

Mi az agonisztikus politika?

Az utóbbi években a politika agonisztikus megközelítéseinek egyre nagyobb a befolyása. Azonban ezek az elméletek nagyon sokfélék, ami gyakran okozott némi zavart. Mivel itt azt szeretném megvizsgálni, hogy a saját, agonizmusról alkotott felfogásom mennyire releváns több területen is, ezért az elkövetkezőkben egyértelművé teszem megközelitésem sajátosságait, és azt, hogy mi-ben különbözik más agonisztikus elméletektől. Tehát azzal kezdem, hogy felidézem annak az elméleti keretnek az alaptételeit, amely *a politikairól* való gondolkodásomat meghatározza, ahogyan azt az Ernesto Laclauval közösen írt *Hegemony and Socialist Strategy (Hegemonia és szocialista stratégia)* című könyvünkben¹ kidolgoztuk.

Ebben a könyvben amellet érveltünk, hogy két kulcsfogalom szükséges a politika természetének megértéséhez: az antagonizmus és a hegemonia. Mindkettő azt mutatja, milyen fontos elfogadnunk azt a radikális negativitást, amely az antagonizmus mindig jelenlévő lehetőségében mutatkozik meg. Úgy gondoljuk, hogy a radikális negativitás dimenziója lehetetlenné teszi a társadalom teljes totalizációját, csakúgy, mint a megosztottságon és a hatalmi berendezkedésen való túllépést. Mindez viszont szükségessé teszi, hogy megbékéljünk a végső alap hiányával és a minden rendet átható eldönthetetlenséggel. A mi szóhasználatunkban ez azt jelenti, hogy fel kell ismerni mindenfajta társadalmi rend „hegemón” jellegét, és a társadalmat olyan gyakorlatok sorozatának termékeként kell elképzelni, amelyek célja a rend megteremtése az esetlegességek közepette. Mi „hegemón gyakorlatoknak” nevezzük azokat, amelyek révén egy adott rend létrejön, és a társadalmi intézmények jelentése rögzül. E megközelítés szerint minden rend esetleges gyakorlatok ideiglenes és bizonytalan artikulációja. A dolgok mindig lehetnek másképp is, és minden rend más lehetőségek kizárásán alapul. Minden rend a hatalmi viszonyok egy adott konfigurációjának kifejeződése. Az, amit egy adott pillanatban „természetes” rendként fogadunk el, tudniillik amit a közvélekedés ekként tart nyilván, az leülepedett hegemón gyakorlatok eredménye. Soha nem egy olyan mélyebb objektivitás megnyilvánulása, amely kívül állna azokon a gyakorlatokon, amelyek létrehozták. Ezért minden rend ki van téve a hegemoniaellenes

¹ Ernesto LACLAU és Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Politics* (London–New York: Verso, 2001²).

gyakorlatok kihívásainak, amelyek megpróbálják szétdarabolni, hogy aztán a hegemonia egy másik formáját építsék fel.

Ezeket gondolatokat a *The Return of the Political* (*A politikai visszatérése*), a *The Democratic Paradox* (*A demokratikus paradoxon*), illetve az *On the Political* (*A politikairól*) című könyveimben fejtettem ki a *politikai* fogalmával kapcsolatban, melyen az emberi társadalmakra jellemző, azok természetéből fakadó antagonisztikus dimenziót értettem.² Ennek megfelelően a *politika* és a *politikai* megkülönböztetését javasoltam. A *politikai* az antagonizmusnak erre a dimenziójára utal, amely ugyanakkor sokféle formát ölthet, és különböző társadalmi viszonyokban jelenhet meg. Ezt soha nem lehet megszüntetni. A *politika* viszont olyan gyakorlatok, diskurzusok és intézményrendszerek együttese, amelyek valamiféle rendet kívánnak létrehozni, miközben az emberi együttélést olyan körülmények között akarják megszervezni, amelyek, mivel a *politikai* dimenziója mindig érinti őket, állandóan lehetséges konfliktusokkal teltek.

Amint azt írásaimban többször hangsúlyoztam, a politikai kérdések nem pusztán szakértőkre váró technikai kérdések. A valódi politikai kérdések során egymással konfliktusban álló alternatívák között kell dönteni. Ezt a liberális gondolkodás racionalista és individualista uralkodó irányzata nem tudja befogadni, nem képes a társadalmi élet pluralista jellegével szembesülni, a pluralizmusból fakadó konfliktusokkal együtt. Mivel ezekre a konfliktusokra nem létezhet racionális megoldás, az emberi társadalmakat az antagonizmus dimenziója jellemzi.

