

Kiss Lajos András

A „politikai” és a „kivétel” kategóriája Claude Lefort politikafilozófiájában

A politikai (le politique) – Lefort politikai filozófiájának fundamentuma

A Claude Lefort – és a legismertebb tanítványának tekintett Marcel Gauchet – által kifejlesztett politikaelméletet igazából „atopikusnak” nevezhetnénk, mivel úgyszólván lehetetlen számára pontos helyet kijelölni a „megszokott demokráciaértelmezések” között.¹ Oliver Marchart, a kortárs francia politikai filozófia egyik legjobb ismerője úgy látja, hogy ilyen tekintetben Claude Lefort Hannah Arendt szellemi rokonának tekinthető, mivel Arendt politikaelmélete is ellenáll a megszokott értelmezési sémáknak. Voltaképpen mindkét teoretikus esetén bele kell törődnünk, hogy olykor csődöt mond a tudomány ama törekvése, amely mindenáron klasszifikálni, elrendezni kíván, és végül megnyugtató megoldásokkal szeretne szolgálni. Ugyanakkor a Lefort-féle demokráciafelfogás lehetőséget ad annak bemutatására, hogy az ún. liberális demokrácia paradoxonjainak marxista kritikája miként kapcsolható össze a rendkívüli állapot Schmitt-féle elméletével.

Oliver Marchart ezzel kapcsolatban a következőket mondja: ha mégis engedelmessé válnánk a „klasszifikációs imperatívuszhoz”, akkor Lefort elméletének – egyfajta harmadikutas törekvés-ként – valahol a kommunitárius és a republikánus elméletek között lehetne megtalálni a helyét.

Jómagam többé-kevésbé egyetértek ezzel a meghatározással, ugyanakkor jelen tanulmányom nem lehet célja, hogy részleteiben is bemutassa a Lefort által bejárt „fejlődési utat”. Összefoglalóan mindössze arra utalok, hogy Lefort – nagyjából 1947-ig – a Moszkvából irányított Francia Kommunista Párt által kitaposott „klasszikus marxista vonalat” követte, hogy aztán a IV. Internacionálét követően szakítson a dogmatikus marxizmussal, és Castoriadis és Lyotard társaságában megalapítsa a *Socialisme ou barbarie* nevű csoportot. Alkotói tevékenységének ebben a szakaszában Lefort elsősorban bürokratizmus- és totalitarizmuskritikával foglalkozott, egyaránt bírálva az akkor még „létező szocializmus” állampárti bürokratizmusát, illetve, – legalábbis áttételesen – a kapitalista rendszer elidegenedett hatalmi struktúráját. 1958-ban ezzel a csoporttal is szakított, mert úgy látta, hogy a mozgalomban fokozatosan megerősödik egy önmagát *forradalmi magnak* tekintő vezetői-bürokratikus réteg, amely szemben állt a Lefort által vallott, a munkásautonómiát preferáló elképzelésekkel. Ezzel egy időben vette kezdetét Lefort harmadik alkotói korszaka, amelyben a francia filozófus elsősorban a totalitarizmus erőszakos

Kiss Lajos András (1954) – PhD, főiskolai tanár, Nyíregyházi Egyetem, Nyíregyháza. kiss.lajos@nye.hu

¹ Lásd Oliver Marchart: *Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus. = Politische Theorien der Gegenwart II.* André Brodocz – Gary S. Schaal szerk. (2. Auflage). Basel/Wien/Stuttgart 2006. 221–252.

„egységörekvéseit” és a modern nyugati demokráciák paradoxonjait állította politikaelméleti kutatásai centrumába.² Ilyenformán újólag szeretném megerősíteni: jelent írásomban inkább csak Lefort harmadik alkotói periódusával foglalkozom, ezen belül is döntően a francia filozófus demokrácia-felfogására koncentrálna.

A Lefort-féle politikai filozófia lényegének bemutatását azzal érdemes kezdeni, hogy – a fentebb vázolt klasszifikációs nehézségeket bekalkulálva – a szakirodalomban, jobb híján, a francia filozófus politikai filozófiáját rendszerint a radikális demokráciaelméletek közé sorolják. Tény, Lefort az első francia filozófus, aki határozott különbséget tesz a politika (*la politique*) és a politikai (*le politique*) között, de számára mégis inkább a demokrácia és a totalitarizmus oppozíciója bír alapvető fontossággal.³ Lefort-nak nem áll szándékában, hogy egy eredeti demokráciaelméletet dolgozzon ki. Elsősorban a demokrácia történeti genealógiáját és szimbolikus működésrendjét igyekszik feltárni, amelynek eredményeképpen újraértelmezhető lesz a politika és a politikai kapcsolata. Az egyik, 1990-ben németül is megjelent, *A demokrácia kérdése* című alapvető fontosságú írásában Lefort egyértelműen kijelöli azt a célt, amelyet a munkáiban kifejtett gondolatok segítségével szeretne elérni. Ez pedig nem más, mint hogy fel kell szabadítani a politikai filozófiát az ökonomista marxizmus és „polgári” társadalomtudományok, kiváltképpen a pozitivisták orientációjú szociológia gyámsága alól. „A politikai megújított gondolata megköveteli, hogy szakítsunk azzal az állásponttal, amely az úgynevezett politikatudományban és a politikai szociológiában uralkodó befolyásra tett szert.”⁴ Lefort azt mondja, hogy a klasszikus politikafilozófiai megközelítés félreérti a társadalmi rend intézményesítésének politikai jelentését. Az egyik tévedést a marxizmus követi el, amely az ökonomista látásmódtól elvakulva a politikát szimplán csak a gazdasági tényezők játékszerének tekinti. Marx, mondja Lefort, engedett a „naturalista fikciónak”, és alárendelte a politikai és kulturális élet egészét az ökonomiai törvényszerűségeknek.⁵

A másik tévedés, amelytől egyébként maga Marx sem volt mentes, a pozitivisták társadalomtudományok számlájára írható, amelyek minden áron ragaszkodni kívánnak a tudományos objektivitás vagy neutralitás dogmájához, illetve doxájához, azaz a társadalomtudóstól azt várják el, hogy – mintegy a konkrét empirikus események fölött elhelyezkedve – madártávlatból vagy valamiféle isteni „tekintettel pillantson le” a földön lezajló társadalmi-politikai folyamatokra. „Marx illúziójának lényege abban a hitben foglalható össze, hogy a német filozófus elhitte: a nyers valóság, azaz a tények önmaguk is képesek beszélni. Nem kérdez rá a hatalom természetére, amely elrendezi a termelés és a reprezentáció rendjét, és amely mozgásban tartja és artikulálja a polgári, a proletár, a bürokratikus stb. társadalmak alakzatait.”⁶ Lefort szerint a termelés és a reprezentáció (politika, kultúra, művészet) egymástól való éles elválasztása valójában illúzió.⁷ Összefoglalóan azt lehetne mondani, hogy Lefort a társadalom szimbolikus dimenziójának elhanyagolását (esetleg félreértését) veti Marx szemére.

