

Lánczi András

VÁLSÁG ÉS POLITIKAI FILOZÓFIA:
POLITIKAI BÖLCSELET VAGY POLITIKAI TUDÁS*

„Bűnben vajúdó század ez: elfajult
a tiszta házasság, s hol a szép család?
A mocskos ár Rómát elönti,
s árad a nép nyomorult szívére.”

(Horatius)¹

A politikai filozófia 20. századi reneszánsza folytatódik a 21. század elején is. Egyre inkább kiderül, hogy politikai bölcselet nélkül nem lehet eligazodni a politika világában, a politikai tudás modern formái nem tudják pótolni a politikai bölcselet háttérbe szorításából fakadó veszteségeket. Ennek legalább három jól körülírható oka van. Először is a nyugati civilizáció válságjelenségekkel küszködik, hiszen a modernség – a folytonos újítási akarata miatt – állandó bizonytalanságban tartja az embereket. Ha a politikai filozófia 20. századi reneszánszának kiváltó okai között szerepel a modern pozitivistá tudomány kizárólagosságra való törekvése, a két világháború és annak kiváltó okai, illetve a klasszikus zsarnokságoktól megkülönböztetett modern totalitarizmus, akkor azt is mondhatná bárki, hogy a 21. század elején, a nyugati demokrácia egyetemes normává emelésével – tanulva a 20. századból – nincs szükség politikai filozófiára, csupán a demokrácia nyújtotta lehetőségekkel kell élni. Csakhogy a totalitárius hajlam, a politikai akarat totális érvényesítésének belső kényszere, a szabadság valamilyen „magasabb” szempontnak való alárendelése nem szűnt meg. Vajon az intézményes demokratizálódás eltörölte a nacionalizmust vagy a kommunista rendszer legjellemzőbb sajátosságát, melyet Józef Mackiewicz lengyel író úgy jellemezett, mint „az emberi szellem totális rabsága, az emberi értelem, az intellektus rabul ejtése”?² Egyáltalán, mire utalnak ezek a fogalmak: „posztmodern”, „posztkommunizmus”, „újfasizmus”, „újbaloldal” és a többi homályos tartalmú fogalom? Nem azt jelzik-e az általánosító, társadalomtudományos politikai szókészletünk elemei, hogy baj van a kultúránkkal, amely – szemben minden más kultúrával, amely büszke önmagára – szégyelli a gyökereit, inkább szeret-

* Részlet a szerző *XX. század politikai filozófiája* c. kötete készülő harmadik, bővített kiadásának új fejezetéből. (A könyv a Helikon Kiadó gondozásában, ősszel jelenik meg.)

¹ HORATIUS: *A rómaiakhoz* = HORATIUS *Összes művei*, ford. Bede Anna, Európa, 1989, 96.

² József MACKIEWICZ: *A kommunista provokáció diadala*, Attraktor, 2007, 13.

né elfelejteni az antik gondolkodásmódot és a kereszténységet, csak hogy beteljesítsen egy utópiát, amely végső sikernek az emberi természet megváltoztatását tartaná? Amitől nem is áll nagyon távol, ha megvalósul a biotechnológia által a természet rendjébe való eddigi legradikálisabb beavatkozás. Ha valaki kinyitja egy átlagos nap reggelén a politikai napilapokat, akkor azt tapasztalhatja, hogy a politikai fogalmaink legelevenebb részét a negatív fogalmak adják, olyanok, amelyek alkalmasak a befektetésre, az ellenségképzésre: „populista”, „fundamentalista”, „demagóg”, „il-liberális”, „korrupt”, „terrorista”. Vagyis a barát–ellenség Carl Schmitt-i „politikai” fogalma továbbra is értékes viszonyítási pont. De ez a fajta megközelítés nem tud mit kezdeni a politika és erkölcs kétségkívül összetartozó léténél. A barát–ellenség meglátás hallgat az ember közösségi lény mivoltából fakadó igényekről: minden rombolás és szétesés vagy *stasis*-állapot azonnal a közösséget összetartó erkölcsi-jogi-politikai eszközök után kiált. A politikai filozófia az ember közösségi lény mivoltából fakadó szükségletekkel foglalkozik. Ennek útjában leginkább a gonosz áll, melynek természete éppen ezért a politikai filozófia kiemelt tárgya.

Másodszor, a politikai filozófia mint a filozófia része továbbra is a filozófiai módon – a szókratészi „tudom, hogy nem tudom” bölcsesség és nem a pozitív tudás nevében – értelmezi a világot. A politikai filozófia csak akkor válna idejétmúlttá, ha előbb a filozófia válna fölöslegessé. Vagy akkor, ha az ember közösségi lény mivolta változna meg. Noha sokan vannak, akik kimondták már a filozófia fölöslegességét, a fölhozott bizonyítékok – haladás, technika, örök béke, globális igazságosság, pragmatizmus, a metafizika károssága stb. – csak annyit fejeznek ki, hogy a modern ember az anyaghoz, a végességhez köti az életét, ennek a szemléletnek rendeli alá mind az egyén, mind a közösség életét. Ennek következménye, hogy minden nemzedék újra akarja kezdeni a történelmet (társadalmi szerződés), azonnali kielégülésre törekszik (az idő lerövidülése), sokkal intenzívebb anyagcserét hajt végre a modern ember (végtelen gazdasági növekedés, fogyasztás), individuális gondolkodásmód hatja át (minden európai közösségi forma széthullóban van: család, barátság, szerelem), az abszolútumtól és a végtelentől (Isten) fél, sőt retteg.

Harmadszor, a 21. század továbbra is a II. világháború utáni szindrómában szenved, azaz legfőbb viszonyítási pontja ez a háború, és okai megismétlődésének az elkerülése a cél. Az európai ember számára nincs rosszabb, mint egy modern, totális zsarnoki rendszer, mindegy, hogy mire hivatkozik, miből meríti a legitimációját, azaz erkölcsi igazolását. Minden olyan okot – a marxista-leninista ideológia, a fajelmélet, a fasiszmus, a nemzeti szocializmus –, amely a 20. század politikatörténetében kiemelkedő szerepet játszott, ki kell irtani, bármilyen formában való megjelenését meg kell akadályozni. Emiatt erősödött meg a demokrácia ideológiája és alkotmányos berendezkedése. A demokrácia – ahogy Dewey értelmezte – modern

hitté vált, a modern politikai tudás dogmájává merevedett. Csakhogy a politikai bölcselet – politikai filozófia – sosem volt ennyire megengedő a demokráciával, az is igaz, hogy az elmúlt évtizedekben a politikai filozófia egyetlen irányzata sem támadta a demokratikus politikai rezsimet, s bár nem szűnt meg a demokrácia alapelveinek a bírálata – különösen az egalitarianizmust érte támadás –, a demokrácia mint olyan a mai politikai tudás viszonyítási pontja. De miközben a világértelmiség, amely a globális hatalmi viszonyok egyik meghatározó eleme, árgus szemekkel figyeli, hol üti fel a fejét a fasizmus, a fajgyűlölet, autoriter politikai törekvés, hol utasítják el a melegeket, a nacionalizmus és etnikai gyűlölködésnek hol vannak kézzel fogható jelei, közben egyedül az értelmiség szerepe áll kritikán felül. Holott az értelmiség ugyanúgy a hatalom része, mint bárki más, saját érdekekkel és törekvésekkel. Ők az „ész” képviselői, akik pontosan látják a fennálló hibáit, hiányosságait, és nem értik, miért nem lehet azonnal mindent kijavítani az ész útmutatásai alapján. A modern zsarnokság egyik legfőbb eleme az ideológia uralma, melynek a végét az 1960-as években többen is kimondták. Az ideologikus gondolkodásmód azonban nem szűnt meg, mert az ideológia legfőbb funkciója, a tömegtársadalom tömeggondolkodásának irányítása nem szűnt meg. Ma kommunikációnak nevezik azt a funkciót, amit korábban az ideológia töltött be. A mai politikai tudás jelentős része – közvélemény-kutatás – a politikai kommunikáció hatásosságának felmérésére irányul, és elhatárolja magát minden hagyományos politikai témától.

