

Mi a politikai filozófia?

Politikára vonatkozó szisztematikus filozófiai reflexió régtől fogva létezik. Ha első írásos dokumentumának Platón *Államát* vagy Arisztotelész *Politikáját* tekintjük, akkor elmondhatjuk, hogy több mint kétezer éve. Filozófiának és politikának az összefonódása viszont relatíve új keletű jelenség. A francia felvilágosodás absztrakt társadalomfilozófiáinak elképesztő korabeli társadalmi sikere és a jakobinusok elméleti dogmatizmusa oda vezetett, hogy – Edmund Burke és más későbbi konzervatívok őszinte sajnálatára – a 18–19. századi politika eseti döntésekben megnyilvánuló gyakorlati bölcsességből és tevékenységből elvont elvek nevében művelt „tudományos” foglalatossággá vált. „La politique – mondotta Sieyès egyszer Dumontnak –, a politika az a tudomány, melyet én azt hiszem, tökélyre vittem (achevéé).”¹ De a forradalom célja maga Robespierre szerint is az volt, „hogy valóra váltsa a filozófia ígéreteit”,² ami azt mutatja, hogy magát a *filozófiát* illetően Robespierre-nek sem voltak kételyei.

Másfelől viszont a filozófia ígéreteinek valóra váltása rövid távon mégiscsak az újkori európai történelem első demokratikus diktatúráját eredményezte, s ennek ma is filozófia és politika viszonyának kérdésére kell irányítania a figyelmünket. Ezért van az, hogy „a modern politikai filozófia tárgya nem a polis és annak politikája, hanem filozófia és politika viszonya”.³

Egy régi, még Arisztotelésztől eredeztethető megfontolás szerint azonban a politikai filozófia *gyakorlati* filozófia, s itt a „gyakorlati” jelző egyszerre utal a politikai filozófia tárgyára és helyzetére. Tárgya szerint ez a politikai dolgok vagy tágabban az „emberi dolgok” filozófiai vizsgálata, helyzete szerint viszont maga is a mindenkori politikai valóság része. Ez azt jelenti, hogy a politikai filozófia nem idegen, és normális esetben nem is idegeníthető el a politikai valóságtól.

¹ Thomas Carlyle (Tamás): A francia forradalom. A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Vállalata, Budapest, 1875, II. kötet, 217.

² Maximilien Robespierre: A politikai erkölcs elveiről. In uő: *Elveim kifejtése*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988, 421–442, 423.

³ Robert Cumming: *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*. Vol. 2. Chicago University Press, Chicago, 1969, 16. Idézi Hannah Arendt: Előadások Kant politikai filozófiájáról. In uő: *A sivatag és az óázisok*. Gond – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 225–372, 225.

Ezt az Arisztotelészről eredeztethető gondolatot a 20. század elején Karl Mannheim tudásszociológiai alapon is igazolni próbálta, mégpedig az ideológiáról és utópiáról szóló könyvének éppen abban a fejezetében, amely a következő, elgondolkodtató címet viseli: *Lehet-e a politika tudomány?* Mannheim szerint evidens módon nem, mert, mint mondja, a megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott. (Tulajdonképpen egy egész alfejezetet szentel ennek bizonyítására.⁴) „Az, hogy miként látjuk a történelmet – írja –, hogy miként konstruálunk meg adottságokból egy összhelyzetet, attól függ, mi magunk hol állunk a társadalmi áramlásban. Minden történelmi-politikai teljesítmény esetében megállapítható, hogy alanyai honnan nézték a dolgokat. S a gondolkodás léthez kötöttsége itt nem feltétlenül tévedés forrása, hanem épp ellenkezőleg, gyakran épp ez segít tisztán látnunk a politikai történe-
ket.”⁵

Valójában azonban Mannheim nem csupán a tudományos politika lehetőségére *ellen* érvel, hanem egyszersmind azt is bizonyítani próbálja, hogy a *vitatársadalom* ama koncepciója, amit a 19. századi liberalizmus munkált ki, s ami a parlamentarizmus révén a 20. század elején tett szert népszerűsége, de amit már Carl Schmitt is erős kritikával illetett,⁶ nem egyéb, mint a „polgári intellektualizmus” által indukált történelmi illúzió. A liberalizmus kormányzati elve a különböző vélemények ütköztetése, a vita, amely racionális érvelés segítségével törekszik az ellenfél meggyőzésére. Schmitt szerint azonban a huszadik századi tömegdemokrácia a vitát formálissá tette, a véleménypártokat pedig érdekpártokká változtatta. A parlamentben többé már nem vélemények, hanem érdekek ütköznek, nem vitatkoznak, hanem üzleti tárgyalásokat folytatnak. Ilyenformán többé már nem érvényesül a liberalizmus alapját jelentő racionális véleménycsere.