² Uo. 223.

³ Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy ez a kijelentés (mármint hogy Lefort az első, aki megkülönbözteti egymástól a *politika* és *politikai* fogalmát) nagyon is vitatható, hiszen Julien Freund, Carl Schmitt nézeteinek első franciaországi népszerűsítője már évtizedekkel korábban használta ezt a fogalmi distinkciót. Lásd Julien Freund: *L'Essence du politique*. Postface de Pierre-André Taguieff. Paris 2004. (A könyv először 1965-ben jelent meg.)

⁴ Idézi Tassadit-Nabila Abbas: *Demokratie zwischen Konflikt und Konsens: zum Konzept des Politischen bei Jacques Rancière und Claude Lefort*. 2011. 11. <https://nbn-resolving.org/urn:de:0168-ssor-456154>

⁵ Lásd Hugues Poltier: *Passion du politique. La Pensée de Claude Lefort*. Genève 1998. 182–184.

⁶ Uo. 183.

⁷ Véleményem szerint ezek a gondolatok nem állnak távol Antonio Gramsci hegemoniaelméletétől.

Valójában a tudás szubjektuma (azaz a politológus és a szociológus) maga is része annak a társadalomnak, melynek vizsgálatát célul tűzi ki maga elé, és a társadalomra vonatkozó minden gondolat már szükségszerűen benne foglaltatik *abban* a társadalomban – önmaga konstitúciós előfeltételeként –, amelyben ez a tudás megteremtődik. Marchart megjegyzését idézve: „Nem lehet a tapasztalás horizontja fölé helyezkedni. A tudás szubjektuma maga is része annak a társadalomnak, amelyet kutat, és ilyen értelemben a társadalomra vonatkozó minden gondolat pontosan *abban* a *társadalomban* találja meg a maga előfeltételeit, amelyben végbemegy magának a tudásnak a konstrukciója. A tudáskonstrukcióhoz olyan feltételek tartoznak, mint a jogos/jogtalan, legitimitás/illegitimitás, igazság/hazugság, magánérdek/közérdek stb. megkülönböztetése, melyeket a tudományos gondolkodás azzal az érveléssel utasít vissza, hogy a szóban forgó megkülönböztetések kritériumait nem lehet megadni.”⁸ Mivel a szociológusok és a politológusok nem vállalják az univerzalista megközelítés kockázatát, jobbnak látják egy partikuláris szféra vizsgálatára berendezkedni, és a politikát az egyik társadalmi részrendszernek tekintik.⁹ A *Permanence du théologico-politique?* című kulcsfontosságú tanulmányában ezzel kapcsolatban Lefort azt mondja, hogy a modern társadalomtudományok részben az úgynevezett *apofatikus* (negatív) teológia érvelési módjával élnek a politikai szféra elkülönítése során: minden a politika szférájához tartozik, ami nem sorolható be a gazdaság, a jog, a művészet, a tudomány stb. alrendszerébe.¹⁰ Részben persze el lehet fogadni a pozitivistá társadalomtudományok redukcionista gyakorlatát, csak azt nem lehet mondani, hogy amit ezek a tudományok létrehoznak, azt egyúttal *politikai filozófiának* lehetne nevezni. Ugyanis, mondja Lefort, a politikai filozófiának nem partikuláris, hanem univerzális (helyesebben: *kvázi-univerzális*) elven kell nyugodnia.¹¹

A fentebb mondottak érthetővé teszik azt is, hogy a Lefort politikaelméleti kísérlete hogyan kapcsolódik össze általános episztemológiai és tudománykritikai meggyőződésével. A tudás szubjektuma csak azért tud a társadalom egy partikuláris részének vizsgálatára berendezkedni, mondja Lefort, mert a társadalomra vonatkozó előzetes tudása maga is a *politika formaadó* elve által meghatározott. (*A forma- és jelentésadás* összetett kérdéshez lentebb még visszatérek.) Jól érzékelhető, hogy Lefort az igazán komolyan veendő teoretikus tudás konstrukcióját csak a fenomenológiai filozófiából (Husserl, Merleau-Ponty) ismertté váló *előzetes tudás* talaján tartja kivitelezhetőnek. Ez nem tekinthető véletlennek, hiszen ő maga is gyakran hivatkozik a Husserl-féle *életvilág* (Lebenswelt) fogalmára, illetve Merleau-Ponty *test* (chair) kifejezésére, melyekkel Lefort azt kívánja jelezni, hogy a társadalom részszféráinak belső megkülönböztetései már egy előzetesen adott, úgyszólván érzékileg is megtapasztalható társadalmi térben kódolva léteznek.¹² Minderről Lefort maga a következőket mondja: „Ami a politológusokat és a szociológusokat illeti, nem mutatnak készséget arra, hogy a politikát egy szuperstruktúra regiszterében helyezték el, amelynek alapja a termelés kapcsolatainak reálisan feltételezett

⁸ Oliver Marchart: *i. m.* 224.

⁹ Ennek a kritikának a legvalószínűbb címzettje az ismert rendszerelméleti szociológus, Niklas Luhmann.

¹⁰ Claude Lefort: *Essais sur le politique*. Paris 1986. 279. „Annak a kritériumát, hogy mi számít *politikának*, az adja meg, hogy mi az, ami *nem politika*...” – Uo.

¹¹ Oliver Marchart azt mondja, hogy az univerzális elv helyett azért érdemesebb inkább kváziuniverzális elvet mondani, mert itt nem egy, a történelem fölött lebegő elvről van szó, hanem mindig egy meghatározott történelmi korszakról. Ilyenformán itt az *univerzális* jelző egy meghatározott korhoz kapcsolódó egyetemességet jelent, de nem egy a történelem felett lebegő elvet. – Lásd Oliver Marchart: *i. m.* 224. 2. jegyzet.

¹² Claude Lefort: *i. m.* 281.