(*A politikai filozófia és az ideológia különbsége*) Tegyük fel újra a kérdést: mi a politikai filozófia? Gyakori hiba, hogy a politikai filozófiát összekeverik a politikaelmélettel, esetleg feloldják a politikai gondolkodás átfogó kategóriájában, de még gyakoribb, hogy a politikai filozófiát azonosítják az ideológiával. Magától értetődő, hogy a politikai filozófia besorolható a politikai gondolkodás körébe – ahogy ide sorolható a hétköznapi politikai vélemény, a politikusok szóbeli és írásbeli megnyilvánulásai, a politikai teológia és a politikaelmélet is. De a politikai filozófiát szigorú értelemben nem azonosíthatjuk a politikai gondolkodással. Téves politikaelméletnek is nevezni, hiszen „az elmélet”, a teória mai jelentése meghatározott kritériumokkal bír, melyeket a politikai filozófia nem tud és nem is akar teljesíteni: szemben a modern politikaelmélettel, amely az egyes esetek alapján – induktív módon – kíván általánosításhoz eljutni, a filozófia eleve az elvontság, az általánosság szintjén mozog. A politikai filozófia valósághoz viszonya nem szűkíthető le az empirikus megismerés módszereire, ezért bár a politikai filozófia is „elmélet” a szó eredeti „teória” értelmében, vagyis a gondolkodásra, szemlélődésre támaszkodva jut el állításokig, az előzetes feltételekben óriási a különbség, mert nem empirikus adatokból olvas ki trendeket vagy alakít ki modelleket, horizontja nem reked meg az

instrumentalista hasznosság szempontjánál. A mai politikaelméletek legritkább esetben foglalkoznak régen élt gondolkodókkal, a politikai filozófia e nélkül viszont nem lehet meg.

Nehezebb kérdés a politikai filozófia és az ideológia viszonya. Noha számos érv hozható fel a kettő közti különbségre, van egy jellegzetesség, ami miatt a kettő közötti hasonlóság kimondható: mind a politikai filozófia, mind az ideológia a meg-lévővel, a „van”-nal szemben fogalmazza meg a racionálisan elgondolható legjobb vagy utópikus rendet. Mindkét gondolkodási forma a „legyen”-nel van elfoglalva. Kissé leegyszerűsítve, az utópikus jellege kapcsolja össze a kettőt. Ideológia azonban csak a 18. század vége óta létezik, míg a politikai filozófia története mintegy kétezer-ötszáz évre tekint vissza, maga az utópia fogalma is jóval régebbi, mint az ideológia megjelenése. Ebből következően még inkább magyarázatra szorul, hogy miért szokták a kettőt azonosítani. A válaszáért megint vissza kell utalni arra a jelenségre, amelyet a klasszikus és a modern filozófia közti törésnek nevezett – egymástól függetlenül – Leo Strauss és Hannah Arendt. A régi és a modern filozófia közötti alapvető különbség abban van, hogy a régi filozófusok utópikus gondolkodása szellemi játék része volt, nem gondolták komolyan a filozófia által elgondoltak megvalósítását. Ezzel szemben a modern filozófia éppen azáltal szakított a régiekkel, hogy valóra akarta váltani a régiek elgondolásait. A modernség akkor született meg, amikor a filozófia ígéreteinek valóra váltása közvetlen politikai programmá vált. Bármekkora különbségek is figyelhetők meg az egyes modern gondolkodók között, egy dologban megegyeznek: „Legmagasabb és legdöntőbb szinten a modern tanok valamilyen módon mind szembefordultak azzal a klasszikus állítással, hogy az emberi természetet a természet értelmes megismerésének a keresése irányítja, s mindezt öncélúan teszi az öröklét utáni erotikus vágyától hajtva.”³ A modern világ lemond az öröklétről, helyette a véletlen legyőzését teszi meg elsődleges célnak, amivel azt mondja ki, hogy az emberi vágyak és szükségletek kielégíthetők jól megtervezett társadalmakban. Ez a modern utópia lényege: ami racionális, az valóságos, s ami valóságos, az racionális – ez a hegeli gondolat vált Marx számára tényleges kiindulóponttá. A filozófusok folyton értelmezik a világot, holt valójában meg kell változtatni. Mennyire eltér ettől a felfogástól a klasszikus felfogás, melyet Pascal így fogalmazott meg: „Platón és Arisztotelészt kizárólag az iskolamesterek lebernyegében szoktuk magunknak elképzelni. Pedig társaságba való derék emberek voltak, másokhoz hasonlóan ők is elnevetgéltek a barátaikkal; és amikor szórakozásból műveiken, a *Törvényeken* és a *Politikán* dolgoztak, játszva írtak;

³ Thomas L. PANGLE: *Leo Strauss. An Introduction to His Thought and Intellectual Legacy*, The Johns Hopkins UP, 2006, 70.

életüknek ez volt a legkevésbé filozófiai, a legkevésbé komoly része, a legfilozófikusabb az egyszerű és nyugodt élet volt. A politikáról úgy írtak, mint aki egy bolondok házában akar rendet teremteni, s ha színleg mégis úgy beszéltek róla, mint valami jelentős dologról, az csak azért volt, mert tudták, hogy azok a bolondok, akikhez szólnak, királynak, császárnak képzelik magukat. Belemennek elveikbe, hogy a legkisebbre csökkentsék örütségük káros következményeit.”⁴ A régiek és a modernek utópikus gondolkodása közti különbséget nemigen lehet ennél egyértelműebben kimutatni: a régiek mérsékelni akarták a reális politika örütségeit, a modernek viszont át akarták alakítani azt, de teljesen. Amikor a régiek arról beszéltek, hogy milyen a legjobb rend, akkor valójában gondolati játékot űztek, a modernek ugyanebben az esetben halálosan komolyan gondolták a valóság átalakításának terveit. Ahogy Richard Rorty (1931–2007) fogalmazta, a modern baloldal „temporalizálni” akarja az elgondolásokat, azaz meg akarja valósítani. Éppen ez választja el a konzervatív és a liberális oldalt: a konzervatív soha nem gondolja, hogy ami elgondolható, az meg is valósítható vagy meg kell valósítani. Mivel a modern progresszív baloldali utópizmus elutasította „az isteni gondviselést” és minden „immanens teológiát”, a modern utópista gondolkodónak meg kell engednie, hogy minden „esetleges”. Rorty írja: „A temporalizáció ára az esetlegesség.” Lehetnek a dolgok így is, meg másként is.⁵