Mannheim lefosztja Schmitt téziseiről a történelmi szubsztrátumot, s megállapításait általános érvényű szociológiai állítások rangjára emeli. A francia forradalommal alakot öltő „polgári intellektualizmus” döntő tévedése szerinte éppen az, hogy „kifejezetten tudományos politikát követel”, s hogy „vagy egyáltalán nem látja az életben és a gondolkodásban meglévő akarati, érdek- és érzésbeli, világnézeti mozzanatot, vagy úgy kezeli, mintha az intellektussal azonos és az ész által minden további nélkül feldolgozható volna”.⁷ „A modern intellektualizmust az a tendencia jellemzi, hogy nem tűri az érzelmileg kötött, értékelő gondolkodást. S ha mégis ilyenre bukkanna (márpedig

⁴ Lásd: A megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott. In Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996, 138–170.

⁵ I. m. 147.

⁶ Lásd Carl Schmitt: A parlamentarizmus és a tömegdemokrácia ellentéte. In uő: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Osiris Kiadó – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.

⁷ Karl Mannheim: i. m. 143.

minden politikai gondolkodás lényegileg az irracionális közegében létezik), akkor lehetőleg úgy konstruálja meg e jelenséget, hogy az „értékelő” mozzanat leválaszthatónak, elkülöníthetőnek lássék, így pedig legalábbis egy része megmarad a tiszta elméletnek. Ám eközben teljesen figyelmen kívül hagyják azt a kérdést, vajon az emocionális bizonyos körülmények között nem fönódhat-e össze jóval lényegibben a racionálissal (behatolva akár a kategoriális struktúrába is), úgyhogy az elkülönítés több területen is de facto teljesíthetetlen volna. E nehézségekkel azonban épp a polgári intellektualizmus nem vet számot. Tántoríthatatlan optimizmussal törekszik arra, hogy ilyesfajta irracionálisoktól mindenestül megüszítött területet nyerjen. A célokról azt mondja ez a tan, hogy létezik egy *heyles* célkitűzés, melyet – ha eddig nem sikerült volna – vita révén el lehet érni. Így a parlamentarizmus eredeti koncepciója (amiként azt Carl Schmitt világosan kimutatta) egy olyan vitatársadalom koncepciója volt, melyben az igazságot elméleti úton keresik. Ma már nagyon jól tudjuk, hol rejlik e gondolkodásmód szociológiailag értendő önámítása, s hogy a parlamentek nem vitaközösségek. Hiszen minden »elmélet« mögött akaratilag, hatalmílag és érdekszerűen kötött kollektív erők rejlenek, így hát az itt zajló vita nem elméleti, hanem *valóságos vita*.⁸

Mannheim szerint tehát magának a politikai gondolatnak a kategoriális struktúráját is determinálják azok az emocionális tartalmak, amelyek politikai létezésünk szükségszerű velejárói, így kevés esély van arra, hogy valaha is racionális vita útján eljuthatnánk az egyetlen *heyles* és mindenki számára egyként kívánatos célkitűzés tekintetében az ésszerű megállapodásra. Ez csak akkor volna lehetséges, ha a politikai megismerés vagy gondolkodás legalább alapstruktúráiban független lenne a politikai erők küzdelmeitől, ezzel szemben viszont azt látjuk, hogy a politika terén „a gondolkodási stílusoknak” olyan sokasága létezik, „mely még a logika terén is különbségeket eredményez”.⁹

Mi következik mindebből a politikai filozófia *formájára* nézve? Milyen lehetőségei vannak a politikai filozófiának a fentebb leírt tudásszociológiai megfigyelések összefüggésében?

Ha a mai amerikai liberális gondolkodókat, Rawlst, Dworkint, Rortyt olvassuk, azt látjuk – s ez különösen Rawls korai munkájára, *Az igazságosság elméletére* igaz¹⁰ –, hogy a politikai filozófia szerintük nem több és nem más, mint a procedurális köztársaság formális és univerzálisan érvényes alapelveinek igazolási kísérlete. A procedurális köztársaság elveit Dworkin *Liberálisizmus* című tanulmányában a következőképpen foglalta össze.¹¹ Mindenkinek van nézete az élet céljáról, arról, hogy mit tartunk jó életnek, mire kell tö-

⁸ I. m. 144–145.