szintjén mutatkozna meg. A politológusok és a szociológusok oly módon tesznek szert ismeretük tárgyára, hogy a politikai tény konstrukciójából vagy elhatárolásából indulnak ki, s úgy tekintenek rá, mint egy partikuláris, azaz más partikuláris társadalmi tényektől elkülöníthető entitásra. Legyen az gazdasági, jogi, esztétikai, tudományos, illetve pusztán csak társadalmi fenomén, vagy egyszerűen csak a társadalmi osztályok és csoportok között meglévő relációmódok valamelyike. Egy ilyen perspektívából nézve nagyon is kéznél lévők tűnhet, hogy mi az, ami társadalomnak nevezett referenciális mezőként jelenik meg. Aztán ez a perspektíva lesz az, amely igény tart arra, hogy leltárba vegye vagy rekonstruálja a társadalmat, mégpedig olyan módon, hogy összekovácsolja a viszonyok partikuláris rendszereit egy globális rendszerré. Teszi ezt úgy, mintha a megfigyelés vagy a konstrukció nem deriválná a társadalmi élet tapasztalatát, amely egyszerre primordiálisan és szingulárisan formálódik ki a politikailag és történelmileg determinált keretben történő beillesztésünknek köszönhetően.¹³ Csakhogy, mondja Lefort, ha alaposabban szemügyre vesszük az effajta fikció következményeit, akkor azt kell látnunk, hogy ez csakis deficites megközelítés lehet, mivel a modern demokráciák egészen más arculatot mutatnak: másképpen és máshol vonják meg a politikainak tekinthető intézmények, a társadalmi kapcsolatok és a cselekvési körök határait. Továbbá másképpen különítik el a politika szféráját a jog, a gazdaság stb. szféráitól, mint a modern demokráciákat megelőző vagy attól eltérő politikai rendszerek. A politológusok és a szociológusok a politika számukra adott, éppen ilyen és ilyen megjelenésmódjában találnak rá tárgyuk objektumára, és ebből a perspektívából építik fel ismeretrendszerüket, persze anélkül, hogy rákérdőznének a társadalom ama formájára, illetve a társadalmi valóság különböző szektorainak elkülönülési módjaira, amelyben ez a konstrukciós folyamat végbemegy. „Mindeközben a valóságos helyzet éppen ezzel ellentétes, mert ahhoz, hogy valami egy adott korban *politikaként* tudjon elkülönülni, a társadalmi életben már rendelkeznie kell a politika nyelvi megnevezésével, mégpedig egy olyan megnevezéssel, amely nem partikuláris, hanem általános. Éppen a társadalmi tér konstrukciója az, ami a társadalmiság *formája* (c'est la *forme* de la société), azaz annak lényege, és amit egyébiránt politikai közösségnek (cité) is neveztek egykor, igazából ez az, aminek igazi tétje van a politika világában. A politikai tehát nem abban manifesztálódik, amit rendszerint politikai aktivitásnak szoktak nevezni, hanem a megjelenés ama kettős mozgásában érhető tetten, amely egyszerre jelenti a társadalom megteremtését és lényegének homályban hagyását. A megjelenés azt jelenti, hogy egyszer csak láthatóvá válik az a folyamat, amelynek keretében végbemegy a részek elrendeződése és egyesülése; a homályban hagyás pedig azt jelenti, hogy a politika helye – az a hely, ahol a versengő pártok megküzdének egymással, és ahol kiformalódik, illetve ahol megújul a hatalom általános eljárásrendje, és egyúttal valamilyen partikuláris részként jelölődik meg, mindeközben pedig elrejtve marad a közösség egészét konfiguráló általános elv.”¹⁴

Mindebből világosan látszik, hogy Lefort a *politikait* nem tekinti valamiféle sajátos cselekvési módnak, hanem azt a társadalom *formaadó* dimenziója szintjén értelmezi.¹⁵ Miként azt Olivier Marchart joggal hangsúlyozza, Lefort számára a *politikai* lényege egyfajta kettős mozgásban érhető tetten: egyszerre nyitja meg, illetve rejti el a társadalmiság lényegét.¹⁶ Ezzel szemben a *politika* a már rendelkezésre álló, azaz konstituált társadalmi részrendszerek egyike

¹³ Uo. 19.

¹⁴ Uo. 19–20.

¹⁵ Uo. 21. Idézi Tassadit-Nabila Abbas: *i. m.* 12.

¹⁶ Oliver Marchart: *i. m.* 227.

– a jog, a gazdaság, a tudomány, a vallás, a művészet mellett. Nem vitás, a társadalom részrendszerekre való tagolódása részben modern jelenség, hiszen a premodern vagy úgynevezett primitív társadalmak még egyfajta egységsemantika keretében fogalmazták meg „önleírásaikat”.

Viszont a modern *politikatudomány* kész tényként fogadja el ezt a fragmentálódást, ezért aztán csak az egyik elkülönült alrendszer, nevezetesen a politikai szféra belső problematikájának (például az állam és a hatalom viszonya) vizsgálatára rendezkedik be. Ezzel szemben a *politikai* a társadalom *formaadó* elveként fogható fel, és azokat a további elveket jelöli, amelyek a különböző társadalmi formákat generálják.¹⁷ Vagyis a *politikait* nem lehet ugyanolyan könnyen lokalizálni a társadalomban, mint a *politikát*. Mégpedig azért, mert egyszerre van „mindenütt”, és mégsem található „sehol”. A *politikai* léte tehát egy paradoxonon alapul: úgy van jelen, hogy konkrét helyét szinte lehetetlen lokalizálni. Ezért aztán sokkal inkább lehetne *energiának*, mintsem *ergon*nak nevezni.

A *politikai* valamiféle formaadó erőként és képességként jelenik meg, ami aztán a *politikai* szimbolikus funkciójaként is realizálódik, azaz: egy társadalom csak úgy képes belső kapcsolatait értelmesen elrendezni, ha létrehozza önmaga fogalmi megragadhatóságának feltételeit. Azaz: a jelek szinte végtelen halmazának igénybevételével valamiféle *kvázi-reprezentációval* szolgál önmagáról. Ezzel együtt azt is látni kell, hogy az egymástól eltérő társadalmi rendszerek lényegének megértéséhez – miként arról fentebb már említést tettem – el kell szakadnunk a modern politikatudomány redukcionista szemléletétől, amely megrekedt a *politika* szférájának elemzése szintjén, és nem képes lehatolni a *politikai* gyökereiig.

Az is kiderül a fenti hosszabb idézetből, hogy a társadalom fogalmán Lefort nem a szociális kapcsolatokban megjelenő immanens hálózatot vagy a rendszert érti, hanem sokkal inkább a szóban forgó kapcsolatok elrendezését, amennyiben a társadalom az a „valami”, amely intelligibilis rendként intézményesedik, miközben önmagáról – számtalan jel segítségével – kvázi-reprezentációval szolgál. „Ennek megfelelően a különböző társadalmi formák közötti különbség az önmagáról nyújtott kvázi-reprezentációk fajtái között van. De mit jelent ez a már többször is emlegetett ’kvázi-reprezentáció’?”¹⁸ Fontos látni, hogy Lefort azért használja a kvázi-reprezentáció fogalmát (s nem egyszerűen csak a reprezentációt), mert azt is jelezni szeretné, hogy a szót nem egyszerűen *mimetikus* értelemben használja.¹⁹ Azaz nem úgy, amint azt – a mindennapi szóhasználatban – mondjuk a parlamenti pártok kapcsán szoktuk mondani, hogy tudniillik a parlamentben lévő pártok képviselői reprezentálják a választópolgárok összességét. „A reprezentáció itt sokkal inkább egy proleptikus folyamat, azaz megjeleníti (vagy inkább paradox módon csak sejtetni engedi) azt, amit reprezentál. Éppen ezért a reprezentáció egyfajta performatív lefolyás.”²⁰ Ebből a felismerésből kiindulva határozza meg aztán Lefort a hatalom természetét is. „A hatalmon keresztül képes a társadalom önmaga külsőjére utalni, mint egy tőle eltávolodott virtuális helyre, ahonnan kiindulva a kormányzat egyúttal abszolút megfigyelő hatalommal is rendelkezik, amelyet a közösség minden tagja fölött gyakorolni képes.”²¹ Döntő fontossággal bír, hogy a hatalom – mint a társadalmi önidentitás szimbolikus pólusa – a társadalmon kívül helyezkedik el, mivel perspektivikusan nézve, ha ezt a hatalmat a társadalmon belül lehetne fellelni, akkor nem lenne képes betölteni

¹⁷ Uo. 225.

