bizonyosan szétbontja a közösséget (a Várost), mert szükségképpen más alanyok rovására érvényesíti a vágyban végtelenül növekvő, csillapíthatatlan önösséget.

A filozófiai politika – amely a kommunista utópiák több ezer éves történetében legalább regulatív eszme, de más verziói is vannak – azt jelenti, hogy meghirdetői nem bíznak benne: az egyéni törekvések summája morális és intellektuális (egyben politikai és vallási) emelkedést jelent. A középpontban a vélekedéstől és viaskodástól független, bizonyítottan igaz, kipróbált *tannak* kell állnia, nem személyeknek – a *rule of law* doktrínája ugyanezt mondja, persze óvatosabban, a kiterjesztőlegesen értelmezett alkotmányról –, s ezért a politikai versengést lehetőleg ki kell iktatni a kormányzásból. Ne feledjük, hogy a *választás* nem szerepelt az athéni „demokrácia” (*homonoia*) műsorrendjében, a közösség maga kormányozta önmagát, közte és a hatalom között nem állt korlátozás-közvetítés, se képviselő, se írott alaptörvények alakjában. Ezért zárta ki a *banauszia* a kenyérkeresetre szoruló plebejusokat, ezért volt kötelező a népgyűlési részvétel, ezért büntették azokat, akik nem foglaltak állást a köztársaság viszályaiban, ezért száműzték azokat, akik túlságosan sokra vitték.

Ezért bár igaz, mégis értetlenségre vall, hogy Platónnak és utódainak a szemükre vetik: elméletükből a voltaképpeni politika hiányzik (olykor még a jog is), erkölcsen és szociológia helyettesíti. Ez a szemrehányás azt is jelenti, hogy a szabályok megállapítását és érvényesítését a bírálók önmagában nem tartják politikának, csak (vagy mindenekelőtt) a differenciált, hierarchikus hatalmat, amely mind a „demokrácia” (*homonoia*, közöselméjűség, „*being of one mind*”), mind a platóni „filozófiai politika” szemszögéből összeférhetetlen a közösségi étellel.

A régmúlt politikai filozófia aktualizáló és anakronisztikus mai bírálata azon alapul, hogy eleink nem ismerték föl – pedig filozófusok, historikusok, teológusok, írók, művészek, szónokok stb. voltak – az emberi nem összes tagjának szubsztanciális egyenlőségét, beleértve valóban mindenkit. Ez tény. Ám a politikai filozófia alanya nem „az ember” volt mint olyan, hanem a honpolgár, ami jogokat és kötelességeket (tehát korlátozásokat) jelent. Ma sincsenek az embereknek *politikai jogaik* olyan államokban, amelyeknek nem a honpolgáraik. Vannak ún. *emberi jogaik*, de a kettő nem ugyanaz. A részvétel korlátozott volt, de a részvevők nagy szabadságot élveztek az athéni „demokráciában”, amennyiben nem „vezették” őket „legitim” vezetőik; a vezető tisztségek eseti megbízást jelentettek csupán. A legutóbbi pár évszázad nemzedékei nem ismerhetik az érzést, hogy *nem vezetik* őket. Régen is kifoszthatták és lemészárolhatták a honpolgárokat a zsarnokok vagy az idegen hódítók, de a hatékony politikai vezetés későbbi, voltaképpen ritka jelenség. A köztársaság nem változtatta meg a vagyoni és rendi („törzsi”) viszonyokat, kivéve Peiszisztratosz (megh. Kr. e. 528 körül) „népi” türanniszát, a háborús és adópolitika a mindenkori népgyűlési többségtől függött, amely – amint azóta is – mindig a mások kárára hagyta volna jóvá az egyenlő(bb) bánásmódot, nem a magáéra. A jogkiterjesztés sokkal később (pl. az 1848-i magyar forradalomban) sem sikerült demokratikus és parlamenti módszerekkel, csak forradalmiakkal és zsarnokiakkal (a mi esetünkben az utóbbiakkal), amelyek alapján nem népakarat állott, hanem mindig csak filozófia (akkoriban államelméletnek vagy államtudománynak nevezték, de ez csak szó).