⁹ I. m. 137.

¹⁰ John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

¹¹ Ronald Dworkin: Liberalism. In Michael J. Sandel (ed.): *Liberalism and Its Critics*. New York University Press, New York, 1984, 60–79.

rekednünk nekünk és másoknak. De azt is elismerjük, hogy egyenlően és tisztességesen kell bánnunk egymással, tekintet nélkül a célokra vonatkozó elgondolásaink különbségeire. Ez utóbbi elkötelezettséget procedurálisnak nevezhetjük, míg az élet céljaira vonatkozó elkötelezettséget szubsztantívnak. Dworkin azt állítja, hogy a liberális társadalom mint társadalom nem fogad el egyetlen, az élet céljairól szóló sajátos nézetet sem. Az igazságos társadalmat olyan elveknek kell igazgatniuk, amelyek a jónak semmiféle előzetes, tartalmi, materiális fogalmát nem feltételezik. Az igazságos társadalom a jónak semmiféle sajátos képzetét nem részesíti előnyben, hanem lehetővé teszi a polgárok számára, hogy saját céljaikat kövessék, azáltal, hogy mindenki számára azonos szabadsági jogokat biztosít. A társadalmat tehát egy erős procedurális elkötelezettség egyesíti: az embereket egyenlő megbecsüléssel kell kezelnünk. A kormányzat mint olyan azért nem támogathat egyetlen szubsztantív nézetet sem – például nem lehet célja a törvényhozásnak, hogy ilyen vagy olyan értelemben erényessé tegye az embereket –, mert ezzel megsértené a procedurális normát. Következésképpen, ami igazságossá tesz egy társadalmat, az nem a társulás valaminő célja, hanem az az alkotmányos vagy törvényi keret, amelyen belül a polgárok a rivális értékek és célok között szabadon válogathatnak. Az igazságos társadalom *nomokrácia*, a törvény uralmán alapuló rend, nem pedig *telokrácia*.

Ezt az álláspontot a maga során Rawls úgy foglalja össze, hogy a helyesnek mindig elsőbbséget kell élveznie a jóval szemben. Az, hogy a helyes elsődleges a jóval szemben, első megközelítésben két dolgot jelent: 1. hogy az egyéni jogok sohasem áldozhatók fel a közjó vagy a közérdek nevében; 2. hogy az igazságosság elvei, amelyek ezeket a jogokat garantálják, nem alapulhatnak a jónak semmiféle előzetes képzetén. Az igazságos társadalom elveit Rawls az „eredeti helyzetre” vonatkozó filozófiai hipotézisével igazolta, ami szerkezetében és funkciójában nagyban hasonlított a klasszikus szerződéselméletekre. Ezt azonban itt nem részletezném, részint, mert közismert, részint, mert későbbi munkájában Rawls ezt az elképzelését módosította, mégpedig olyan értelemben, hogy az igazságos társadalom elveinek megfogalmazásában és igazolásában a filozófiának már semmiféle szerepet sem szánt. A procedurális köztársaság elveit, intézményeit és jogszokásait nem a filozófia, hanem a történelem igazolja – az a történelmi tradíció, mondja Rawls, amely a reformációval és a vallásháborúkkal vette kezdetét, s a vallási türelem eszméjén keresztül az alkotmányos kormányzat kialakulásához, illetőleg a szabadpiaci kapitalizmushoz vezetett.¹² A demokratikus társadalom intézményi struktúrájának érvényes igazolását tehát nem a filozófia szolgáltatja, hanem az igazságosság nyilvános értelmezésének hagyományai, illetőleg azok az in-

¹² Lásd John Rawls: A méltányosságként értett igazságosság: politikai és nem metafizikai elmélet. In Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1988, 174–188.

tuitív eszmék, amelyek a létező demokratikus intézményekben öltének testet. Ebből vonja le aztán Rorty – sűrűn hivatkozva Rawlsra – azt a következtetést, hogy a demokráciának mindenkor elsőbbséget kell élveznie a filozófiával szemben.¹³ A filozófia sem igazolni, sem cáfolni nem képes a demokráciát.¹⁴

Jomagam persze egyáltalán nem hiszek a politikára vonatkozó filozófiai reflexió „fölöttébb haszontalan voltában”. De még mielőtt megpróbálnám kifejtetni, hogy véleményem szerint micsoda is a politikai filozófia, és mi a haszna, előbb utalnék néhány olyan gondolatra, amelyek valamilyen módon Mannheim szociológiai leírásából következnek, s amelyek elsősorban azt mutatják meg, hogy mi *nem lehet* és milyen szerepeket *nem vállalhat* jogszerűen a politikai filozófia.