A pluralizmus tipikus értelmezése a következő: a világban sokféle nézőpont és érték létezik, de az empirikus korlátok miatt soha nem leszünk képesek mindegyiket alkalmazni; együttesen azonban harmonikus és konfliktusmentes halmazt alkothatnak. Megmutattam, hogy a liberális politikaelmélet ezen ága fennmaradása érdekében tagadja a *politikai* antagonisztikus dimenzióját. Az ilyen típusú liberalizmus egyik alaptézise a racionalista hit azt illetően, hogy elérhető számunkra egy észérveken alapuló egyetemes konszenzus. Nem csoda tehát, hogy a *politikai* a liberalizmus vakfoltja. Azáltal, hogy előtérbe helyezi a döntés kikerülhetetlen pillanatát – abban az értelemben, hogy egy eldönthetetlen területen kell döntést hozni –, az antagonizmus a racionális konszenzus határait mutatja meg.

² Chantal MOUFFE, *The Return of the Political* (London–New York: Verso, 1993); Chantal MOUFFE, *The Democratic Paradox* (London–New York: Verso, 2000); Chantal MOUFFE, *On the Political* (London–New York: Routledge, 2005).

A *politikainak* és ezzel együtt az antagonisztikus dimenzióknak a tagadása miatt a liberális elmélet nem képes megfelelő módon elgondolni a politikát. A *politikai* antagonisztikus dimenzióját nem lehet eltüntetni, nem lehet letagadni, vagy azt várni, hogy magától megszűnjön. Ez tipikus liberális gesztus lenne, márpedig éppen ez a tagadás vezet a liberális gondolkodást jellemző tehetetlenséghez is. A liberalizmus ugyanis tehetetlen, amikor antagonizmusokkal és az erőszak olyan formáival szembesül, amelyek elvileg ahhoz a „letűnt korhoz” tartoznak, amikor az észnek még nem sikerült kordában tartania az archaikus szenvedélyeket. A liberalizmus jelenleg is ezért képtelen megragadni a hidegháború óta kialakult új antagonizmusok természetét és okait.

Másrészt a liberális gondolkodás saját individualizmusa miatt is vak a politikaira, ugyanis képtelen megérteni a kollektív identitások kialakulását. Pedig a politika kezdettől fogva kollektív azonosulási formákkal foglalkozik, mindig is arról volt szó, hogyan alakul ki a „mi” az „ők”-kel szemben. A liberális racionalizmus fő problémája itt az, hogy a „lét mint jelenlét” esszencialista felfogásán alapuló társadalmi logikát alkalmaz, és az objektivitást úgy fogja fel, mint ami a dolgok sajátja. Nem ismeri fel, hogy az identitás különbségként konstruálva létezhet, hogy minden társadalmi objektivitás hatalmi aktusok révén jön létre. Tagadja, hogy a társadalmi objektivitás bármely formája végső soron politikai, és következésképp magán viseli a megképződését meghatározó kirekesztések nyomait.

Több könyvemben is használtam a „konstitutív kivülség” fogalmát e tézis kifejtéséhez, és mivel ez döntő szerepet játszik érvelésemben, most újra elmagyarázom. A fogalmat Henry Staten vezette be, utalásképpen Jacques Derrida „szupplementum”, a „nyom” és az „elkülönböződés” terminusaira.³ Staten célja az volt, hogy rávilágítson, az identitás megteremtése mindig magában foglalja a különbség létrehozását is. Derrida ezt a koncepciót nagyon elvont szinten fejtette ki, ugyanakkor az objektivitás bármely formájára vonatkoztatja. Én a magam részéről arra törekedtem, hogy a derridai gondolatnak a politika területén jelentkező következményeit helyezzem előtérbe, és megmutassam a jelentőségét a politikai identitások megképződése szempontjából. Azt állítom, ha megértjük, hogy minden identitás viszonylatokban létezik, relacionális, és hogy a másság tételezése előfeltétele bármely identitás létezésének – vagyis érzékeljük, hogy létezik valami „más”, amely a minket körülvevő „külsőt” alkotja –, akkor megérthetjük, hogy a politika, amely mindig kollektív identitásokkal foglalkozik, miért a „mi” megképződéséről szól, amelynek a lehetőségfeltétele az „ők”-től való elhatárolódás.

³ Lásd Henry STATEN, *Wittgenstein and Derrida* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egy ilyen viszony szükségszerűen antagonisztikus. Sok *mi-ők* viszony csupán a különbségek felismeréséről szól. De mindig fennáll annak a lehetősége, hogy a *mi-ők* viszony átforduljon *barát-ellenség* viszonyba. Ez akkor következik be, amikor a többieket, akiket eddig egyszerűen csak másnak tekintettünk, úgy kezdjük érzékelni, mint akik a *mi* identitásunkat kérdőjelezik meg és a *mi* létünket fenyegetik. Ettől a pillanattól kezdve, ahogy Carl Schmitt rámutatott, a *mi-ők* viszony bármely formája – legyen az vallási, etnikai vagy gazdasági – az antagonizmus terepévé válik. Fontos tudomásul venni, hogy a politikai identitások kialakulásának lehetőségfeltétele egyúttal egy olyan társadalom „lehetetlenségi feltétele” is, amelyből kiküszöbölhető az antagonizmus.