¹⁸ Tassadit-Nabila Abbas: *i. m.* 13.

¹⁹ Lásd Uwe Hebekus–Jan Völker: *Neue Philosophien des Politischen*. Hamburg 2012. 68.

²⁰ Uo.

²¹ Idézi Tassadit-Nabila Abbas: *i. m.* 13.

integrációs funkcióját. Végző soron Lefort abban látja a hatalom szimbolikus funkcióját, hogy képes intézményesíteni a társadalmat. A társadalom intézményesítése a társadalmi identitás szimbolikus reprezentációja alapján megy végbe, amelyet mindig a hatalom intézményesíthet. Azaz a hatalom képezi meg a társadalom önreprezentációjának szimbolikus pólusát. Lefort számára evidencia, hogy a társadalmat nem tudjuk elképzelni sem a hatalom, sem pedig önmaga szimbolikus reprezentációi nélkül. A hatalom tehát elsősorban nem empirikusan, hanem társadalomkonstruáló és konstituáló fenoménként vizsgálendő.

Marchart arra is felhívja a figyelmet, hogy Lefort – álláspontja jobb megvilágítása érdekében – kölcsönveszi Platón *forma* fogalmát, illetve Leo Strauss politikai filozófiájából a *társadalmi forma*, illetve a *rezsím* kategóriáját (például „Ancien Régime”). Ezekkel a fogalmakkal azt kívánja jelezni, hogy a politikai filozófia nemcsak az egymástól eltérő uralmi formákat, hanem a politika, a morál, az erkölcsök, azaz a *way of life* komplex problematikáját kutatja.

Lefort számára tehát a „társadalmi forma” több annál, hogy egyszerűen csak az uralmi vagy államforma megnevezésére szolgáljon, hanem – az imént láttuk – a politika egészét, tehát az erkölcsi és morális meggyőződéseket, végző soron az életforma teljességét is magában foglalja. Az így értelmezett fogalom révén aztán megkülönböztethetővé válnak az olyan reprezentatív társadalmi formák, mint a monarchista, a totalitárius és a demokratikus rezsimék. A társadalmi formák megkülönböztetésének finomítását a *formaadás* (*mise en forme*) fogalmának további differenciálása biztosítja. Ugyanis az emberi koegzisztencia formaadó elvét három nézőpontból is meg lehet ragadni. Tudniillik a társadalom *formaadásának* (*mise en forme*) van egy *értelemadó* (*mise en sens*), illetve egy *színpadra-állító* (*mise en scène*) aspektusa is.²² Az *értelemadás* funkciója elsősorban az igaz/hamis, legitim/illegitim, normális/patologikus és más ehhez hasonló, alapvetően az intelligibilis szférához tartozó, szellemileg megragadható megkülönböztetésekben és meghatározásokban érhető tetten. A *színpadra állítás* fogalma szemléletessé teszi, hogy a társadalmi tér – akár totalitárius, akár demokratikus változatról is legyen szó – önmagával szemben reprezentálódik, tehát érzékelhető társadalmi egységként jelenik meg. Majd később látni fogjuk, hogy a francia forradalom hozadéka, amelyet Lefort „demokratikus találmánynak nevez”, radikálisan megváltoztatja a *színpadra állítás* mikéntjét, hiszen a hatalom egy „láthatatlan helyre” költözik, amely természetesen a *formaadás* és *értelemadás* mikéntjére is kihat. Fontos továbbá azt is hangsúlyozni, hogy a *formaadás*, az *értelemadás* és a *színpadra állítás* eme hármas struktúráját egymással folyamatosan kapcsolatban lévő, egymásra ható és egymással „együttműködő elemekként” kell elgondolni.

A kivétel funkciója Lefort politikafilozófiájában

Mindenekelőtt jelezni szeretném, hogy Claude Lefort sajátos helyet foglal el francia poszt-fundamentalista teoretikusok sorában. Bár, miként erről már a bevezetőben említést tettem, Lefort formálisan szakított a marxizmussal, és egy nehezen definiálható, önálló út követésére

²² „Pontosítsuk tehát az általunk bevezetett *mise en forme* fogalmát, jelezvén, hogy ez egyúttal a *mise en sens* fogalmát (a fogalmat Piera Aulangnier-től kölcsönöztem) és a *mise en scène* fogalmát is implikálja, amely utóbbi a társadalmi kapcsolatok színpadra állítását jelenti. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy egy társadalom csak a kapcsolatai elrendezésén keresztül tud létrejönni, azaz a benne lévő belső kapcsolatoknak egyfajta elrendezettséget ad, intézményesítve a kapcsolatrendszer intelligibilitását, azaz létrehozva önmaga kvázi-reprezentációjának ezernyi jelét.” – Claude Lefort: *i. m.* 282.

vállalkozott. Kétségtelen, hogy a francia filozófus érvelésében rendre felbukkan a Schmitt-féle *rendkívüli állapot* fogalma vagy annak valamilyen szinonimája (még ha nem is hivatkozik Schmittre). Agambenhez, Derridához, Lyotard-hoz és Badiou-hoz hasonlóan ő is heurisztikus értékűnek tekinti a *rendkívülit*, a *kivételest* a modern politikai rendszer funkciómechanizmusainak magyarázatához, illetve a bennük szükségszerűen megjelenő defektusok értelmezése során olykor maga is „schmittiánus” személetet érvényesít, mindazonáltal, a legtöbb „schmittiánus” marxistával ellentétben, nagyon is tisztában van azzal, hogy a demokratikus hatalomgyakorlás bármilyen szándékból történő felfüggesztése leggyakrabban a totalitarizmus szellemét engedi ki a palackból.²³