A régmódi liberálisok bizalmatlanok voltak az általános választójoggal szemben, mert szabadság- és egyenlőségellenesnek tartották a közvélemény többségét a legkényesebb esetekben. A régi filozófiai politikát elmarasztaló, exmatrikuláló (Oxfordban erre a terminus *to rusticate* volt, azaz hogy az elcsapott diákot mintegy „falura küldték”, parasztosították; de hát Oxford sose volt az egyenlőség székhelye, amit ma posztkolonializmussal orvosolnak) mai egyetemi radikálisok persze szintén filozófiai (elméletre, nem közvélekedésre támaszkodó) politikát íznek, hiszen a közvélemény többsége gyűlöli a *woke* kisebbséget, technikájuk pedig – akárcsak Athénban – a kizárás, a belépés tiltása, a vélemény szabadság korlátozása, amint ez örökkétől fogva történik. A közvélemény többségére támaszkodó zsarnokság nem jobb, nem rosszabb, csak más. (Másokat rekeszt ki, pl. a fölszabadítókat.)

A mi politikai fogalmaink a hellenizált zsidóság és hellenizált keresztyén-ség fogalmaiból származnak, pl. a közösségre vonatkozók (*ekklészia*,

szümpnoia, szüinkraszia); ezek meg a görögségből: az *e eklészia* az athéni népgyűlés neve volt, mielőtt egyházat (ekléziát) jelentett volna.⁹

Hasonlóképpen a platóni filozófia a kései római birodalom válsága óta alakuló keresztyén teológia (a korai egyházatyáktól a skolasztikáig) közvetítésével érkezett hozzánk, és sorsa is összevegyült a teológiáéval. Keresztyénellenes korszakok általában antiplatonisták. Az egyházújító törekvések gyakran próbálták visszavenni a *hellénizmoszt* a teológiából és újra judaizálni a biblikus hagyományt. (Tegyük hozzá: sikertelenül.)

Mindazonáltal a görög filozófia eléggé függetlenítette magát a társadalmi kontextustól ahhoz, hogy megbocsátható lenne, ha nem látott át a hierarchikus-differenciális (elő)ítéletek szerkezetén. Hiszen Platónnál az állandó és a testetlen az, amiből minden következik, s amire mindent vissza kell vezetni. Ugyanakkor – tőlünk eltérően – más volt az antik (majd a középkori és reneszánsz) köztársaságok (városállamok) fölfogása a *politikai közösség* terjedelméről, mint amit mi a humanizmus, majd a fölvilágosodás kora óta az *emberiségről* gondolunk, amely gondolat a keresztyén társadalmi tanítás szekularizált leszámazottja, és amelynek nincsen primér politikai dimenziója. A *polisz* polgárának lenni eleve kiváltság volt, s ennek a címnek a megőrzése a személyi függetlenség volt mint *előfeltétel*. (Jogi és gazdasági függetlenség, amelyben csak a pénzkereső munkára nem kényszerülő, korlátlan szabadidejű családfele részesült: ő volt a honpolgár és a katona.) A görögök tudták, hogy a szó természet(jogi értelmében az emberiség létezik, és tagjai egyenértékűek, hiszen van eszük. De a keresztyénség fölbukkanásáig, pontosabban letisztulásáig, ennek nem volt politikai relevanciája. Ám a keresztyén évszázadokban is fönmaradt a kettősség: az egyház tagjaként elvileg mindenki egyenlő volt, hiszen mindenkinek volt (van) halhatatlan lelke, ugyanakkor az egyház együtt élt az arisztokratikus államokkal (a városi köztársaságokkal, a monarchiákkal, a nemesekre korlátozott szabadsággal, hadkötelezettséggel és hivatalképességgel). A római pápa és a római császár riválisa volt egymásnak. Egymással szögesen ellenkező elveket testesítettek meg, akkor is, amikor ez már alig volt több, mint hatalmi harc. Mégis, az egyház – különösen a szerzetesség – ellenfele volt az arisztokratikus berendezkedésnek, és társadalmilag is rációfolt az öröklött kiváltságok (privilegiumok) természetinek föltüntetett rendszerére. A vallási és világi „igazság” egymás mellett élt. Ismétlem: nem igaz, hogy az emberi nem primordiális egyenlősége valaha is rejtve maradt volna elvként a szemlélődő, megismerő, kutató emberiség előtt.