AZ AGONISZTIKUS MODELL

Az antagonizmus e mindig jelenlévő lehetőségének összefüggésében dolgoztam ki azt az elméletet, amit a demokrácia „agonisztikus” modelljének nevezek. Eredeti szándékom az volt, hogy a liberális demokratikus intézmények „metaforikus újraírását” nyújtsam - egy olyan új leírást, amely képes megragadni, mi a tétje a pluralista demokratikus politikának. Azt állítottam, hogy a demokratikus politika és az azt érő kihívások megértéséhez a demokratikus politikaelmélet két fő megközelítése helyett egy harmadik alternatívára van szükség.

Az egyik megközelítés, az aggregatív modell úgy látja, hogy a politikai szereplőket az érdekeik mozgatják. A másik pedig, a deliberatív modell az ész és az erkölcsi megfontolások szerepét hangsúlyozza. Mindkét modell figyelmen kívül hagyja azonban a kollektív identitások fontosságát és az affektusok döntő szerepét az előbbieket kialakulásában. Azt állítom, hogy a demokratikus politikát nem lehet megérteni anélkül, hogy elismernénk a „szenvédélyek” politikai térben elfoglalt szerepét. A demokrácia agonisztikus modellje azokkal a kérdésekkel foglalkozik, amelyeket a másik két modell a racionalista, individualista értelmezési keretei miatt nem tud megfelelően kezelni.

Hadd idézzem itt fel röviden azt, amit a *The Democratic Paradox*ban fejtettem ki. Ebben a könyvben arról beszéltem, hogy ha elismerjük a *politikai* dimenzióját, akkor belátjuk, hogy a pluralista liberális demokratikus politika egyik fő problémája, hogy megpróbálja hatástalanítani az emberi kapcsolatokban meglévő potenciális antagonizmust. Véleményem szerint az alapvető kérdés nem az, hogy hogyan juthatunk el egy konszenzushoz kirekesztés nélkül, mert ez egy olyan „mi” megteremtését igényelné, amelyhez nem ren-

delődhetne „ők”. Ez azért lehetetlen, mert, ahogy az imént megjegyeztem, a „mi” megalkotásának feltétele éppen az „ők”-től való elhatárolódás.

A legfontosabb kérdés tehát az, hogyan lehet ezt a *mi-ők* megkülönböztetést, amely a politika konstitutív eleme, a pluralizmussal összeegyeztethető módon létrehozni. A konfliktusokat a liberális demokratikus társadalmakban nem lehet és nem is szabad megszüntetni, mivel a pluralista demokrácia sajátossága éppen a konfliktusok elismerése és legitimálása. A liberális demokratikus politika alapkövetelménye, hogy a többieket ne ellenségnek tekintsük, akiket el kell pusztítani, hanem ellenfeleknek, akiknek az eszméi ellen lehet harcolni, akár hevesen is, de nem kérdőjelezhető meg a joguk, hogy megvédjék eszméiket. Másképpen fogalmazva, az a fontos, hogy a konfliktus ne „antagonizmus” (elleneségek közötti küzdelem), hanem „agonizmus” (ellenfelek közötti küzdelem) formájában jelentkezék.

Az agonisztikus nézőpont szerint a demokratikus politika központi kategóriája az „ellenfél” kategóriája. Az ellenfél az, akivel mindketten osztjuk a „szabadságot és egyenlőséget mindenkinek” demokratikus elvét, miközben nem értünk egyet ennek értelmezésében. Az ellenfelek azért harcolnak egymás ellen, mert azt akarják, hogy saját értelmezésük váljon egyeduralmukká, azaz hegemónná, de nem kérdőjelezzik meg, hogy az ellenfelüknek is van joga a saját álláspontja győzelméért harcolni. Ezt az ellenfelek közötti konfrontációt nevezzük „agonisztikus harcnak”, amely egy életteli és dinamikus demokrácia feltétele.⁴

A jól működő demokrácia megkívánja a demokratikus politikai álláspontok konfrontációját. Ha ez hiányzik, mindig fennáll a veszélye annak, hogy ezt a demokratikus konfrontációt megkérdőjelezhetetlen erkölcsi értékek vagy eszszencialista identifikációs formák konfrontációja váltja fel. A konszenzus túlzott hangsúlyozása és a konfrontációtól való idegenkedés apátiához és a politikai részvételtől való elforduláshoz vezet. Ezért van szükség a liberális demokratikus társadalomban a lehetséges alternatívákról szóló vitára, és arra, hogy a társadalom világosan elkülöníthető demokratikus pozíciók köré csoportosított politikai identifikációs formákat biztosítson.