Míg tehát a klasszikusok abból indultak ki, hogy milyen a legjobb rend és ezt egyfajta intellektuális játéknak fogták fel, a modernek ezzel szemben az ideális rendszer megvalósításán munkálkodnak. Ebből levezethető a konzervatív és liberális-szocialista politikai gondolkodás alapvető különbsége is. Az előbbi folyamatosan a korlátokra hívja fel a figyelmet, a mérséklés és a modern progresszívista gondolkodásból fakadó sietség lassítása a célja. A kettő közti különbség azonban nem egyszerűen fokozati, hanem szubsztanciális, amennyiben a konzervatív a klasszikus liberalizmus elveit vallja, és a politikai filozófiát úgy fogja fel, mint „bevezetést a filozófiába”, s nem a politika „filozófiai” megközelítését. A kétféle értelmezés kétféle életforma közti különbségtételt fejez ki: ha a „politikai” jelző azt jelenti, hogy „bevezetés” a filozófiába, akkor hallgatólagosan azt is állítjuk, hogy a filozófiai élet a legmagasabb életforma, vagyis a szemlélődő élet kívánatosabb, mint az aktív élet. Ha viszont a „politikai” jelzőt úgy értjük, mint a politikáról való filozofálást, akkor ez az értelmezés nem a filozófiát, hanem a politikát részesíti előnyben a filozófiával szemben. Valójában a modernség ezt az utóbbi értelmezést tolta előtérbe, s alakította a politikai filozófiát ideológiává.

⁴ Blaise PASCAL: *Gondolatok*, Gondolat, Budapest, 1983, 331.

⁵ Richard RORTY: *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard UP, 1998, 23.

Holott a politikai filozófia és az ideológia között lényeges eltérések mutathatók ki. David Morrice ezeket a különbségeket a következő pontokban foglalta össze.

1. A politikai filozófia a politikai valóság egyetemes, objektív és racionális megértésére törekszik, míg az ideológia mindig valamilyen társadalmilag meghatározott társadalmi csoport részleges érdekeit fejezi ki. Ebből következik, hogy az ideológia megosztó, a politikai filozófiának viszont inkább egyesítő hatása van.

2. A politikai filozófiának elsősorban igazság-értéke van, az ideológiának hasznossági értéke. A politikai filozófia a különböző tudásformák — *szophia*, *episztémé*, *phronészisz*, *techné*, *nousz* — közül a görögök által *phronészisz*nek nevezett gyakorlatias okossághoz áll a legközelebb, valamilyen jó cél érdekében strukturálja a politikáról szerzett tudását, ismereteit. Ebben az értelemben a politikai filozófia sohasem „semleges”, mert különbséget tesz helyes és helytelen, jó és rossz célok között, a politikai állítások igazságtartalmát kutatja. Ezzel szemben az ideológiák valamilyen konkrét célt akarnak elérni, hasznossá akarnak válni, ugyanakkor a kitűzött cél „jó”-ságát nem vetik alá igazságvizsgálatnak, ebben az értelemben semlegesek az ideológiák.

3. A tudás keresése közben a politikai filozófiára a nyitottság és az önkritika jellemző, az ideológia igyekszik lezárni az önreflexiót. Azok azonban, akik tagadják, hogy a politikában különbség volna tudás és vélekedés között — a posztmodern politikai filozófia ilyen —, ezzel azt is tagadják, hogy a politikai filozófiát és az ideológiát meg tudnánk különböztetni egymástól. Akik ez utóbbi állásponton vannak — mint például Richard Rorty —, azok szerint a politika nem egyéb, mint változó vélemények halmaza, nincs benne semmilyen szubsztantív elem, amely függetleníthető volna az emberi kommunikációtól — másként fogalmazva, a metafizikának nincs semmi helye a politikai gondolkodásban. Akik viszont azt állítják, hogy az ideológia akkor jelent meg, amikor kétségbe kezdték vonni az objektív politikai tudás lehetőségét, azt is állítják, hogy a politikai filozófiának nem a politikai tudás és vélemény közti különbséget kell feladni, hanem meg kell akadályozni — önreflexióval — a politikai dogmatizmus kialakulását. Csupán a szókratészi tudás-felfogást kell folyamatosan szem előtt tartani: a véges emberi értelem képtelen végtelen tartalmakat megérteni, ezért az emberi tudás soha nem lehet teljes, végleges. A legtöbb, amit elérhetünk, hogy tudásunk határait felismerjük, a rendelkezésünkre álló tudást nyitottnak, folyamatosan változóknak tételezzük és szisztematikussá tesszük a pontosság jegyében.

4. A politikai filozófia kritikai távolságot tart a mindennapos politikai küzdelmektől, az ideológia lételeme a mindennapi politikai harc. A politikai filozófiát a naponta fölmerülő kérdések és a rájuk adott válaszok igazságalapja, az érvek tartalmi elemei, a logikai vezetésük érdekli. Ezért a politikai filozófia nem a kívülálló

értelemében alakít ki kritikai távolságot a politikai valóságtól, csupán nem törekszik közvetlen gyakorlati hatásra, ugyanakkor egyáltalán nem mond le a politikai valóság formálásáról, befolyásolásáról.

5. A politikai filozófia soha nem akarja rákényszeríteni felismeréseit a valóságra, az ideológia létét viszont éppen a közvetlen és azonnali alkalmazás, beavatkozás igazolja. A politikai filozófia mindig realista, az ideológia viszont modern – aktívista – értelemben utópikus. Az ideológia rendre olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek közvetlen cselekvési programmá alakíthatók, a politikai filozófiát ez egyáltalán nem inspirálja.⁶

Ezek a különbségek egyben arra is fényt vetnek, hogy a politikai filozófia csak abban az esetben oldható fel az ideológiában, ha magának a filozófiának a létjogosultságát vonja valaki kétségbe. Nem véletlen, hogy éppen Richard Rorty helyezte a demokráciát a filozófia elé, mintha a politika megelőzné a filozófiát, amely inkább akadályozza, semmint segíti a politikát. Ez akkor igaz, ha a politikai filozófiát a politikáról való filozofálással azonosítjuk, s nem bevezetésként a filozófiába, ahogy a klasszikus filozófusok tették. A posztmodern filozófia a filozófia felszámolására irányuló irányzat: tagadja, hogy vannak objektív igazságok. Ha ez így van, akkor a politikai realitás azonos az egyéni igazságok összességével: ilyen módon azonban egyetlen közösség sem képes hosszú távon fenntartani önmagát. A posztmodern politikai gondolkodás a nyugati kultúra válságjelensége, egy fenomén, amely tagadja, hogy létezik bármilyen noumenon, ezért nem is lehet gyógyszer a válságra, mert nincs identitásképző ereje.