Először is a politikai filozófia *nem tudomány*, mert a politikai *cselekvés* területén nem lehetséges tudomány. Ez persze nem zárja ki a politikatudomány, azaz a politológia lehetőségét, hiszen Mannheim számára is világos volt, hogy vannak a politikának olyan területei, amelyek a többi társadalomtudomány mintájára empirikusan kutathatók. A politikai gondolkodás viszont egyszerre leíró és *előíró*. Egyszerre szól a napi politikai valóságról (s esetleg a felhalmozott történelmi ismeretállományról), ugyanakkor pedig a holnapról és a holnapi teendőkről. Márpedig arról, amit *tenni kell*, aligha tudunk másként, mint az *értékek*, választott vagy követett értékeink, *céljaink* függvényében beszélni. Bármennyire is szeretnénk a politikát egyszerű technikai feladvánnyá alakítani, bármennyire szeretnénk, ha elegendő lenne hozzá a csupasz tudományos szakértelem, a politika és a politikai *teendők* világa a „szakértők” nagy bánatára még jelen órában is fájdalmasan ki van szolgáltatva az értékítéleteknek, amelyek, mint tudjuk, se nem igazak, se nem hamisak. Politikai döntéseink nem az igazra és a hamisra, hanem a jóra és a rosszra, esetleg a rosszra és a kevésbé rosszra vonatkoznak. Ezért van az, hogy a politikai *cselekvés* területén nem lehetségesek tudományos, vagyis megkérdőjelezhetetlen érvényű, bizonyított ismeretek.

A tudományos politika követelése és a politika tényleges gyakorlata ezért óhatatlanul ütközik egymással, mint ahogyan történelmileg tekintve az is igaz, hogy „az igazság és a politika konfliktusa két homlokegyenest ellenkező életmódból nőtt ki – a filozófuséból, ahogyan azt először Parmenidész, majd

¹³ Lásd Richard Rorty: The Priority of Democracy to Philosophy. In Gene H. Outka – John P. Reeder (eds.): *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, 1993, 254–278.

¹⁴ Mindeközben persze Rawls és Rorty úgy tesznek, mintha az amerikai demokrácia alapító atyái nem olvasták volna Locke vagy Montesquieu műveit, s maga Thomas Jefferson, akit Rorty olyan végtelen tisztelettel emleget, ne lett volna maga is erős elkötelezettje bizonyos filozófiai nézeteknek. Márpedig Locke, vagy őt követően Montesquieu ugyanannak a brit politikai tapasztalatnak, a politikai szabadság intézményi feltételeinek filozófiai kanonizációját végezték el, és ez bizonyult végső soron meggyőző erejűnek az olyan alkotmányozók számára, mint James Madison és mások.

Platón értelmezte, és az állampolgárából”.¹⁵ Ha a politikáról való tudásunk maga is a mindenkori politikai valóság része,¹⁶ akkor ez egyszerismind azt is jelenti, hogy maguk a politikai ismereteink is a szabad politikai vita következményének és „logikájának” rendelődnek alá. Azok a politikai elméletek, amelyek az igazság kizárólagos birtokosainak (s emiatt vitán felül állónak) tekintették magukat (s többnyire ilyen volt minden politikai utópia, ideértve a Platónét is), a történelem egyhangú tanúsága szerint többnyire csak erőszakot és igazságtalanságot szültek.

Másfelől viszont a politikai filozófia nem is lehet mindössze őrzője és felülvizsgálója a racionális politikai vita fogalmi, kategoriális tisztaságának. És nem csupán azért, mert ez megengedhetlenül szűkre szabná a politikai

¹⁵ Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In uő: *Múlt és jövő között*, Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 233–271, 239.