Bár a konszenzus kétségtelenül szükséges, azt eltérő véleményeknek kell kísérniük. Konszenzusra van szükség a liberális demokráciát alkotó intézményekről és a politikai társulást meghatározó etikai-politikai értékekről. De mindig lesznek nézeteltérések ezeknek az értékeknek az értelmét és megvalósításuk módját illetően. Ez a konszenzus ezért mindig „konfliktusos konszenzus” lesz.

⁴ Ennek részletesebb kifejtését lásd a *The Democratic paradox [A demokratikus paradoxox]* című, 4. fejezetben.

Egy pluralista demokráciában a közös etikai-politikai elvek értelmezésével kapcsolatos nézeteltérések nemcsak legitimek, hanem szükségesek is. Ezek lehetővé teszik az állampolgári identifikáció különböző formáit, és egyben a demokratikus politika alapját képezik. Ha a pluralizmus agonisztikus dinamikája az identifikációk demokratikus formáinak hiánya miatt akadályozva van, akkor a szenvedélyeket nem lehet demokratikus módon kifejezni. Így megnyílik a terep arra, hogy elszaporodjanak a nacionalista, vallási vagy etnikai típusú esszencialista identitások körül artikulálódó politikák különböző formái, valamint a nem vitatható erkölcsi értékek miatti konfrontációk, az erőszak minden megnyilvánulásával együtt, amely rendszerint az ilyen konfrontációk velejárója.

A félreértések elkerülése végett hadd hangsúlyozzam még egyszer, hogy az „ellenfél” fogalmát határozottan meg kell különböztetnünk attól, ahogyan a fogalmat a liberális diskurzusban használják és értelmezik. Ugyanis az „ellenfél” általam javasolt értelmezése során, és a liberális nézettel ellentétben, az antagonizmus nem megszűnik, hanem „szublimálódik”. Amit a liberálisok „ellenfélnek” neveznek, az valójában csupán „versenytárs”. A liberális teoretikusok a politikát semleges terepként képzelik el, ahol különböző csoportok versengenek a hatalmi pozíciók megszerzéséért, azzal a céllal, hogy kiszorítsanak másokat, elfoglalják a helyüket, ám anélkül, hogy megkérdőjeleznék a domináns hegemoniát, illetve a hatalmi viszonyokat magukat felforgatnák. Itt egyszerűen a különböző elit csoportok versenyeznek egymás között.

Az agonisztikus politikában azonban az antagonista dimenzió mindig jelen van, mivel a tét az egymással szemben álló hegemon projektok közötti küzdelem, amelyek racionálisan soha nem egyeztethetők össze, mivel az egyiket mindig le kell győzni. Ez egy valódi konfrontáció, amely olyan demokratikusan szabályozott feltételek között zajlik, melyeket az ellenfelek elfogadnak.

Azt állítom, hogy csak akkor tudjuk feltenni a demokratikus politika legfontosabb kérdését, ha elismerjük a *politikai* antagonisztikus dimenzióját. A liberális teoretikusok véleményével ellentétben a kérdés nem az, miként lehetséges kompromisszum az egymással versengő érdekek között, és nem is az, hogy hogyan lehet „racionális”, azaz teljesen inkluzív, kirekesztés nélküli konszenzusra jutni. Szemben azzal, amit sok liberális hinni akar, a demokratikus politika sajátossága nem is az, hogy le tudja küzdeni a *mi-ők* szembenállást, hanem az, hogy lehetőséget teremt arra, hogy ez a szembenállás sokféle módon létrejöhessen. Az sem a demokratikus politika feladata, hogy a szenvedélyeket kiiktassa vagy a magánszférába szorítsa vissza annak érdeké-

ben, hogy a nyilvános szférában racionális konszenzus jöhessen létre. Sokkal inkább az, hogy „szublimálja” ezeket a szenvedélyeket azáltal, hogy a demokratikus tervek felé csatornázza be őket, és a demokratikus célok köré kollektív azonosulási formákat épít.

AGONIZMUS ÉS ANTAGONIZMUS

Az előbbiekben tehát felvázoltam, hogy az agonizmus és az antagonizmus milyen szoros kapcsolatban áll egymással, most pedig rátérek arra, hogy mi különbözteti meg az agonisztikus politikáról alkotott sajátos felfogásomat számos más agonisztikus felfogástól. Vegyük például Hannah Arendt koncepcióját. Véleményem szerint az „agonizmus” arendti értelmezésével az a fő probléma, hogy nála – tömören összefoglalva – „antagonizmus nélküli agonizmusról” van szó. Ezt úgy értem, hogy bár Arendt nagy hangsúlyt fektet az emberi pluralitásra, és határozottan állítja, hogy a politika a közösséggel és az egymástól különböző emberek közötti kölcsönösséggel foglalkozik, nem ismeri el, hogy ebből a pluralitásból antagonista konfliktusok erednek. Szerinte politikailag gondolkodni annyit jelent, mint kifejleszteni azt a képességet, hogy a dolgokat képesek vagyunk sokféle nézőpontból szemlélni. Ahogy Kantra és a „kibővített gondolkodás” eszméjére hivatkozik, jól mutatja, hogy pluralizmus-felfogása nem különbözik alapvetően Habermasétól, hiszen az övé is az interszubjektív egyetértés horizontjába íródik be. Valóban, Arendt Kant esztétikai ítéletében azt látja meg, hogy az az interszubjektív megegyezés hogyan hozható létre a nyilvános térben.