(Miben is áll a Nyugat válsága? Politikai bölcsélet és politikai tudás) A válság – a krízis (ógörög: 'megkülönböztetés, választás, eldöntés') – a célok meghatározásának bizonytalanságával függ össze. Akkor van válság, ha nem tudjuk eldönteni, hogy milyen célokat kövessünk, milyen utat válasszunk. Lehet persze azt mondani, hogy az emberi állapot eleve és állandóan ilyen helyzetben tartja az embert: mindig dönteni kell, ebben áll az ember akaratszabadsága, s mivel soha nem lehetünk biztosak döntésünk helyességében, ezért minden döntési helyzet válságos. Az európai kultúra válsága azonban nem ezt jelenti, ez csak akkor derül ki, amikor összevetjük más kultúrákkal. Egyetlen más kultúra sem törekszik elszakadni saját gyökereitől, mint az európai. Míg más kultúrák folyamatosan erőt merítenek tradíciójukból, az európai kultúra a haladás nevében folyamatosan igyekszik megszabadulni ezektől a premodern gyökerektől, csupán történeti érdekességet tulajdonít nekik (görög-római-zsidó-keresztény gyökerek), s olyan mértékben törekszik a hitet és a tudást

⁶ Lásd David MORRICE: *Philosophy, Science and Ideology in Political Thought*, MacMillan Press, 1996, 218–233.

szétválasztani, hogy ennek nem lehet más célja, mint a nyugati ember kultúráját az emberiség végső céljaként megfogalmazni, amely nem egyéb, mint az emberi racionalitás által tökéletesen uralt természet leigázása, minden transzcendencia kiiktatása, a végtelenségtől való elfordulás, az öröklét lehetőségének a teljes kizárása, a technológia vezérelte anyagi termelés elsődlegességének a hangsúlyozása: Marx lehet, hogy tévedett az eszközökben, de nem tévedett a célokban. A nyugati válság oka az emberi állapot természeti feltételeinek a tagadása, mintha Horatius tévedett volna: „Üzd vasvillával, de a természet bejön újra”. A természet nem más, mint a végtelenség elfogadása, beletörődés abba, hogy az ember nem válhat istenné vagy mindentudóvá. A szókratészi „tudom, hogy nem tudom” ennek a pontos kifejezése. Sári László az ázsiai kultúrák tanulmányozása közben jutott hasonló következtetésekre: „A harsány, iparkodó és telhetetlen európai földlakó nem lelhetette meg otthonát a végtelenség csendjében. Úgy érezte, szembeszegül vele az egész világ, minden szándékának ellenáll.”⁷ Sári azt is érzékeli, hogy a nyugati ember az ázsiai ember békességét és nyugalomát áhítja, de rossz utat választott: „A nyugati hős úgy képzei, hogy vele és korával véget ér az idő. Nincs hová fejlődni tovább. Itt, a társadalmi szervezettség legmagasabb fokán majd megállunk, s mostantól fogva csak eddigi történelmi munkálkodásunk tökéletes eredményeit élvezzük.”⁸ De befejezhető-e a lét? Lezárható-e a lét? Az európai ember azért van zsákutcában, mert végleges válaszokat keres – és állítólag talál – a végtelenre. A nyugati ember végső soron elgyávult, fél a végső kérdésekkel foglalkozni, inkább a napi, materiális igényeire koncentrálna kizárja a végtelent, kizárja a születés és halál megfejthetetlen kérdéseit – a modern nyugati ember állandóan menekül, céljai aránytalanok a végtelenséghez mérve. A nyugati ember – miközben a természet végső törvényeit igyekszik megfejteni – elvesztette közvetlen viszonyát a természethez és önmagához. S bár a természet törvényeit – a lét titkát – soha nem tudja megfejteni, úgy döntött, hogy ami a rendelkezésére áll, azt abszolutizálni fogja. Inkább föléli a nyugati ember kultúrája a Földet, mint hogy lenyugodjon és belenyugodjon az emberi állapot megváltoztathatatlan feltételeibe. S ahogy Sári László írja: „Félt a rá váró veszedelmektől, félt eltévedni az úton, félt a kudarctól, a megszégyenüléstől [...] S hogy ne is kelljen neki válaszolnia, soha többé nem tette föl magának a kérdéseket.”⁹ A válság nem más, mint az első kérdések föltétele előtti kapituláció, az önfeladás programja, a kisszerű célok előnyben részesítése, aránytévesztés.

De mi van akkor, ha a nyugati modern tudomány – elismerve a természetes korlátokat – csupán annyit szeretne mondani, hogy az ember képes ésszerűen, az-

⁷ SÁRI László: *A Himalája arca. Ázsiáról és a végtelenségről*, Kelet Kiadó, 2007, 179.

⁸ *Uo.*, 185.

⁹ *Uo.*, 191.

az belátása szerint berendezni a saját hatalmában élő világot? Lehet, hogy a politika tényleg nem szorul semmilyen metafizikára, sőt a legfőbb modern nyugati cél, a béke állandóvá tétele éppen attól függ, hogy képesek vagyunk-e univerzális célokat kitűzni. Vajon előfeltétele-e ennek, hogy a Nyugat hagyományos politikai intézményeit megszüntessük vagy relativizáljuk? Andrew Gamble szerint a nyugati politika megölte a politikát, mivel megszüntette a történelmet, a nemzetállamot, az autoritást és a közvilágot. Gamble nézőpontja azért érdemel figyelmet, mert a politikát az emberi állapot mint sors felől szemléli. Ha valamit a modern európai kultúra és tudomány szeretett volna kiiktatni, az éppen az esetlegességek sora: a sors és az ettől különböző végzet megszüntetése a modern törekvések elsődleges célja. Ha az európai klasszikus kultúra e két fogalom köré épül fel, akkor a modern európai kultúra ennek az ellenkezője. A sors a régiek számára csupán azt fejezte ki, hogy az emberi élet végső korlátja a halál, nem menekülhet senki, a halál színpadán szerepelünk mi, halandók. Hogy a sors „meg van írva”, ez arra utal, hogy vannak az emberi törvényeken felülálló törvények, amelyek erősebbek, mint az emberi akarat vagy vágy. A modern ember szerint azonban a sors megszüntethető: amit a régiek sorsnak érzékeltek, az valójában más emberek akarata, szándéka, érdeke.

A történelem felfedezése ugyanennek a felismerésnek a jegyében zajlott. Ha megfejtjük a történelem titkát, leleplezzük a sorsot, kézbe vehetjük sorsunk irányítását. A mítosz és a metafizika helyett „társadalmi törvényekről” kezdtek el beszélni, ami persze a természeti törvények objektivitását öltötte magára. Ami korábban sors volt, az a mai – főként posztmodern, diszkurzív – filozófiában „esetlegesség” (*contingency*) lett, vagyis a véletlen szerepe megmaradt, csak új fogalmakban fejeződik ki. Szókratész „megoldása” az volt, hogy az embernek meg kell vizsgálnia saját életét, vagyis fölül kell emelkednie önmagán, törekednie kell az erényes életre – különben nem is érdemes leélni az életet. A modern „megoldás” szerint, ha a társadalmi életet – beleértve a politikát is – minél inkább intézményes alapra tudjuk helyezni, a szervezettséget tökéletesítve az emberi élet nagyobb biztonságban lesz. Vagyis amit a régiek az ember tökéletesülésétől vártak, azt a modernnek kivették az emberek kezéből és az intézmények szervezett működésétől várták el. Az intézményes politika tökéletes formája a totális modern diktatúra, amely mind a gazdaságot, mind a társadalmat központilag akarja irányítani az indoktrinált emberek beleegyezésével. A liberális demokrácia ugyanezt akarja azzal a különbséggel, hogy az emberek beleegyezését látszólag önkéntes alapra helyezi, amikor azt ajánlja, hogy a biztonságért és a jólétért cserébe mondjon le az élet – nem a történelem – alapvető kérdéseiről. A modern politika célja a sors legyőzése, csak hogy ez nem sikerült sem a totális rendszerek révén, sem a liberális formáin keresztül: „A modernség szívében a politika és a sors közötti alapvető feszültség van: sem a politika nem tud a sors