Lefort szerint a modern demokráciák természetét, illetve ezek működésének logikáját kizárólag akkor tudjuk megérteni, ha a „demokratikus találmányt” a történelmi előzményének tekintett középkori monarchiával és az olykor aktualizálódott, olykor pedig a háttérből folyamatosan leselkedő konkurensével, a totalitárius rendszerrel vetjük össze. Lefort felhasználta, illetve továbbfejlesztette Ernst Kantorowicz híres könyvének a király „két testére” vonatkozó tételét, amely szerint a középkori uralkodó rendelkezett egy evilági testtel, amely korrodálódhatott, vagyis érvényesült rajta mindaz, ami bármely más normális emberi testen, azaz a keletkezés és az elmúlás körforgása.²⁴ De ezen túl a király rendelkezett egy immateriális, úgynevezett szent testtel is. (A kortárs baloldali filozófia szupersztárja, Slavoj Žižek részben ugyancsak erre az argumentációra építi a „kapitalista demokrácia” kritikáját.) Eszerint tehát hiábavaló lenne azt gondolni, hogy a király földi teste csak valamilyen időleges inkarnációja, érzékileg is megtapasztalható szimbóluma volt a király másik, anyagtalan, szublimált és szent testének. „Sokkal inkább arról van szó, mondják Claude Lefort és Slavoj Žižek, hogy ameddig egy adott személy »királyként funkcionált«, a maga hétköznapi és a megszokott tulajdonságai »transzszubsztanciálódáson« mentek keresztül, és egyfajta bűvöletli tárgyá olvadtak össze.”²⁵ A királyi családok bölcsessége mind a mai napig abban a különleges képességükben rejlik – folytatja Žižek ezt a kétségtől kivül banálisnak tűnő, ugyanakkor szellemes okfejtést –, hogy nem egyszerűen csak különleges érzékük van a köreikben is megszokott kisebbfajta emberi gyengeségek kiszimatolására (gondoljunk az ebben a „szubkultúrában” is gyakorta előforduló szerelmi félrelépésekre), illetve ezek tolerálására, hanem a róluk szóló pletykákat szinte szándékosan szítják. Mindez végül odavezet, hogy karizmájuk ettől még erősebb lesz. Mert „minél inkább egy megszokott embernek képzeljük el a királyt, aki ugyanolyan szenvedélyeknek van alárendelve, mint mi és ugyanolyan áldozata az életben megszokott kisebb-nagyobb stikliknek, mint mi, azaz minél inkább hangsúlyozzuk a király (a szó kanti értelmében vett) »patologikus« vonásait, annál inkább király marad.”²⁶ Kantorowicz és részben Lacan értelmezésére támaszkodva Lefort és Žižek szintén azt hangsúlyozzák, hogy a „király két testének” differenciáját nem a test/dolog (Körper/Ding) megszokott különbségének mintájára kell elképzelnünk, hanem

²³ Lásd még Dieter Mersch: *Das Entgegenkommende und das Verspätete*. Zwei Weisen das Ereignis zu denken: Lyotard und Derrida. = dieter-mersch.de/.../mersch.entgegenkommende.und.das.ver...

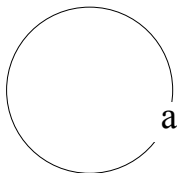
²⁴ Ernst Kantorowicz: *Les Deux Corps du Roi*. = Uő: *Œuvres*. Paris 2000. 643–999. „A király testének képe kettős testként jelenik meg: egyszerre haladó és halhatatlan, individuális és kollektív, miként ezt elsőként Krisztus testén lehetett megtapasztalni.” Lásd Claude Lefort: *L'invention démocratique*. Paris 1994. 171.

²⁵ Slavoj Žižek: *Der König ist ein Ding*. Mesotes 1991/1. 67–72. Továbbá Rado Riha: *A demokratikus forradalom terrorja*. Ford. Kiss Lajos András. Zoon Politicon 1997/6. 53–56.

²⁶ Uo. 67–68.

itt a „dolgon” inkább a Lacan-féle *objet petit a*-t kell értenünk, ami egy szublimált, úgyszólván a semmiből előlépő, szubsztancia nélküli látszattest fogalmára utal. Egy másik írásában Žižek a lovagi szerelem példáján keresztül mutatja be, hogy miként „működik” az *objet petit a*. A középkor lovagi költészetéből és kulturális hagyományából világosan kiderül, hogy a lovag szinte mindent megtehetett szerelmével, csak éppen *azt* nem. De ugyanez a paradoxon jelenik meg napjaink *antikonzumista konzumizmusában* is: sör alkohol nélkül, süti cukor nélkül, hús zsír nélkül, kávé koffein nélkül, nemi szerelem nemi szervek igénybevétele nélkül. Egér fogak és karmok nélkül.²⁷ Vagyis minden (vagy majdnem minden) a *dolog lényege* nélkül. A modern, illetve posztmodern ember – valószínűleg sokkal inkább, mint a premodern korok embere – úgy élvez, hogy igazából nem élvez. Pontosabban fogalmazva: az élvezetre és az örömszerzésre irányuló vágyát szeretné mindig „izzásban” tartatni.

Lacan sémájában az *objet petit a* egyfajta belső határra utal, ami szinte bármi lehet: akadály, kitéremkedés, rés, „amely megtöri az örömev magába záruló körforgását, olyan módon, hogy mintegy kisiklatja vagy egy másik pályára kényszeríti azt”.²⁸ Lacan az alábbi sémával illusztrálja mindezt:



A vágy kiteljesedésének lehetetlensége voltaképpen a kulturális fék funkcióját tölti be, hiszen megakadályozza, hogy az ember az „örömev foglyává” válva megszünjön kulturális, társadalmi lény lenni, vagyis, hogy visszazuhanjon az „óceáni érzés” által felkínált vegetatív létbe. De mindezt freudi nyelven is megfogalmazhatjuk: az *objet petit a* mindig rákényszeríti az embert a realizásvé tudomásulvételére.²⁹

Térjünk vissza Claude Lefort gondolatmenetéhez, s nézzük meg, hogy miként kapcsolódik össze az *objet petit a*-ról szóló lacani és žižeki fantáziálás a politikai filozófia első számú kérdésével: az *arcana imperii* és a *rendkívüli állapot* különös misztériumával. Ha a modernitás politikai rendszerének sajátosságait kutatjuk, akkor nem lehet nem tudomásul venni, mondja

²⁷ Slavoj Žižek a fent idézett tanulmányában egy ismert hollywoodi filmsztár peches történetét meséli el. A sztár meglehetősen különös szexuális örömszerzési módot eszelt ki a maga számára. Egy egérnek kihúzta a fogait és levágta a karmocskáit, testére cernát kötött, majd behelyezte saját végbelébe. Nyilván a szerencsétlen egér ficánkolása keltette számára a hasonlíthatatlan szexuális élményt. Azonban egy ízben elszakadt a cérna, s a sztárnak orvosi segítségre volt szüksége ahhoz, hogy anusából kioperálják az egeret. Így derült fény az egészre. – Lásd Slavoj Žižek: *Psychoanalyse und deutscher Idealismus*. Mesotes 1992/1. 5–14.

²⁸ Uo. 8.