A megközelítéseik közötti jelentős különbségek ellenére Arendt később Habermashoz hasonlóan a közéletet olyan térként képzelel el, ahol konszenzusra lehet jutni. Sőt, írásaiban találhatunk olyan megfogalmazásokat, amelyek akár Habermastól is származhattak volna. Egy 1970-ben adott interjújában például – az ún. „Reif-interjúban” – a képviseleti rendszerrel szemben egy alternatív politikai szerkezetet vázolt fel, és bírálta a pártok szerepét. Azt javasolta, hogy a pártokat a döntéshozatalra alkalmasabb „tanácsokkal” váltsák fel. „Ha csak tízen ülünk egy asztal körül, és mindenki kifejti a véleményét, illetve meghallgatja a többiek véleményét is, akkor a véleménycsere révén racionális véleményt formálhatunk.”⁵

⁵ Hannah ARENDT, „Thoughts on Politics and Revolution”, in Hannah ARENDT, *Crisis of the Republic*, 199–234 (New York: Harvest Books, 1969), 233.

Kétségtelen, hogy nála a konszenzus a különböző nézőpontok ütköztetésén és vélemények cseréjén alapul (a véleményt a görög *doxa* értelmében értve) és nem egy racionális „Diskursz”-ból ered, mint Habermasnál. Ahogy Linda Zerilli is megjegyezte: míg Habermasnál a konszenzus azáltal jön létre, amit Kant „disputieren”-nek nevezett, vagyis a logikai szabályok által korlátozott érvek ütköztetése révén, addig Arendtnél a „streiten”-ről van szó, ahol az egyetértés meggyőzéssel, nem pedig megdönthetetlen bizonyítékok segítségével jön létre.⁶ Azonban sem Arendt, sem Habermas nem képes elismerni, hogy a konszenzus minden formája hegemon jellegű, és az antagonizmus vagyis az a momentum, amit Lyotard viszálynak (*le differend*) nevez, megszüntethetetlen.

Az agonizmusról alkotott felfogásom eltér attól az Arendt által inspirált felfogástól is, amelyet Bonnie Honig terjesztett elő *Political Theory and the Displacement of Politics (Politikaelmélet és a politika elmozdulása)* című könyvében.⁷ Honig szerint a politikával kapcsolatban kétféle látásmód létezik: a Kant, John Rawls vagy Michael Sandel munkáiban kifejtett erényé (*virtue*), illetve a Machiavelli, Nietzsche és Arendt által tételezett virtusé (*virtù*). Honig szerint a virtus perspektívájának lényege az agonisztikus verseny, amelynek révén a polgárokat arra ösztönzik, hogy az irányelveket és eszméket nyíltan vitassák meg, és szálljanak szembe minden olyan kísérlettel, amely a vita megszüntetésére irányul. Bár egyetérttek a vita fontosságával, ugyanakkor nem gondolom, hogy az agonisztikus harc mibenlétét leírhatnánk egyszerűen úgy, mint egy problémák vagy identitások folyamatos megvitatásából álló folyamatot. Meg kell értenünk a hegemonia megformálódásának döntő szerepét is, és azt, hogy nemcsak a fennállót kell megkérdőjelezni, hanem új formákat és új intézményeket is létre kell hozni.

Honig agonisztikus elméletének problematikus voltát jól példázza a feminista politikáról alkotott elképzelése. A *Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity (Az agonisztikus feminizmus felé: Hannah Arendt és az identitáspolitika)* című cikkében kifejti, hogy Arendt munkásságának az a jelentősége a feministák számára, hogy egy performatív agonisztikus politikát kínál fel, amely ahelyett, hogy reprodukálná és reprezentálná azt, „amik” va-

⁶ Linda ZERILLI, „We Feel Our Freedom: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory* 33, 2. sz. (2005): 158–188, <https://doi.org/10.1177/0090591704272958>.