fölébe kerekedni, sem a sors nem tudja legyőzni a politikát.”¹⁰ A modernség óhatatlanul a totális „megoldás” felé halad, mert „a totális és egydimenziós jövő, melyet előrevetít, nem szorul koncentrációs táborokra és szögesdrótokra, csupán egy teljesen individualizálódott világ bűnös kétségbeesésére, melyben annak lehetősége, hogy bármilyen közösségi vagy önmeghatározáson alapuló cselekvésben részt vegyünk, elenyészett.”¹¹ Miközben a sorsot és a végezetet – miszerint eleve elrendelt a sorsunk – megszüntetjük, egy új sorsot, sőt végzetet alakítunk ki: az ember közösségi mivoltát fölszámoló politikai intézményrendszert építünk ki, vagyis az emberi természet legyőzése az ember közösségi mivoltát változtatja meg, korlátozza, elfojtja, lényegtelennek, nélkülözhetőnek tekinti. A kézbe vett sors a jó életet mint elszigetelt, politikailag semleges életet képzei el. Így a politikai meghatározása nem határvonalat akar húzni a köz- és a magánvilág közé, hanem a politikai fogalmából ki akar zárni minden olyan elemet, amelyről nem az ember határoz. Ez praktikusán központosítást jelent. A gazdasági válság ellenszere a központi gazdaságirányítás, a társadalmi válságé a központi elosztás. Másrészt viszont radikális dekoncentráció zajlik, mert a politika megszüntetése a modern hitvallás része: a politika maga válik a biztonság ellenségévé, ezért a közösségi feladatok ellátását magánkézbe akarják adni. Így lesznek magánbörtönök, magánegyetemek, hadsereg nélküli államok, magánúthálózatok, magánvasutak, csupa olyan funkció, melyet korábban az államok közösségi funkcióként láttak el. A válságnak azonban nem az a jele, hogy egyre több dolgot a magánvilág körébe utalnak, hanem az, hogy a közös világ kiüresedik, irracionálissá válik, nem tudjuk megindokolni, mi miért érték. Továbbá a közösségi ügyek egy virtuális világba tolódnak át, ahol a politika csupán imázs, elvonatkoztatás, kézzelfoghatatlan. A tömegtársadalom virtuális tömegpolitikát alakított ki, amelyet az ural, aki a virtuális világot kreálja. A modern politika – a racionalitás nem instrumentális felfogása értelmében – irracionálissá vált, a hatalom – miközben soha nem látott potenciálra tett szert – láthatatlanná vált.

A modern rendszer alapelve az egalitarianizmus, azaz mindenki nemcsak egyforma jogokkal bír, de a véleménye is egyenlő mások véleményével. Egyik érték sem magasabb, mint egy másik érték. Ez viszont azt jelenti, hogy a modern világ alapja a relativizmus. Ha ugyanis minden vélemény egyformán értékes, akkor valójában mindenkinek igaza van. De mire hivatkozhatnak az emberek, amikor valamilyen értékre hivatkoznak? A modernség kezdetén az értékek forrása a természetjog volt, melyet az ész fedezett fel, olvasott ki a minket körülvevő és az emberben benne rejlő természetből. Ez volt az értékek objektivitásának az alapja. Ma a liberális

¹⁰ Andrew GAMBLE: *Politics and Fate*, Polity Press, 2000, 17.

¹¹ *Uo.*, 15.

felfogás szerint ilyen végső, objektív alap nincsen. Sőt a posztmodern politikai filozófia határozottan támad minden hagyományos, esszencialista filozófiát. Richard Rorty életműve például arra épül fel, hogy miként jutott el a platonista igazságfelfogástól annak teljes tagadásáig. A Derrida által inspirált amerikai filozófus, Rorty szerint az igazságnak csak használati értéke van, ezért a klasszikus filozófia igazság-központúságát el kell vetni, hiszen nincs olyan valóság, melyet igazságítéleteink mércéjéül használhatnánk. Minden igazságállítás nyelvi jellegű, vagyis nyelvileg konstruált. Igazság az, amit annak fogadunk el az emberi kommunikáció során. Ezért az ellenségeskedéssel szemben a kommunikációt ajánlja, a filozófia helyett a demokráciát. A demokrácia a virtuális politika legmegfelelőbb formája. Az igazság fogalmát a konszenzusnak és az iróniának kell átvennie – nyilván olyan emberek között, mint amilyen Rorty. A Rorty-féle felfogás nemcsak a természetjoggal nem tud mit kezdeni, de a hagyományos, modern baloldal történelemfelfogásával sem. A diszkurzív politika ugyanis nem fogad el semmilyen igazságmérce, semmilyen abszolútumot, így a posztmodern politikában egyedül a diszkurzus számít – ezt Heidegger valószínűleg a *fecsegés* kategóriájába sorolta volna.

A posztmodern felfogás azonban nem válságként éli meg mindezt, hanem a szabadság kiteljesedéseként. Sikerül végre megszabadulni minden metafizikai elemtől, minden olyan korláttól, amelyet a korábbi gondolkodók állítottak. Így teljesedik be az egzisztencialista értelmezés, mely szerint az egzisztencia megelőzi az esszenciát – nincs Isten, ahogy semmi más sincs, az ember magára van hagyatva, bele van dobva a világba. Ebből a szorongásból csak még több szabadsággal kerülhet ki az ember.

Részben erről szól az utóbbi évek egyik vitája, amely a *birodalomról* szól.¹² Michael Hardt és Antonio Negri *Empire* című könyve¹³ globális méretekben vizsgál hagyományos fogalmakat, mint például szuverenitás, állam, modernség, igazság. Kiindulópontjuk, hogy kialakulóban van „egy világrend”, amely fölszámolja a korábbi politika alapelemeit, amely a nyugati embernek a „mérhetetlentől” való irtózásából alakult ki. A nyugati tradíció azonban a transzcendencia fölszámolásának története, a mai helyzetben meg kell tenni az utolsó lépést, ki kell mondani, nincs transzcendens mércéje az államnak. Istenre is csak azért volt szükség, hogy a hatalom klasszikus transzcendens igazolását alátámasszák. Valójában nincs semmiféle mérce – a birodalom – ahogy a szerzők használják a fogalmat – „kívül van a mérce”. „Ha nincs mérce [...], nincs kozmosz, ha nincs kozmosz, nincs állam sem.” A nyugati fejlődés logikus következménye, hogy teljessé kell tenni a nyugati meta-

¹² Pl. *Debating Empire*, szerk. Bopal Balakrishnan, Verso, 2003.