⁹ Ld. ezt a bámulatosan világos könyvet: Werner Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge MA/London, Belknap Press/Harvard Univ. Press, 1961. 61993. *passim*. Vö. Arnaldo Momigliano: *The Classical Foundations of Modern History*. Berkeley/Los Angeles/Oxford, Univ. of California Press, 1990. 132-152.

Ezt már csak akkor támadták (a francia forradalom utáni ellenforradalom és restauráció alatt de Maistre és Gobineau, majd mások), mert ez a primordiális egyenlőség metafizikai és morális meggyőződésből (Rousseau után) politikai doktrínává vált. Még a Nietzsche által „szédelgően földicsért”, a közrendűeket megvető arisztokrata költő, Theognisz is elborzadt volna a restaurációs antiegalitarizmuson, faj- és nőgyűlöleten. Minden nemesi és lovagi büszkeség háttére az egyház nem politikai egalitarizmusa meg a szerzetesi tulajdonnéküliség és szüzesség volt. (Illetve azelőtt a görög filozófia.) A fölvilágosodás és forradalom előtti antiegalitarizmus vagy *nem* egalitarizmus nem rasszista meg szexista, hanem *duális*.

Platón tana, a lélek halhatatlansága: univerzális tanítás referenciális terjedelmében is. Ezt tőle örökölte az egyház. (Ő az intellektuális képességeket is az emberi nem osztatlan tulajdonának tekintette.) Ám a politika a szabadok versengésének – a *potlatch* ceremóniális prezentációjának és spektákulumának, ahonnan pl. a mecenatúra és a műgyűjtés szენvedélye is származik – a terepe, az *agonisztikus* (összecsapásokra kondicionált) városállami politika csatateré. A lélek halhatatlanságával Platón (ugyan az *agón* külső korlátai között) közvetlen utat tételez föl az istenihez, ami az emberi elme legmagasabbrendű tette és reménye. Ebben nincs kizárás. A filozófusok uralma – hasonlóan a kettős hatalom papi aspektusához később – épp hogy az *agón* és a *potlatch* háborúzó, látványos-ceremoniális-rituális termékcsereje és párbajozó férfibarátsága *fölött* érvényesült volna.

Tehát Platón és bármelyik régi gondolkodó *non*-egalitarizmusa nem azonos a mai egyenlőségellenes politikai alakzatokkal: ez utóbbiak az univerzalizmus ellen irányulnak, a régiek pedig *nem*. A mai rasszistákkal és heteroszexistákkal folytatott vitánk nem vihető át a régiekre, és nem egyszerűen holmi historista kegyelet, a nagy írókkal szemben érvényesítendő elnézés okából, hanem az agonizmus és az univerzalizmus kettősségének fölismerése miatt, amely ahhoz a lezárult korszakhoz tartozott, amelyben még nem volt minden szociális, amelyben még volt kiút a társadalomból *fölfelé*, *az ég felé* – ezt persze ma képzelt kiútnak véljük – , amit szépen illusztrál a nagy eposzokban és drámákban az istenek és a halandók közvetlen interakciója; többek között azért volt lehetséges a *duális* politikai világszemlélet, mert nem volt merev határ emberek és istenek között (egyébként még a korai keresztyénségben sem, bár a bűn már elválasztotta a Megváltót a hívektől).

Lehet vitatkozni rég halott gondolkodókkal, nem is kell tekintettel lennünk régiségükre, de ez a vita akkor „érdekes” – és ítéleteket is akkor lehet megfogalmazni csak – , ha a régiek és a magunk közötti különbséget gondosan értelmezzük, tehát ha valamennyire ismerjük magunkat.