⁷ Bonnie HONIG, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993).

gyunk, agonisztikus módon, új identitások létrehozásán keresztül megalkotja azt, „akik” vagyunk.⁸

Bár Honig elismeri, hogy Arendt soha nem állította magáról, hogy feminista, úgy véli, hogy Arendt agonisztikus politikája, amely szerint az „én” a sokféleség komplex csomópontja, amelynek különböző identitásai mindig performatívak, különösen inspiráló a feminista politika számára. Honig szerint Arendt filozófiája megmutatja, hogy a feminizmust a biológiai nem-társadalmi nem különbségének, valamint a szexualitás jelentésével, gyakorlatával és politikájával kapcsolatos viták színtereként képzeljük el. Ahogy Mary Dietz megjegyzi, Honig „kisajátítja Arendtet azért, hogy kiszabadítsa az identitást és a nő fogalmát a korlátozó kategóriák alól, amelyek a cselekvést a pusztá létre redukálják, és eltörlik a különbözőséget az egyenlőség kedvéért.”⁹

Ennek eredményeképpen az identitás helyébe „identitások” lépnek, és a nő már nem a feminista politika egyszerű kiindulópontja. Egy ilyen feminizmus azonban, mondja Dietz, a politika nyilvános terét a vita verbális játékeként fogja fel, ahol a központi kérdés nem az, hogy mit kellene tennünk, hanem az, hogy kik vagyunk.

Véleményem szerint ez nem elég ahhoz, hogy elgondolhassuk a feminista politika megfelelő formáját. Nem hiszem, hogy az agonisztikus küzdelemnek kizárólag a „ki vagyok” dekonstrukciójára és az identitások megsokszorozódására kellene összpontosítania, azon az áron, hogy nem foglalkozunk vele, hogy mit kellene tennünk állampolgárként. Itt Honig felé ugyanazt a kritikát fogalmazhatnánk meg, amelyet Hannah Pitkin fogalmazott meg a *Justice: On Relating Private and Public (Igazságosság a magán- és a nyilvános szférában)* című írásában Arendttel szemben, akinek a szemére veti, hogy túlságosan nagy hangsúlyt fektet a cselekvésként értett szabadságra, amikor a beszédaktusokról és az „én” megmutatásáról ír, miközben nem veszi elég komolyan az igazságosság kérdését, azt, hogy mit kell tenni.¹⁰

Ehhez hasonlóan hiányosságokat találhatunk egy másik agonisztikus teoretikus, William Connolly írásaiban is.¹¹ Connollyre nagy hatással volt Nietzsche,

⁸ Bonnie HONIG, „Toward an Agonistic Feminism: Arendt and the Politics of Identity”, in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, szerk. Bonnie HONIG (University Park, PA: Penn State University Press, 1995).

⁹ Mary DIETZ, „Feminist Receptions of Hannah Arendt”, in HONIG, *Feminist Interpretations...*, 17–50.

¹⁰ Hanna FENICHEL PITKIN, „Justice: On Relating Private and Public”, *Political Theory* 9, 3. sz. (1981): 327–352.

¹¹ Például: William E. CONNOLLY, *Pluralism* (Durham, NC: Duke University Press, 2005).

így megpróbálta az „agon” nietzschei felfogását összeegyeztetni a demokratikus politikával. Ő a demokrácia radikalizálódását szorgalmazza, hogy a polgárok elköteleződjenek a demokrácia mellett, és egy agonisztikus vita résztvevőivé váljanak, amely megakadályoz minden lezárási kísérletet. E vízió központi eleme az „agonisztikus tisztelet” fogalma, amely Connolly szerint egyrészt az ember identitásért folytatott küzdelmének közös egzisztenciális állapotából fakad, másrészt végességünk felismerése alakítja ki. Az agonisztikus tisztelet számára a mély pluralizmus (*deep pluralism*) a legfőbb erény, és ezt tartja a legfontosabb politikai erénynek mai pluralista világunkban is.

Kétségtelen, hogy az agonisztikus küzdelemben részt vevő ellenfelek között szükség van tiszteletre, ugyanakkor fel kell vetni egy fontos kérdést az agonisztikus tisztelet határaival kapcsolatban. Lehet-e minden antagonizmust agonizmussá alakítani, azaz minden álláspontot legitimnek elfogadni és bevenni az agonisztikus küzdelembé? Vagy létezik olyan követelés, amelyet ki kell zárni, mert nem lehet része a konfliktusos konszenzusnak, amely biztosítja azt a szimbolikus teret, ahol az ellenfelek legitim ellenfélként ismerik el egymást? Más szóval, elképzelhető-e pluralizmus antagonizmus nélkül?

Ezek azok a lényeges politikai kérdések, amelyekkel Connolly nem foglalkozik, és ezért nem hiszem, hogy az ő teóriája elméleti keretet adhatna egy hatékony demokratikus politikához. Ahhoz, hogy elgondolhassuk, hogyan kell politikailag cselekedni, nem kerülhető meg a döntés mozzanata, ez pedig a határok megállapítását, a befogadás illetve kizárás terének meghatározását jelenti.