¹³ Michael HARDT – Antonio NEGRI: *Empire*, Harvard UP, 2000.

fizikai hagyomány felszámolását. A Hardt–Negri „nincs mérce” és a Rorty-típusú antiesszencialista és „alapnélküliség” filozófiája ugyanabba az irányba mutat: a nyugati politikai fejlődés, melynek a hegeli szabadságkiteljesedés a motorja, egy olyan birodalomban érhet véget, amely megszabadul a nyugati metafizika nemcsak látható, de latens elemeitől, vagyis a szabadságot azonosítják „a határok nélküliséggel”, a korlátatlannal. Hardt és Negri világosan megfogalmazza, hogy a birodalom koncepciója „nem metafora” és a „Birodalom törvénye nem ismeri a korlátokat”.¹⁴ Rorty szerint a konverzáción kívül nincs semmi, az emberek beszélgetés révén képesek döntéseket hozni, kompromisszumot kötni. Ami közös a két felfogásban, hogy 1. mindkettő metafizikaellenes; 2. az elvont fogalmakat csupán neveknek tekintik (nominalizmus), azaz az emberi nyelv minden esetben félrevezet, amikor szubsztantív létező megnevezésére akarjuk használni: szuverenitás, állam, igazságosság. Ennek a döntésnek több súlyos következménye van: 1. a nyugati kultúrát történetietleníteni akarják, a hagyományok értelmetlenné és haszontalanná válnak; 2. a „mértéktelenség” emberi állapotát kizárólag az önmagát értelmező egyének jellemzik; 3. elvet minden objektív mércét: Istent, természetjogot és végső soron az intézményeket is – a modern liberális gondolkodás anarchista radikalizmusa üt át ezeken a koncepciókon. Másként megfogalmazva az igazság radikális relativizálása, melynek kezdetére Pascal figyelt fel elsők között, folytatódik. Ebből viszont arra kell következtetni, hogy a politika természetének megváltoztatása a cél: a politika valójában nem a hatalomról szól, hiszen annak gyakorlásában a diszkurzív politika értelmében mindenki részt vesz, vagyis mindannyian a hatalom gyakorlói vagyunk – de ha mindenki gyakorol valamit, azt többé senki nem sajátíthatja ki, illetve a hatalom gyakorlója nem fordulhat önmaga ellen, a hatalom hagyományos felfogása így értelmetlenné válik, a politika kiüresedik.

De valóban nincs természetes korlátja a nyugati ember modern törekvéseinek? A történelem tényleg véget érhet? Vajon a nyugati tendencia, mellyel saját kulturális értékeit relativizálja, annyira ártalmatlan és előrevivő, mint ahogy azt a modernség kritikátlan hívei sugallják? Leo Strauss politikai filozófiája és a nemzetközi iskolává szélesedett straussiánus gondolkodók a 21. század elején még határozottabban fordulnak tanítójuk kiinduló téziséhez és alapgondolatához: a Nyugat válságának gyökere a relativizmus és az alapkérdés elfelejtése: Strauss szerint az ember alapkérdése a teológiai-politikai probléma. Az utóbbi években több könyv is megjelent, amely erre hívta fel a figyelmet.¹⁵ Elsősorban Tanguay, Pangle és

¹⁴ Uo., xiv.

¹⁵ Lásd pl. Daniel TANGUAY: *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Grasset, 2003; PANGLE: *I. m.*; Catharine ZUCKERT – Michael ZUCKERT: *The Truth About Leo Strauss*, The University of Chicago Press, 2006.

Heinrich Meier¹⁶ igyekszik Strauss politikai bölcseletét visszavezetni az alapkérdésre: az emberi lét végső kérdéseire – Milyen a jó élet?, Milyen a helyes vagy igazságos élet?, Mi az emberi élet kielégítő célja? – adott modern válaszok elégtelenek, pontosabban a végső kérdésektől való modern elfordulás olyan méreteket öltött, hogy lassan elveszítjük a képességünket is, hogy ezekkel a kérdésekkel foglalkozunk. A politikai bölcselet, amely magában foglalja a politikai tudás különböző formáit, magasabb rendű, mint a modern tudomány politikai tudásra vonatkozó mércéi. A straussianusok szerint a mai intellektuális tekintélyek hatása alatt „többé nem hiszünk magabiztosan azon alapelvek, célok és életformánk racionálisan demonstrálható, egyetemes és állandó igazságában, amelyben osztozunk és amelyet védelmezünk”.¹⁷ Egyre inkább megadjuk magunkat annak a vélekedésnek, hogy „minden értékelés és minden értékelés alapja jövátelhetetlenül az értékelést végző egyedi emberi lények mélyen ellentétes, racionálisan összeegyeztethetetlen különböző történeti »kultúrák« és »világnézetek« vagy »hiedelmek« »perspektíváiban« gyökereznek, illetve ezek által korlátozottak”.¹⁸ Csakhogy a mi kultúránk kezdettől fogva egyetemes és racionális fogalmakban határozta meg önmagát – vagyis a filozófia (klasszikus tudomány) nem luxus, hanem a kultúránk alapja. A jelenlegi nyugati kultúra válsága abból fakad, hogy a modern ember elbizonytalanodott saját racionális fogalmaiban, azaz nem tudja megmondani, miért úgy él, ahogy él, miért ítéli meg más kultúrákat és életformákat úgy, ahogy megítéli. Leegyszerűsítve azt is mondhatjuk, hogy a politikai bölcselet racionális fogalmait használhatatlannak nyilvánította a modern ember. S valóban, úgy tűnik fel, hogy a posztmodern diszkurzív és technokrata intézményes politikai tudásformái ezt nyíltan ki is jelentik: foglalmainknak nincsen racionálisan igazolható magja, csupán megállapodás kérdése, mit tekintünk igazságosnak vagy jogosnak. Ez a fajta gondolkodás azonban megfélemedezik arról, hogy a mégoly fejlett, technikailag sokra képes és jólétben élő emberek is ugyanúgy szembesülnek a gonosszal, mint a kevésbé fejlett társadalmakban élők. A bőség nem változtatja meg az emberi természetből fakadó alapvető erkölcsi rosszat: a kommunizmus célul tűzte ki, hogy a társadalom radikális megváltoztatása révén a rossz is kiűzhető lesz az emberi természetből. Viszont néhány évtizednyi kísérletezés után bebizonyosodott, hogy az önzetlenség társadalma helyett az irigység társadalmát hozták létre a kommunisták.

A modern válság gyökere – a straussianusok szerint – „a liberális relativizmusban” fedezhető fel, a liberális tolerancia eszméjében és abban a felfogásban, hogy

¹⁶ Pl. Heinrich MEIER: *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, J. B. Metzler Verlag, 1996.

¹⁷ PANGLE: *I. m.*, 7.

¹⁸ *Uo.*, 7–8.

mindenkinek természetűtől fogva joga van eldönteni, mi a boldogság a számára. Minden ember nemcsak jogilag és morálisan egyenlő, de ítéleteiben is az. Nincs semmi eleve egyetemesen értékes, vagyis minden értékrend és civilizáció egyformán értékes. Mindezt ráadásul az ész diktátumának fogták fel, mondván, a legnagyobb tolerancia a legésszerűbb. Továbbá, a korai természetjogi liberális érvelést – éppen az egyedi és az egyetemes közti feszültség feloldhatatlansága következtében – felváltotta a történeti érvelés, amely a történelemnek objektív mércévé emelésével végképp lehetetlenné tette a racionális objektív mércék, értékek fenntartását. A történelemnek ugyanis nincs az akarattól független létezése, a történelem mint olyan nem tart sehova, nincs önmagában vett jelentése (itt meg kell említeni, hogy – többek között – Karl Popper, Eric Voegelin, Friederich A. Hayek ugyanezen a véleményen volt), így a történelem nem lehet objektív mércéje az értékeknek. A történelem efféle felfogása csupán továbbnövelte a modern relativizmust, még nehezebbé tette a „mi a jó?” kérdés kutatását. Strauss szerint a legfőbb kérdés megválaszolásakor újra komolyan kell venni a „teológiai-politikai problémát”, mert ez sokkal fontosabb, mint például az antikok és modernek 17. században kezdődött vitája. *A teológiai-politikai probléma lényege az, hogy vajon az emberi értelem képes-e a jó tudását kizárólag a saját értelmére támaszkodva megszerezni, vagy ez lehetetlen, s csak közösen, az isteni kinyilatkoztatásra támaszkodva törekedhet erre az ember.*¹⁹ Ha csak teológiai problémát látnánk a jó tudásának megszerzésében, akkor ugyanolyan egyoldalúan járnánk el, mintha kizárólag politikai problémaként fognánk fel az emberi élet alapkérdését. Strauss az európai kultúrát Athén és Jeruzsálem, a racionalitás és a hit vitájaként értelmezte: voltak korszakok, amikor a hit került fölénybe, máskor a racionalitás. Csakhogy a kérdés nem az, melyiknek sikerül végleg legyőznie a másikat, hanem a két szempont konfliktusa és vitája az európai kultúra fennmaradásának a forrása.