²⁹ Žižek szótárában a *Valós* (das Reale) fogalma nem az embert körülvevő tárgyi világ konkrét egzisztenciáinak megnevezésére szolgál, ugyanakkor a *Valós* a nyelv szimbolikus rendjébe sem illeszthető be. Igazából nincs pozitív egzisztenciája, hanem „csak” mint kizárt entitás, a megszokott valóság határán megjelenő „valami” fogható fel. Žižek értelmezésében a *Valós/Imaginárius/Szimbolikus* hármasság a Pszichikus szférájában egy második szinten is visszatükröződik. Mégpedig *szimbolikus Valósként* (a tudományos megismerés formalizált jelölői tartoznak ide), mint *reális Valós* (itt a horrorfilmek látványa által előhívott félelemérzésre gondolhatunk) és mint *imaginárius Valós* (ehhez a kanti fenséges fogalma áll a legközelebb, és – miként később látni fogjuk – a politikai hatalom forrása is éppen a *Valós* e harmadik formájában jelenik meg a legvilágosabban).

a francia filozófus, hogy XVI. Lajos lefejezése mind valóságosan, mind pedig szimbolikusan véget vetett a szakralizált hatalom korszakának, mivel a hatalom véglegesen levált a király testéről.³⁰ A szlovén filozófus, Rado Riha ritkán tapasztalható tömör eleganciával foglalja össze a szóban forgó változás lényegét: „Lefort felfogását követve röviden így határozhatnánk meg a demokratikus forradalom »találmányát«: a demokratikus forradalomban a hatalom legitimációja a beszédaktusban jön létre – amelyben a társadalom összes közigazgatási szerve is benne foglaltatik – azért, hogy egy meghatározatlan, bizonytalan helyre költözzék, amely csak a kijelentés aktusában mutatkozik meg. A hatalom azokhoz tartozik, akik képesek a nép nevében beszélni vagy egyáltalán lehetőségük van erre, miközben a nép úgyszólván csak az ő beszédeik révén lesz az, ami, azaz formálódik ki az empirikus lakosságtömegeből.”³¹ A modern demokráciák alapját képező népszuverenitás egyszerűen ábrázolhatatlan, mert a hatalom valójában nem tartozik senkihez, semmilyen emberi lényhez (egyszerűen nincs teste). A demokratikus forradalom következtében a hatalom egy *üres helyre* (lieu vide) költözött. Elvben ugyan a nép birtokolja a szuverenitást, de ténylegesen egyetlen individuum, egyetlen osztály vagy csoport se birtokol belőle annyit, hogy egyértelműen meghatározott alakzatot adjon az éppen aktualizált hatalomnak.³² Ez pedig azért lehet így, mert a modern demokrácia feloldhatatlan paradoxonra épül: a minden ember elvi egyenlőségének és a csak néhányak által történő hatalomgyakorlás faktumának paradoxonjára. A demokrácia tehát az állandó bizonytalanság állapotában él, a bizonytalanság úgyszólván beleköltözött a demokrácia szívébe, amiként ezt – némi költői túlzással – Hugues Poltier megfogalmazza.³³ Mindebből következik, hogy a modern demokráciáknak folyamatos legitimitáskényszerrel kell szembesülniük. A kényszer olykor a szakadék szélére sodorhatja azokat a modern demokráciákat, amelyek különben – hol jól, hol rosszul – kezelni tudják a „minden ember elvi egyenlőségéből” és a csak „némelyek általi hatalomgyakorlásból” fakadó dilemmát. Mégpedig úgy, hogy a hatalom helyét üresen hagyják. A látható hatalmi szervek (a pártok, a kormány, a parlament) valójában *bitorlók*, mert az igazi hatalom az amúgy láthatatlan népben testesül meg. Elfogadva ezt a paradox szituációt a modern demokráciák intézményrendszere mindent megtesz az önkorlátozásra (a hatalmi ágak szétválasztása, X évenként történő választás stb.). Olykor, noha óvatosan, bizonyos reszakralizációs lehetőségekkel

³⁰ Donoso Cortés is úgy látta, hogy innentől kezdve „komoly ember” nemigen vállalkozott arra, hogy eljuttassa a király „pojáca” szerepét. „Donoso Cortés, mihelyt felismerte, hogy nincsenek többé királyok és senki sem vállalkozik arra, hogy másként, mint a nép akaratából legyen király, és így véget ért a monarchia időszaka, logikailag a végsőkig vitte decizionizmusát és a politikai diktatúra melletti hitet.” – Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Bánhegyi Ilona és Paczolay Péter. Bp. 1992. 35.

³¹ Rado Riha: *i. m.* 54. A szóban forgó problémáról részletesebben írok *Haladásparadoxonok – bevezetés az extrém korok filozófiájába* (Bp. 2009) címmel megjelent könyvemben. Főképpen 238–242.

³² Vö. Hugues Poltier: *Claude Lefort. La découverte du politique*. Paris 1997. 78–79. Mivel a fent említett kérdések Lefort koncepciójának magvát képezik, egy hosszabb idézet erejéig magának Lefort-nak adom át a szót. Lefort tehát azt mondja, hogy a modern politikum lényegét hiba volna a politikai intézmények (pártok, parlament, alkotmánybíróság stb.) működésének kérdéseire redukálni. A különféle társadalmi alrendszerek (jog, művészet, gazdaság stb.) a maguk autonóm szféráit csak a politikum szférájában végbement radikális változást követően hozhatták létre. Azt követően, hogy evidenciává lett a felismerés, miszerint: „a hatalom legitimitása ugyan a népen nyugszik, de a népszuverenitás elképzeléséhez egy olyan üres hely társul, amelyet lehetetlen elfoglalni. És akik a közhatalmat gyakorolják, voltaképpen nem tarthatnak igényt ennek az autoritásnak a kisajátítására. A demokrácia a következő két – egymással nyilvánvalóan ellentmondásban lévő – elvet kapcsolja össze: az egyik elv azt mondja, hogy minden hatalom a népből ered; a másik, hogy a hatalom nem tartozik senkihez. A demokráciát ez az ellentmondás élteti.” – Claude Lefort: *L'invention....* 92.

³³ Hugues Poltier: *i. m.* 88. Ellentétben az úgynevezett életvilággal, amelyet éppenséggel a világ dolgainak és eseményeinek „kontinuus működésébe” vetett hit tart mozgásban.