Egy olyan megközelítésmód, amely elkerüli a döntés mozzanatát, nem lesz képes megkérdőjelezni az uralkodó hegemoniát és átalakítani a fennálló hatalmi viszonyokat. Connolly „agonisztikus tisztelet”-konceptiója egy „pluralista ethoszt” javasol, de ez nem elegendő ahhoz, hogy – miként ő állítja – egy új, átalakuló demokratikus politikát hozzon létre. Én is fontosnak tartom a pluralista ethosz szükségességéről szóló gondolatait, azonban egy valódi politikai megközelítés megköveteli azt, hogy foglalkozzunk a pluralizmus korlátaival. Akárcsak Bonnie Honignál, Connollynál is hiányzik az a két dimenzió, amelyről azt állítottam, hogy a politika szempontjából központi jelentőségű: az antagonizmus és a hegemonia.

Az Arendt és Nietzsche által inspirált agonisztikus elméletek fő hiányossága az, hogy mivel a fő hangsúlyt a lezárás elleni küzdelemre helyezik, képtelenek megragadni a hegemoniáért folytatott harc természetét. A megzavarás politikáját (*politics of disturbance*) támogatják, ezáltal figyelmen kívül hagyják e harc másik vetületét, amely egy alternatív hegemonia felépítéséről szól.

A demokrácia radikalizálódásához nem elég felrúgni az uralkodó eljárásrendet és felosztani a fennálló berendezkedést.

Ha elismerjük, hogy az antagonizmus megkerülhetetlen, és hogy minden rend hegemon rend, nem kerülhetjük el, hogy szembenézzünk a politika alapvető kérdéseivel: melyek az agonizmus határai, és melyek azok az intézmények és hatalmi formák, amelyeket létre kell hozni ahhoz, hogy lehetővé váljon a demokrácia radikalizálódása? Ennek érdekében nem kerülhetjük el a döntést, és az szükségszerűen magában foglal egyfajta lezárást. Lehet, hogy egy etikai diskurzus elkerülheti ezt a mozzanatot, de egy politikai biztosan nem.

Az, hogy ezek az elméletek nem tudnak mit kezdeni a lezárás szükséges mozzanatával, mely a *politikai* alapját képezi, annak a megközelítésnek a szükségszerű következménye, amely a pluralizmust a sokféleség pusztá felértékelésének tekinti, és ezáltal tagadja a konfliktus és az antagonizmus konstitutív szerepét. Az általam kidolgozott elmélet ezzel szemben elismeri a társadalmi megosztottság konstitutív jellegét és a végső megbékélés lehetetlenségét.

Mindegyik megközelítés azt állítja, hogy a modern demokratikus körülmények között a népet nem lehet „egy entitásként” kezelni. De míg az első megközelítés az emberek közösségét „összetett” képződménynek tekinti, a másodikban a nép „megosztottnak” tűnik. Csak akkor lehet politikai módon gondolkodni, ha a megosztottságot és az antagonizmust egyaránt kiiktathatatlannak ismerjük el.

ETIKA VAGY POLITIKA

Tisztában vagyok azzal, hogy a jelenlegi korszellem nem kedvez a *politikai* ilyenfajta értelmezésének, mivel sokkal népszerűbb az a tendencia, hogy a politikai teret etikai szempontból gondoljuk el. Számos, különböző elméleti horizontról érkező szerző tudna példát szolgáltatni erre az „etikai fordulatra”, de most Alain Badiou-ról ejtek néhány szót. Badiou esete azért különösen érdekes, mert első pillantásra nem gondolnánk, hogy ő „az etikai táborhoz” tartozik. Pedig, ahogy Oliver Marchart állította, a politikáról alkotott felfogását valóban az etika oldalán kellene elhelyezni.¹² Marchart Badiou politikai gondolkodásáról szóló fejtegetése segíthet megerősíteni a saját elképzelésemet, nevezetesen azt, hogy jelenleg *az etikai* kiszorítja a *politikai*at.

¹² Oliver MARCHART, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748624973.001.0001>.

Badiou különbséget tesz a *politika* és a *politikai* között, de az ő megkülönböztetése eltér az enyémtől. Ő a „le politique” (*a politikai*) kifejezést a hagyományos értelemben vett politikai filozófiára, a „la politique” (*politika*) kifejezést pedig saját álláspontjának megjelölésére használja. Ahogy Marchart megjegyzi, Badiou fő célpontja Hannah Arendt, mert utóbbi azt állítja, hogy az igazság nem tartozik a politikai szférájába. Ezzel szemben Badiou szerint egy olyan politikai filozófia, amely a vélemények pluralitását szorgalmazza, és kizárja az igazság fogalmát, a parlamentarizmus politikájának előmozdításához vezet. *A politikainak* a vélemények pluralitásaként való jellemzésével szemben Badiou a politika szingularitását tételezi, amelyet olyan szubjektumok hoznak létre, akiket az igazság eseményéhez való szinguláris viszonyuk határoz meg, és nem a közöttük lezajló véleménycsere.