¹⁶ Az az állítás, hogy a politikáról való tudásunk maga is a politikai valóság része, első látásra úgy tűnik, lehetővé tenné, hogy valahogyan – például az előítéleteinkre való tudatos reflexió révén – mégiscsak kivonjuk gondolatainkat saját politikai helyzetünk kényszerítő szorításából. Valójában azonban ez csak akkor volna lehetséges, ha a politikai egész terrénuma valamiféle objektív valóság volna, hasonló ahhoz, mint amit a természettudományok kutatnak. Csakhogy, miként egy másik, ez esetben francia szociológus, Raymond Aron kimutatta, a politika valósága felerészt *tudati* természetű valóság. „A politika szó kétértelműsége – írja – abból fakad, hogy ugyanaz a szó egyidejűleg fejezi ki a valóságot és az erről alkotott képzeletünket. Politikáról szólva egyrészt a pártok közötti konfliktusokra célzunk, másrészt az erre vonatkozó ismereteinkre. Ugyanez a kétértelműség megtalálható a történelem szó használatában is. Ugyanez a szó (*störténelem*) jelöli a társadalmak vagy a korszakok egymást követő folyamatát, és azokat az ismereteket, amelyekkel erre vonatkozóan rendelkezünk. A politikum egyszerre jelöl egy területet és e területről kialakított ismereteinket, s úgy vélem, hogy a kétértelműség eredete itt is ugyanaz. Arról van szó, hogy *a valóságról alkotott tudat maga is részét képezi a valóságnak*. A szó szigorú értelmében akkor van történelem, ha az emberek tudatában vannak a múltjuknak, különbséget tesznek múlt és jelen között, és különféle történelmi időket különböztetnek meg. Hasonlóképpen, a politikának mint területnek a fogalma feltételezi, hogy van némi tudásunk erről a területről. Egy adott közösséghez tartozó egyéneknek megközelítőleg tudniuk kell, hogy kik azok az emberek, akik parancsolnak, hogy ezek miképpen választódnak ki, s hogy milyen a hatalom gyakorlásának módja. Minden politikai rendszer feltételezi, hogy azok az egyedek, akiket egyesít, valamennyire értik, hogy milyen rendszerben élnek. Így például Franciaországban nem élhetnének demokráciában, ha az állampolgároknak nem volna minimális elképzelésük azokról a szabályokról, amelyek szerint ez a rendszer működik. A politika mint ismeret a politika ezen spontán tudatának a továbbfejlesztése. S minden politikai ismeret hallgatólagosan számon tartja a megélt politikának más lehetséges politikákkal való esetleges szembekerülését. S ha több akar lenni, mint a fennálló rendszer pusztá igénylése, akkor vagy kerülnie kell minden értékhatkozást (omi így csináljuk a dolgokat, mások amúgy, de tartózkodom attól, hogy összehasonlítsam a mi módszereink értékét a többiekével), vagy pedig meg kell találnia a legjobb rendszerhez vezető ismérvet. A politikáról való tudatnak a politikai valóságba történő beágyazása fölveti a tényítélet és az értékítélet közti kapcsolat problémáját. Más a helyzet a természeti valóság esetében, ahol az erre vonatkozó tudat nem része magának a valóságnak.” Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. L’Harmattan Kiadó, Budapest, 2005, 18–19.

filozófia illetékességi körét (hiszen ebben a formájában ez alig lenne több a vitatechnikában használatos metodológiai, argumentációs alapismeretek tárházánál és alkalmazásánál), hanem azért is, mert a politikában elképzelhetetlen a maradéktalanul racionális vita. A politikai vita nem racionális, hanem valóságos vita, amelyben az emberi lények teljes emberi valójukkal vesznek részt. Ez az a tény, amivel a mai, liberálisnak mondott, valójában azonban inkább demokrata angolszász analitikus politikai filozófia nem látszik számot vetni. „A kortárs politikai elméletírók láthatóan azzal a céllal írják könyveiket vagy tanulmányaikat, hogy racionális érveket dolgozzanak ki, amelyek révén megnyerhetik olvasóik ésszerű beleegyezését vagy egyetértését. Machiavelli és más republikánus szerzők viszont úgy fogták fel a politikai elméletet, mint retorikai kísérletet, és ekként is művelték. Ez azt jelenti, hogy műveik révén olvasóikat arra szerették volna készíteni, hogy elfogadják vagy elvessék nézeteiket, megmozgatva értelmüket, s érzelmeiket. Az értelmet az ékesszólás, a *ratio*-t az *oratio* révén próbálták meggyőzni, s ezért példákkal, metaforákkal, elbeszélésekkel, intéssel és buzdítással éltek, azaz bevetették a hagyományos retorika összes fegyverét. Vállalva annak ódiúmat, hogy gyógyíthatatlan nosztalgiaiban marasztalnak el, azt kell mondanom, hogy a régi módi jobb volt, mint az új, s hogy a politikai elméletnek a retorikától az analitikus filozófiáig tartó fejlődése, mely Hobbesszal kezdődött, s John Rawlsszal érte el a tökélyt, stílárís értelemben hanyatlás volt, nem pedig fejlődés. Most eltekintve attól a nyilvánvaló (de nem mellékes) ténytől, hogy az olyan munkák, mint Machiavelli *Fejedelme* vagy *Beszélgetései* irodalmi szépségűek, amire ma már a politikaelméleti munkák nem is törekednek, evidens, hogy a politikai elméletnek filozófiai iparágként való felfogása konfliktusban áll napjaink politikai valóságával, közelebbről pedig a demokratikus vita természetével, legalábbis ahogyan azt mi ma ismerjük.”¹⁷