A kettő közti különbséget jól jellemzi a kétféle tudás közti különbség. Strauss a szókratészi kereső szkepticizmust (*zetetic*, azaz a bármi áron való igazságkeresésnek elkötelezett személy szkeptikus kereséséről van szó; *zétéin* = 'keresni, vizsgálódni') állítja szembe a modern liberális relativizmussal. A szókratészi „tudjuk, hogy nem tudjuk” alapállása nem a tudásról való lemondás, hanem az egészre vonatkozó tudásunk törekénységére, illékony mivoltára utal. A modern tudásfogalom azonban bizonyosságra törekszik, s abból indul ki, hogy minden igazság „relatív”. Relatív abban az értelemben, hogy minden értéket szubjektívnek tekint, mindenki maga dönti el, mi értékes, mi nem. Másrészt relatív úgy is, hogy az értékek történetiek, folyton változnak mind időben, mind kultúránként. Amikor az igazságot relatívnak nevezik a liberálisok, valójában azt állítják, hogy az igazság nemcsak megismerhetetlen, de nem

¹⁹ Vö. *Uo.*, 27.

is érdemes keresni, hiábavaló fáradozás. Igazság akkor volna, ha a dolgoknak volna valamilyen állandó, örök, megváltoztathatatlan lényege, ilyen azonban – szerintük – nincs. Ami nincs, azt nem lehet keresni, aki pedig mégis keresi, azt felvilágosulatlan, elmaradott, fundamentalista lénynek tekintik. De vajon mi a válasz arra, hogy a világirodalom és a filozófia legnagyobb gondolkodói nem voltak liberálisok? Homérosz, Dante, Shakespeare, Hegel, Heidegger nem voltak liberálisok.

A relativizmus kifinomult formájának tartotta Strauss a német filozófia idealista vonulatát is, amely Nietzscheben érte el a tetőpontját és Heidegger radikalizálta azt. Nem igaz, hogy nincsenek mércéink, melyek segítségével rangsort tudunk felállítani az értékek és kultúrák között: ilyen mérce, hogy mekkora eltökéltséggel vagy komolysággal képes valaki az alapértékeit védeni és fejleszteni, mennyire elmélyültek vagy sekélyesek, őszinték vagy képmutatóak ezek az értékek, áll-e mögöttük közösségi felelősségvállalás, tisztelik-e a múltat, és mennyire képesek „forradalmi kreativitással” a jövő felé fordulni.²⁰ Ezek a mércék azt fejezik ki, hogy lehetséges objektív mércék fenntartása, kérdés, hogy mire vezetjük ezeket vissza. Visszavezethetők-e a természetre? Hiszen az ember világa, amelyben él, maga teremttette világ. Legfeljebb a tudomány vagy filozófia előtti világ tekinthető szigorú értelemben vett természetnek. Csakhogy a modern tudományt nem érdekli sem ez a tudomány előtti – természetes – világ, de még a modern tudomány előtti tudomány sem – ez az a pont, ahol érdemes a mondanivalónk szempontjából megállni. Daniel Tanguay Leo Straussról szóló könyvében a teológiai-politikai problémát a straussi természetjog (pontosabban a „természetes igazságosság” vicói) fogalmából vezette le. Igazság és természetjog szoros összefüggésben van, mert az igazságnak külső, objektív garanciára van szüksége. Az isteni törvény vagy jog ennél még messzebb megy, és a természetjog elé helyez egy még magasabb akaratot, Isten akaratát. Az igazság – mivel nem mutatkozik meg közvetlenül – hierarchikus, csak a gondolkodó számára közelíthető meg, ebből pedig kevesen vannak – innen a modern liberális egalitarianizmus és a filozófia mélységes feszültsége.

Két eltérő felfogást ismerhettünk meg: a posztmodern tudás-felfogást, amely elveti a metafizikai alapokat, megvetéssel szól „az” igazságról és minden szubsztantív értékről, elfogadja az értékek egyenlőségét és szubjektivitását, a jó meghatározását pedig az emberek közötti kommunikációra bízta; a második, straussi felfogást, mely szerint az objektív mércék kiiktatása a jó meghatározásából egyenlő az európai racionalis kultúra obskurantizmusba való süllyedésével, az értékek szubjektivizálása és egalitarianizmusa relativizál minden értéket, s mindez a Nyugat válságát fejezi ki, mert megfeledkezik az emberi természetre alapozott teológiai-politikai problémá-

²⁰ Vö. *Uo.*, 33.

ról, melynek központi kérdése, hogy a jó meghatározásakor képesek vagyunk-e a tudást individuumként megszerezni, vagy isteni kinyilatkoztatásra is szükségünk van. A két felfogás között nem az a különbség, hogy az utóbbi nyíltan beszél a Nyugat válságáról, míg a másik nem. Hiszen az előbbi is fölfogható válságjelenségnek: a posztmodern filozófia éppen abból született, hogy a modernség kiüresedett, az eszmék ki-fulladtak, „vége van az ideológiáknak”, vége van a történelemnek. A jelenlegi állapot arra vezethető vissza, hogy továbbra is foglyai vagyunk az európai tradícióknak: az idealizmusnak az egyik oldalon és az egyoldalú empirizmusnak a másikon, vagyis még mindig a lét és tudat, szellem és anyag meghaladásának igénye motiválja a filozófia eme irányát. Ez azonban impliciten a válság elismerése: nincs külső bizonyossága az embernek, csupán a kétségbeesésünk lett nagyobb. Létünk talány, ahogy a világ is az. A posztmodern diszkurzivitás csupán szószaporítással igyekszik elfedni a szorongást. Úgy tesz, mintha objektív mércék nélkül fenntartható volna bármilyen kultúra. Mivel a vallást a felvilágosodás ismeretelméleti kérdéssé alakította át, a hit emberi jelensége – a tudás szempontjából – gazdátlanná vált. A racionalisták azt hiszik, hogy az ész elegendő, az intézmények megoldanak mindent. De ez a fajta egyoldalúság elveti az igazság legfőbb jellegzetességét: csak kereső kételkedésből születhet válasz a jó élet mibenlétének kérdésére. Csak a kereső kételkedő tud nevelni – mindenki más vagy dogmatikus lesz, vagy nincs mit tanítania.