kísérleteznek. Például úgy, hogy némelykor a család, máskor a haza „szent jellegét” hangsúlyozzák. Kielezett történelmi helyzetekben azonban – legalábbis a 20. század tanúsága szerint – az erőtlén demokráciák nem elégszenek meg ezzel a pótcselekvéssel, s nem tudnak ellenállni a kísértésnek, hogy ne radikális fordulattal oldják fel a minden demokráciára jellemző szorongást. A „kiborulásnak” ez a pillanata egyúttal a totalitárius rendszerek létrejöttének pillanata is. Lefort arra a kérdésre is választ keres, hogy mi az, ami a sztálinista rendszert megkülönbözteti a keleti despoták, a görög és a római zsarnokok erőszakos akcióitól, a vallásháborúk és az inkvizíció rémségeitől. A francia filozófus szerint akár az európai abszolút monarchiákat, akár a keleti despotikus társadalmakat vesszük szemügyre, mindenütt azt tapasztaljuk, hogy az egyeduralom valamilyen formában limitált. Európában a korlátozás úgy valósult meg, hogy a rendek és a városi privilegizált csoportok különféle autonómiákkal rendelkeztek. De még Keleten sem volt korlátlan a despota uralma, mivel az egyeduralkodó inkább csak reprezentálta a transzcendens, isteni tökéletességet és omnipotenciát, de *önmaga sohasem azonosulhatott vele*.³⁴ A modern totalitarizmusnak egészen más az eredete és a természete, mint a keleti despotizmusnak: a modern totalitarizmus bizonyos értelemben a demokrácia inverz mechanizmusaként működik.³⁵ Elvben a totalitárius rendszerben is a nép tekinthető minden hatalom forrásának. Persze a népek – ugyanúgy, mint a demokráciákban – a totalitárius rendszerekben sem sikerül tisztán önmagát önmagában kinyilatkoztatnia, ezért ezeknek a rendszereknek egy nagy individuumra van szükségük, aki mintegy megtestesíti a népakaratot. Lefort-t idézve: „Mivel a Tiszta Nép nem képes egy csapásra önmagát kiformálni és megjeleníteni csak a Nagy Másikon keresztül, így legalábbis a totalitárius rendszerek első periódusában ez a nagy individuum szükségyszerűen – Szolzszenyicin kifejezésével élve – mint *Egokrátor* jelenik meg.”³⁶ Lefort többször is hivatkozik Trockij Sztálinról szóló könyvére, amelyben az emigrációba kényszerült kommunista politikus és teoretikus a következőképpen fogalmazza meg a sztálinizmus lényegét: „*Az állam én vagyok!*» Ez a kijelentés csaknem liberális megnyilatkozásnak tűnik a sztálini totalitárius rendszer valóságával összevetve. XIV. Lajos csak az állammal azonosította magát. A római pápák ugyan azonosították az államot és az egyházat – de csak az uralkodásuk idejére korlátozva. A totalitárius állam messze túllép a cezaropapizmuson, mivel az egész ország gazdaságát is magába szippantja. »A társadalom én vagyok!«³⁷ Az Egokrátor mint teremtő demiurgosz Isten helyére lép. Nincs szüksége külső transzcendenciára, hiszen személyében immáron egyesül az immanencia és a transzcendencia.

Lefort iménti eszmefuttatásában ugyan nem találunk kifejezett utalást a francia politikai filozófia történeti előzményeire, de nekem szilárd meggyőződése, hogy a háttérben ott sejlik Gabriel Naudé alakja, aki a 16. század francia libertinizmusának kiemelkedő gondolkodója volt. Igaz ugyan, hogy Naudé nevét ma csak kevesen ismerik (ellentétben a nagyjából két nemzedéssel korábban élt és alkotott Jean Bodin nevével), pedig a *Politikai észrevételek az államsínyekről* címmel írott munkája megkerülhetetlen, ha az *arcana imperii* és a *rendkívüli állapot* problematikájának kora újkori eredetét nyomozzuk. Franklin Ankersmit is hasonlóan gondolkodik minderről, amit az is bizonyít, hogy a *Politikai reprezentáció* című könyvében

³⁴ Hugues Poltier: *i. m.* 100.

³⁵ Uo. 88.

³⁶ Claude Lefort: *i. m.* 101.

³⁷ Uo. 127.

Machiavelli mellett Gabriel Naudé és Louis Machont tekinti a szóban forgó kérdéskör első számú kora újkori szakértőjének.³⁸

Naudé a rendkívüli állapot (le coup d'état) elemzése során egyszerre érvényesít erkölcsi, jogi és politikafilozófiai szempontot. A fejedelem, mondja Naudé, olykor kénytelen olyan tetteket is elkövetni, amelyek ugyan sajnálatosak (mint például a hadifoglyok kivégzése, ha túl sokan vannak, és veszélyt jelentenek, vagy éppen a kémkedés stb.), mindazonáltal az efféle „ekcesszusokra” racionális magyarázatot lehet adni, illetve valamiképpen be lehet őket illeszteni a jogrendszer „normális működésnek” logikájába. De a rendkívüli állapotok esetében egészen más helyzettel kell szembesülnünk, amit Naudé a következőképpen ír le: „Végül az utolsó dolog, amiről fentebb már szólottunk, és amit a politikában kötelező vizsgálat tárgyává kell tenni, az az államcsínyek és a rendkívüli állapotok (coups d'État) kérdésével áll kapcsolatban. A rendkívüli állapotok ugyanazon definíció alá tartoznak, mint amelyet a maximák és az államérdek kapcsán már megadtunk, s amelynek lényege: *a közjog határainak áthágása a közjó megvalósítása érdekében* vagy – hogy a jobb érthetőség kedvéért franciásan fejezzem ki magamat – *merész és rendkívüli tettek megtétele az uralkodók részéről. Ezekre a cselekedetekre a fejedelmek úgyszólván rákényszerülnek, nehéz és reménytelennek tűnő helyzetekben, amikor is a közjog (le droit commun) ellen kell fellépniük, akár még a közrend és az igazságosság ellenében is, vagyis partikuláris érdekeket kell feláldozniuk az ezeknél általánosabb közjó érdekében.* Hogy a rendkívüli állapotokat pontosabban el tudjuk különíteni a cselekvésmaximáktól, az eddig mondottakat még azzal is ki kell egészíteni, hogy míg a maximák esetében az okok, az indokok, a manifesztumok, a deklarációk, illetve a cselekvéseket legitimáló minden egyéb formák megelőzik a következményeket és a hatásokat, addig a rendkívüli állapotok esetében inkább villámot látunk lesújtani. Mielőtt hallottuk volna a felhőkből kiinduló mennydörgést, a villám már lecsapott, miként a hajnali imádság is megelőzi a harangszót; illetve olyan ez, mint amikor a kivégzés hamarabb következik be, mint az ítélet kihirdetése –, vagyis úgy történik itt minden, mintha *à la judaïque* menne végbe. De franciásan is meg lehet mindezt fogalmazni: a rendkívüli állapot olyan, mintha valakinek már azelőtt behúznak egyet, mielőtt ő maga ütésre emelhetne volna a kezét. Vagy amikor éppen akkor hal meg valaki, amikor azt hiszi, hogy a legjobban megy sora [...]”³⁹

Nyilvánvaló, hogy a rendkívüli állapot valamilyen *rés, szakadás* az állam és a társadalom működésének normális rendjében, azaz kísértetiesen *emlékeztet az „objet petit a” funkciójára.* Naudé iménti gondolatait kommentálva Ankersmit még arra is felhívja figyelmünket, hogy a kora újkor politikai gondolkodásának ez a kulcskategóriája mintegy „átmentődik” a klasszikus felvilágosodás *fenséges* fogalmába, amelyet mind Kant, mind pedig Burke (ugyan eltérő hangsúllyal) az esztétikai szférán kívül, azaz a politikai filozófiában alkalmazhatónak vélt.⁴⁰ Kétség sem férhet hozzá: a rendkívüli állapotban (pontosabban a rendkívüli állapot kihirdetésének *performatív aktusában*) van valami borzongatóan fenséges, amely a vulkánkitöréssel, a

³⁸ Franklin Ankersmit: *Polityicseszka reprezentacija*. Ford. Alekszeja Bukova. Moszkva 2012. 23–48. Eredetileg: Franklin Ankersmit: *Political Representation*. Stanford 2002.