A politika – állítja –, az igazság és az esemény rendje, és kitart amellett, hogy az esemény bekövetkezése érdekében félre kell tenni minden tényt, és hűnek kell lenni valamihez, ami nem a valóságban adott. Az esemény ugyanis a valóságnak egy múló megszakítása. Az eseményt nem lehet megjósolni, mivel az az adott helyzet, az adott állapot megszakítása. A szubjektum döntése, hogy hű marad egy eseményhez, hozza létre az igazságot. Így fogalmaz: „Igazságnak” (egy igazságnak) az eseményhez való hűség valós folyamatát fogom nevezni: azt, amit ez a hűség az adott helyzetben létrehoz.”¹³

Badiou politikáról alkotott felfogását vizsgálva Marchart joggal mutat rá, hogy „azzal, hogy elméletének politikai részét a hűség fogalma köré építi, ahogyan azt az *Étika* és a *Szent Pál* című könyveiben teszi, Badiou a politika etikai perspektíváját részesíti előnyben. Ennek eredményeként a politikai cselekvés etikai, sőt kvázi vallási erőfeszítéssé válik, hogy gondolkodásunk és cselekvésünk révén hűségesek maradjunk egy adott eseményhez.”¹⁴ És amikor azt kérdezi, hogy Badiou-nál „a feltétel nélküli politikáját” (*politics of the unconditional*) még mindig joggal nevezhetjük-e politikának, vagy nem kellene-e inkább etikáról beszélni, úgy gondolom, de igen, Badiou politikája etika. Egyetértek azzal is, hogy a feltétel nélküliség szigorú etikája egyértelműen ellentétben áll a politika területével, amely mindig *a feltételelessel* foglalkozik. Hogyan fogjuk megvalósítani az „igazság politikáját” a reálpolitika terepén? Egy ilyen kérdés nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen nemcsak a Badiou által

¹³ Alain BADIOU, *L'Éthique: Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993). Angolul: Alain BADIOU, *Ethics* (London–New York: Verso, 2001), 42. Egy másik magyar fordítás: „»Igazságnak« (egy Igazságnak) nevezzük egy eseményhez való hűség valós processzusát. Azt, amit ez a hűség előállít egy helyzetben.” Ford. SZIGETI Csaba, hozzáférés: 2023.08.18, <http://ujnautilus.info/alain-badiou-leteznek-e-masik-az-etika>.

¹⁴ MARCHART, *Post-Foundational Political Thought...*, 129.

elutasított liberális demokratikus pluralizmussal, hanem a radikális demokrácia bármely projektjével is. Így tehát politikai zsákutcába vezet minket.

Álláspontom szerint a politika terepe nem lehet *a feltétel nélküli* területe, mert döntést igényel az eldönthetetlenségben. Ezért az a rend, amelyet egy adott hegemon hatalmi konfiguráció révén hoznak létre, mindig politikai, vitatható rend; soha nem lehet azzal igazolni, hogy egy magasabb rend diktálja, és vagy mintha ez lenne az egyetlen legitim rend.

Amint azt korábban kifejtettem, a rend megteremtéséhez meg kell húzni a határokat, és szembe kell nézni a lezárással. Ez a határ azonban egy politikai döntés eredménye; egy bizonyos *mi-ők* alapján jön létre, és éppen ezért kontingensnek és vitathatónak kell tekinteni. A demokratikus politikát az egymással szemben álló hegemon projektek közötti konfrontáció jellemzi, egy olyan konfrontáció, amelyben nincs lehetőség a végső megbékélésre. Egy ilyen konfrontáció politikai és nem etikai szempontú felfogása ugyanakkor egy sor stratégiai kérdéshez vet fel azzal kapcsolatban, hogy egy adott politika milyen típusú „mi” létrehozására törekszik, és milyen egyenlőségi láncolatot kíván létrehozni.

Ez nem történhet meg anélkül, hogy ne határoznánk meg egy ellenfelet, egy „ők”-et, amely a „mi” számára „konstitutív külső” tényező lesz. Ezt nevezhetjük „*a politikai pillanatának*”: amikor felismerjük a társadalmi megosztottság konstitutív jellegét és az antagonizmus megszüntethetetlenségét. Ezért azok az elméletalkotók, akik nem képesek vagy nem hajlandók elismerni ezt a dimenziót, nem tudnak hatékony segítséget nyújtani a radikális politika természetének elgondolásához.

MOUFFE, Chantal. „Chapter 1. What is Agonistic Politics”. In Chantal MOUFFE, *Agonistics: Thinking the World Politically*. London–Brooklyn: Verso, 2013.

Fordította: BODROGHI CSILLA