(*A politikai filozófia mint pluralizmus*) Szemben a hatalom természetével, amely állandóan központosításra és koncentrációra hajlik, a filozófia mint a kereső kételkedés nem lehet más, mint plurális, többirányú és nyitott. Ezért soha sem beszélhetünk „a” politikai filozófiáról, miközben valamennyi „az” igazság keresésének szenteli magát. Ez vonatkozik az antiesszencialista, metafizikaellenes és „alap nélküli” diszkurzív filozófiákra is, hiszen nem azért állítanak valamit, hogy bebizonyítsák, amit állítanak, az nem igaz. A politikai filozófiának ma is több felfogása létezik, legalább három fajtáját különböztethetjük meg:

1. A politikai filozófia mint klasszikus bölcsélet, a klasszikus köztársaság eszme kifejezője. A modernség bírálója és a modern válság okainak vizsgálója. Ide sorolhatók a neoarisztotelianizmus különböző formái és gondolkodói (például Leo Strauss, Hannah Arendt), a neoplatonizmus képviselői, a természetjogi gondolkodók, a konzervativizmus több változata (például a neokonzervatívok), vagy egyszerűen a kulturális pesszimisták.²¹

2. A politikai filozófia eszmetörténeti és intézményes megközelítése. A politikai intézmények igazolását elsődlegesnek tartó irányzat, melynek tipikus példája a

²¹ Lásd pl. GAMBLE: *I. m.*

Seymour Martin Lipset szerkesztésében megjelent *Political Philosophy. Theories, Thinkers, and Concepts* című munka.²² Lipset a következőképpen határozza meg a politikai filozófiát: „Intellektuális értelemben a politikai filozófia jórészt a kormányzati rendszerek létrehozására született eszmékkel összefonódott történelem kritikus elemzése.”²³ Vagyis a politikai intézmények történeti gyökereinek feltárása a politikai filozófia feladata. Ez közelebb áll a politikai filozófiának a politikaelmélettel való azonosításához, vagyis egy politikai intézmény akkor érthető meg és igazolható, ha azt a történelmi fejlődés részeként értelmezzük.

Ezen megközelítésen belül, némi hangsúlyeltolódással, a politikai filozófiát gyakran mint az eszmetörténet sajátos ágát fogják fel, amely a történelemhez közelíti a politikai filozófiát, és gyakran összemosza az ideológiák történetével vagy feloldja a politikai gondolkodás egészében.²⁴ Ez a megközelítés széles empirikus anyagon mutatja be, hogy a politikai filozófia elgondolásai miként gyökereznek a kor problémáit megoldani akaró gondolkodásban. Így például a *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought* szerkesztői arra a gondolatra fűzték fel kötetüket, hogy a 20. század a jóléti állam eszméjének felemelkedésével kezdődött és annak hanyatlásával ért véget.

3. Külön kezelést igényel a politika diszkurzív felfogása, amely a posztmodern – s nem az emberi – állapot felől értelmezi a politikát (például Foucault, Derrida, Rorty, Paul de Man). E gondolkodói kör számára nem kérdéses, hogy a modernség válságba jutott, de nem a modernség radikális felülvizsgálatára vállalkoznak, hanem annak radikális meghaladására, a modernség radikális kiterjesztésére. Ide sorolom a Francis Fukuyama által elindított történelem vége-vitát, amely a mai napig tart, sőt irányzattá szélesedett.

De bármennyi irányzatot és gondolkodót különböztessünk is meg, alapszabálynak tekinthető, hogy minden gondolkodót önmagában kell vizsgálni, hogy ne kövessük el a historicista progresszív gondolkodás hibáját: minden gondolkodót önmagához kell mérni, illetve – mint második szabály – a korábban élt gondolkodókhoz, de semmiképpen nem egy jövőbeni politikai úthoz vezető folyamat részeként. Ez utóbbi nem filozófia, hanem valami más: ideológia, politizálás, esetleg érzelmi állapot kifejezése. Azt is hangsúlyozni kell, hogy a fenti három, nagyon nyers megkülönböztetés nem abszolutizálható, az átfedések miatt inkább a hangsúlyeltolódások jellemzőek, semmint a lényegi különbségek.

A modern válságnak vannak sokkal kézzelfoghatóbb, a napi életet nehezítő egyéb jelei is. Ezek közül az emberiség életfeltételeit biztosító körülmények érez-

²² *Political Philosophy. Theories, Thinkers, and Concepts*, szerk. Seymour Martin Lipset, CQPress, 2001.

²³ Uo., xv.

²⁴ Vö. *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought*, Cambridge UP, 2003.

hető romlása (vízkészletek fogyása, éghajlati változások) ráirányította a figyelmet arra a lehetőségre, hogy az emberiség abban a mértékben éli fel életfeltételeit, amilyen mértékben akarja legyőzni a természetet. Az önkorlátozás az emberi természet miatt nem járható út: az önkorlátozás az emberek közötti verseny és bizalmatlanság miatt csak időleges lehet és sohasem teljes. Továbbá a modern tömegtársadalom a 20. századi totális politikai rezsimek bukása után is megmaradt. Márpedig a kettő közti összefüggés nem hanyagolható el. Az arendti felismerés,²⁵ hogy a modern tömegtársadalom tömeges gondolatatlanságot termel, nem veszítette érvényét. A ma politikája virtuális térben zajlik (médiában, személytelen vagy alany nélküli hatalmi struktúrákban, mint például elektronikus, szimulált terekben, blogokban; jogilag szabályozott, semlegesnek nyilvánított csatornákon, mint például szerződések, charták, nemzetközi egyezmények intézményes érvényesítésében), ami lehetővé teszi a politikusok számára, hogy a választási kampányt leszámítva ne a politikával foglalkozzanak, azaz lehetővé vált a *politika privatizálása*. A politika privatizálása, azaz a magánszférába utalása nem ördögi terv része, hanem a modernség válságának újabb jele. Ha ugyanis a klasszikus államot a globalizáció folyamata felszámolja – és ennek lényege, hogy a világ egyetlen gazdasági térré válik, amelyet alapvetően magánérdekek uralnak –, akkor a politikáról mint a közről egyre nagyobb darabok szakadnak le, végül kérdésessé válik, hogy mekkora tere marad a köznek. De további jelenségek is a politika privatizációját erősítik: a hatalom koncentrációjának az igénye nem tűnik el a modern demokráciában sem, csupán alacsonyabb szintekre szorul. Amikor a politika perszonalizációjáról beszélnek, akkor valójában az történik, hogy a hatalomcentralizálódás új formáját fedezik fel. Lehet, hogy a klasszikus egyeduralmat akadályozza az alkotmányos berendezkedés, de adott helyzetekben, azaz időben korlátozottan, mikro önkényuralmi hatalmak alakulnak ki. Ahogy a legtotálisabb hatalom sem lehet teljes, úgy a legdemokratikusabb berendezkedés sem tudja megakadályozni az ideiglenes, helyi és alacsonyabb szintű zsarnokságok kialakulását, melyek bármikor – a feltételek összejátszása esetén – nagy méretű zsarnoksággá alakulnak. A globalizált világ megnöveli a helyi zsarnokságok kialakulásának a lehetőségét.

²⁵ Lásd pl. LÁNCZI András: *Filozófia és politika között* = *Korrajz* 2007, XX. Század Intézet, 2007, 136–142.