Ezzel függ össze az is, hogy a politikai filozófiának az a formája, amelyet Viroli fentebb leírt – nevezzük itt és most republikánusnak –, általában gyanakvó az absztrakt elvekkkel, és szkeptikus az ideális társadalmi rend absztrakt elvekből való levezethetőségével szemben. A szerződéselméletek, miként azt már Kant is szóvá tette, nem rendelkeznek explikatív, csupán normatív erővel. Nem magyarázzák meg, hogy miként keletkeztek az államok, csupán annak indokát adják, hogy az embereknek miért kell államokban élniük, s az államoknak milyeneknek kell lenniük. Ha Arisztotelészt vagy Montesquieu-t olvassuk, akkor azt látjuk, hogy ők ilyen célból történelmi ismereteiket vették igénybe: összehasonlították koruk és az elmúlt korok alkotmányait, s levonták a megfelelő tanulságokat. „Úgy gondolom – írja Viroli –, hogy ma is bölcsőbb dolog normáinkat s az ezek mellett szóló érveket múltbéli és jelenlegi országok alkotmányának történelmi összehasonlítására, illetve az egyes országok

¹⁷ Maurizio Viroli: *Republicanism*. Hill and Wang, New York, 2002, 18–19.

alkotmányának értékére alapozni. Így elkerülhetjük azt a kellemetlen következményt, hogy a társadalmi és politikai valóság megértésében kénytelenek legyünk eltekinteni az ideális modelltől, s másfelől lehetőséget ad arra is, hogy érveinket a történelmi elbeszélés és a példák kényszerítő erejével támasszuk alá. A republikánus nyelvezet eredendően a szabad köztársaságok tanácskozó testületeiben alakult ki, azokban a szuverén testületekben, amelyekben vita után a legfelsőbb döntéseket hozták; ez a nyelv sokkal inkább a retorika nyelvezete, semmint a filozófiáé; nem az igazságot keresi, hanem a közjót; nem absztrakt megalapozást igényel, hanem bölcsességet.”¹⁸ Montesquieu ugyan megpróbálta absztrakt elvekre visszavezetni politikai elméletét, de – ha hihetünk báró Eötvösnek – filozófiájában „minden igazabb, mint az elvek, amelyekből kiindul”.

Összegezve tehát: azt gondolom, hogy a politikai filozófiának az a formája, amelyre a fentiekből adódóan eséllyel törekedhetünk, *retorikus*, nem pedig analitikus. Nyelvezete nem tudományos, hanem a demokratikus közegben képződő valóságos viták valóságos nyelvezete. Nem feltétlenül bizonyítani, hanem inkább hatni akar. Ne felejtjük el, hogy még maga John Stuart Mill is, aki pedig szilárdan hitt a racionális vita esélyeiben és az ésszerűség társadalmának fokozatos kifejlődésében, *esszéit* írt a szabadságról, bevettve az ékesszólás minden fegyverét. Ha a szabadság mellett érvelünk olyanokkal szemben, akiknek a szemében többet ér a biztonság vagy a jólét, nem marad más eszközünk, mint a retorika. A szabadság értékét sajnos nem lehet levezetni vagy bizonyítani.

Ezek után viszont azt is meg kellene mondanom, hogy micsoda az így felfogott politikai filozófia *haszna*. A forma adva van, a cél hiányzik. De egyetérték Leo Strausszal: a politikai filozófia értelme és értelmessége ma is éppoly nyilvánvaló, mint azóta mindig, amióta Athénban megszületett. A politikai filozófia igénye magából a politikai cselekvés tényéből következik. Minden politikai cselekvésnek ugyanis vagy a megőrzés, vagy a változtatás a célja. Ha elégedettek vagyunk a jelennel, akkor szeretnénk elejét venni a rossz irányba történő változásnak. Ha a jelen idegen, akkor valami jobbat kívánunk helyette létrehozni. Ebből fakadóan mindenfajta politikai cselekvést a jobbról és a rosszabbról alkotott valamilyen eszme vezérel. Így vezet el magának a politikai cselekvésnek a logikája ahhoz a kérdéshez, hogy mit is kellene nekünk, egyazon politikai közösség tagjainak, *közösen* tennünk. A kívánatos közös célról alkotott személyes véleményünket ugyan rendszerint nem vonjuk kétségbe, de ha elgondolkodunk rajta, kétségbevonhatónak fog bizonyulni. Önmagában az a tény, hogy kétségbe vonhatjuk, a közös cél olyan eszméje felé vezérel bennünket, amely már megkérdőjelezhetetlen. Egy olyan, a jó társadalomról alkotott elképzelés felé, amely már nem vélemény, hanem tu-