³⁹ Gabriel Naudé: *Considérations politiques sur les coups d'État*. Paris 2004. 104–105. (A könyv eredetileg Rómában jelent meg 1639-ben, és mindössze tizenkét példányt nyomtak belőle.)

⁴⁰ Kant esetében még a *lelkesültség* (entuziazmus) fogalma is politikai relevanciával bír, amelyet a francia forradalomban – jórészt a jakobinusok által elkövetett – szélsőséges és erőszakos cselekedetek történetfilozófiai „racionálizálására” vezetett be.

szökőárral vagy éppen a földrengéssel rokonítható. Naudé és Machon nem hagynak kétséget afelől, hogy az emberek abszolút többsége számára az erkölcsi normáknak és jogszabályoknak kell vezérfonalul szolgálniuk ahhoz, hogy a mindennapi élet kisebb-nagyobb ügyeiben helyesen döntsenek. A politikával viszont más a helyzet! A politikai tudás nagy titka (arcana imperii) éppen abban áll, hogy benne a morális és az amorális viszonya másfajta rendnek engedelmeskedik, és ennek a rendnek a szabályai rejtve vannak az átlagemberek előtt. Persze joggal vethető fel a kérdés, hogy Machiavelli, Naudé vagy Machon, akik valószínűleg mindannyian átlagembereknek tekintették magukat, miként szerezhettek pozitív tudást a csak kevés „beavatott” és „kiválasztott” számára hozzáférhető titokról? Valahogy úgy, mint Krisztus szenvedéséről, mondja Ankersmit. S valóban, ennek a nagy paradoxonnak a megértésében az *imitatio dei* tradíciója lehet segítségünkre. „A hagyományban az *imitatio dei* elve olykor különös érveléshez vezetett: a fejedelem midőn a Machiavelli-féle gonosz cselekedet megtételére szánta el magát, ez a tette voltaképpen a mi erkölcsi javunkat szolgálta, amennyiben a fejedelem kész volt feláldozni önmagát azért, hogy megmenthesse népe erkölcsi üdvét.”⁴¹ Louis Machon, aki alapos biblikus műveltségét is mozgósította a machiavellizmus igazolására, a következőképpen érvelt: tulajdonképpen Mózes kénytelen volt becsapni a fáraót, hogy kihozza népét a fogságból. Ábrahám is hazudott, mikor azt állította, hogy Sára a nővére, nem pedig a felesége. Vagy nem tekinthető-e tudatos csalásnak, amikor József csak színlelte, hogy nem ismeri fel testvéreit? De végső soron még maga Krisztus is csalt, amikor emberi külsőt öltött, holott valójában Isten volt.

Fogalmazhatunk úgy is: Naudé és Machon belátták, hogy az embernek – de talán még az Istennek is – egy tökéletlenül működő világban kell cselekednie, ahol kivételes helyzetekben a „magasabb rendű cél érdekében” kénytelenek felfüggeszteni az átlagos viszonyokra szabott erkölcsi és jogi normákat. Persze hogy a rendkívüli állapot kihirdetésének megvoltak-e a jó okai vagy pedig nem, ezt az átlagemberek nem ítélik meg. Mi csak azt tudhatjuk, hogy olykor *lehetnek ilyen okok*. Egy másik hasonlatában Naudé a Nilusban élő élőlények helyzetével példálózik: a halak, a krokodilok, a békák elég jól kiismerik magukat szűkre szabott életterükben. De az, hogy honnan ered a folyó, miféle törvényeknek engedelmeskedik a Nilus áradása stb., mindezek már ismeretlenek előttük. Ezért is vagyunk annyira zavarban, amikor a rendkívüli állapot milyenségét szeretnénk pontosan meghatározni. Ugyanis folyamatosan paradoxonokkal találjuk magunkat szemben. Erre utal Naudé munkájának egy másik passzusa is. „A rendkívüli állapot olyan, mint a kard, amelyet jóra és a rosszra egyaránt lehet használni, mint Téléphosz lándzsája, amellyel mind sebet ejteni, mind pedig gyógyítani lehetett, vagy mint ephészoszi Diana, akinek két arca volt: az egyik szomorú, a másik mosolygós; vagy mint az eretnekek által vert pénzérmék, amelyek hol a római pápa, hol pedig az ördög arcvonása jelenik meg. Vagy pedig mint azok a képek, amelyek hol a halált, hol pedig az életet mutatják, attól függően, hogy éppen milyen szögben tarja őket az ember...”⁴²

Mintha csak Naudé gondolatait folytatná korunk egyik legismertebb francia marxista filozófusa, Jacques Rancière is, amikor azt írja: „Igaz ugyan, hogy a politikai kormányzatnak van alapja. Valójában ez az alap nagyon ellentmondásos természetű: a politika nem más, mint a

⁴¹ Ankersmit: *i. m.* 37. Naudé és Machon sajátos machiavellizmusáról lásd még Jean-Pierre Cavaillé két írását, melyek az interneten is hozzáférhetők. Jean-Pierre Cavaillé: *Une réhabilitation de Machiavel. = Les Dossiers du Grihl*, <http://dossiersgrihl.revus.org/6153>, továbbá Jean-Pierre Cavaillé: *Naudé, la prudence extraordinaire du coup d'État. = Les Dossiers du Grihl*, <http://dossiersgrihl.revus.org/4807>

⁴² Gabriel Naudé: *i. m.* 111.

kormányzás képességének alapja, amely éppen ennek az alapnak a hiányában jelenik meg. Az államok kormányzásának csak politikai legitimitációja lehet. De a politika csak önmaga alapjának hiányára támaszkodhat.⁴³

The Categories of “Political” and “Exceptional” in Claude Lefort’s Political Philosophy

Keywords: politics, political, modern democracy, post-fundamentalism, rule, exception

The present paper focuses on a central issue of the political philosophy of Claude Lefort, namely the special forms of the formation and functioning of modern democracy. Lefort distinguishes clearly the *ontic level* of politics (parties of the parliament, government and other institutions, etc.) and the *ontological level* of the political (the symbolically constructed forms of rule). According to Lefort, the rule moves to an *empty place*, as a consequence of the modern democratic revolutions. From this moment, the rule belongs to those who speak on behalf of the people, but the people is actually formed from the mass of the residents, by their speeches. Therefore, the modern democracy lives under conditions of constant uncertainty, because of its continuous pressure of legitimacy. Sometimes, it can bring modern democracy close to the edge of a precipice; and a kind of totalitarianism seems to be a solution

⁴³ Jacques Rancière: *La haine de la démocratie*. Paris 2005. 56.