¹⁸ I. m. 60–61.

dás.¹⁹ A politikai filozófia tehát nem egyéb, mint a jó társadalom, a kívánatos közös cél valamilyen tartalmilag is körülírható eszméjére való törekvés, annak legcsekélyebb reménye nélkül, hogy a jó társadalom mindenki számára egyként kívánatos formáját valaha is sikerülne, akár gondolatban is, elérni. Ha van valami közös a filozófiában és a politikai filozófiában, hogy mindkettő csupán a bölcsességre való *törekvés*, és nem a bölcsesség maga. Legfennebb filozófia és politika más és más utakon törekszik erre az ismeretformára. Azt gondolom, hogy a politikai filozófiának ma sincs más lehetősége erre, mint a demokratikus vitában való részvétel.

Egy dolog ugyanis meglehetősen nyilvánvalónak tűnik számomra. Az így felfogott politikai filozófia aligha lehet több szimpla politikai *véleménynél*. Olyan véleménynél, amit az emberek olyankor szoktak formálni, amikor politikai lényekként viselkednek, azaz politikai közösségük cselekvési alternatíváiról gondolkodnak és vitatkoznak. És ezzel, azt hiszem, sikerült rámutatnom, ha nem is a politikai filozófia hasznára, de legalábbis a politikai filozófia *eredetére*.

Azt gondolom tehát, hogy nem szükséges a *közös* cél (a közjó, az igazságos társadalom stb.) *tartalmi* eszméjéről lemondanunk, de ugyanakkor mindig fenn kell tartanunk, hogy a közjó fogalmára jogszerűen csak a demokratikus vitában tehetünk szert. A meggyőzés minden más eszköze, mint mondják, „alantas elméletben és veszélyes gyakorlatban”.

Sajnos azonban ez az elképzelés nem új. Több mint kétezer éves. Tulajdonképpen már Arisztotelész azt gondolta, hogy szigorú különbséget kell tenni az ún. „első filozófia” és a „politika” között. Az első filozófia célja a lételvek és a létezők okainak vizsgálata, módszere pedig a kategoriális elemzés, melynek instrumentumait a logikától kölcsönzi. A politika, vagyis „az emberi dolgok filozófiája” ezzel szemben „a végső dolgok” tudománya, értve ezek alatt az emberek mindenkori és mindenkor változó céljait. Minthogy a folyton változó dolgokról nem lehet maradandó ismeretet alkotni, mindaz, amit a politikai filozófia mondani tud, csupán feltételezhetően igaz, valószínű, feltételes igazság.

A módszertani kiindulópontot a célok vizsgálatában Arisztotelész szerrint az emberek eltérő és gyakran ellentétes véleménye képezi arról, hogy mi is a jó nekik és másoknak. Ez követi egyfajta *dialektikus* eljárás és finomítás, ami aztán eredményül adja a „jó”-nak azt a fogalmát, amelyet az emberek többsége nagy valószínűséggel elfogad mint saját javát. Persze erősen kételkedés, hogy ez az eljárás valaha is teljes mértékben kielégítő eredményre vezetne, azaz sikerülne megtalálnunk a közjónak vagy a közös célnak olyan, tartalmilag is körülírható képzetét, amelyet *minden* ember elfogadna mint saját

¹⁹ Lásd ehhez Leo Strauss: What is Political Philosophy. In uő: *What is Political Philosophy and other Studies*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1959, 7–55.

javát. Valószínűtlennek tartom tehát, hogy valaha eljutnánk a jó társadalom mindenki számára elfogadható gondolatára, de még ha ez *ad absurdum* sikerülne is, akkor sem leszünk képesek ezen eszmének az embereket kizárólagosan racionális érvekkel megnyerni. (Arisztotelész viszont azt gondolta, hogy az embernek mint embernek, vagyis az emberi nemnek szabott céljai vannak, amelyek nem lehetnek mások, mint az értelem céljai, s amelyeket az okos ember megfontolás és mérlegelés révén ismer fel.) Viszont azt a következtetést jogszerűen levonhatjuk innen, hogy ha a politikai filozófia több akar lenni egyszerű véleménynél, maximum arra törekedhet, hogy *reprezentatív* legyen.

Általában is igaz – miként egyébként azt már Edmund Burke észrevette –, hogy egy politikai elképzelés próbája *nem logikus*, hanem *pragmatikus*. „Egy politikai tétel gyakorlati következményei igen nagy szerepet játszanak értékének meghatározásában. A politikai problémák elsősorban nem az igazsággal vagy hamissággal kapcsolatosak. A jóra és a rosszra vonatkoznak. Ami minden valószínűség szerint rossz eredményt szül, az politikailag hamis; ami pedig jóra vezet, az politikailag igaz.”²⁰ Éppen ezért, ha lehet, még fontosabb, hogy minden egyes politikai program, cselekvési terv, minden egyes elképzelés a lehető legszélesebb körű társadalmi vitának legyen alávetve, hogy azt a lehető legszélesebb társadalmi konszenzus övezze, abból a célból, hogy úgynevezett „igazságának” minél nagyobb legyen a valószínűsége. Valamiképpen ennek az eljárásnak kell jellemeznie magát a politikai gondolkodást is. „A politikai gondolkodás reprezentatív jellegű. Úgy alkotok véleményt egy kérdésről, hogy azt különböző szempontok szerint végiggondolom, tudatomban felidézem azok álláspontját, akik nincsenek jelen; vagyis képviselem őket. [...] Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem, és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem.”²¹ Ilyenformán, még ha a politikai gondolkodás magányos aktus is, magánya nem hasonlít az önmagával beszélgető filozofikus lélek hangtalan beszédére. A politikai „igazság” valahol az emberi vélemények ütköztetésében, vitájában képződik.

De nem lehetséges-e, hogy bármennyire is reprezentatív egy politikai gondolat, velejét tekintve mégis téves? Végül is az újkori történelem folyamán igen gyakran láttuk az európai emberiséget különféle utópiák és téveszmék ígézetében tévelyegni. Arendt talán éppen abban téved, hogy az önálló véleményalkotás olyan mérvű képességét feltételezi az emberekről, amelynek lehetősége többségük számára eleve nincs adva.²² A közelmúlt történelmi ta-

²⁰ Edmund Burke: Fellebbezés a mai whigeaktól a régebbiekekhez. In Kontler László (szerk.): *Konzervativizmus*. Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 185–232, 211.

²¹ Hannah Arendt: *Igazság és politika*. Id. kiad. 248.

²² De ne ítéljük el emiatt túl hamar Arendtet. Túl sok republikánus szerző gondolkodott

pasztralatai szerint a tömegdemokráciákban és a meggyőzés rendelkezésünkre álló eszközei mellett viszonylag könnyű népesebb tömegeket is egy rossz elgondolásnak meggyőzni. És ilyenkor előfordulhat, hogy a magányos gondolkodó oldalán van az igazság, még akkor is, ha kevesen osztoznak vele elképzeléseiben. Lehet tehát, hogy gondolatai nem *reprezentatívák*, és mégis igazak. Ma már tudjuk például, hogy a szocializmust illetően Mill és Hayek oldalán volt az igazság,²³ de ezért a tudásért kegyetlen árat fizettünk. Ami megint csak Burke-öt igazolja: egy politikai elgondolás próbája pragmatikus, nem pedig logikus. A „létező szocializmus” nem egy igaz eszmerendszer téves alkalmazása volt, hanem magának az eszmerendszernek a téves voltát igazolta.

Ha így áll a dolog, akkor a politikai filozófiára egy származékos feladat is hárul, s meggyőződésem szerint Arendtet egész tudatos életén át ez az igyekezet hajtotta: egy olyan politikai rendszerre vonatkozó elgondolás megalkotása, amelyben az egyének közvetlenül érdekeltté válnak a politika kérdéseiben, s így számukra az önálló politikai véleményformálás lehetőségei és eszközei közvetlenül is adottak.

hozzá hasonló módon. A republikánus gondolkodó szeretne olyan embereket látni, akik képesek tetteik következményeit mérlegelni és megfontoltan dönteni. Miért is ruháznánk fel a polgárok közösséget szuverenitással, ha közben elvitatjuk tőlük az önálló döntés képességét?

²³ Lásd John Stuart Mill: Fejezetek a szocializmusról. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angol-szász liberalizmus klasszikusai*. I. kötet, 153–210.; Friedrich August von Hayek: *Út a szabadsághoz*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1991.