

G. FODOR GÁBOR

## Mi a politikai filozófia?

*Egy lehetséges olvasat*

### A HÓHÉR ÉS AZ ÁLDOZAT

„Mesélik: egyszer, egy kínai hóhérversenyen a döntőben másodikként fellépő hóhérra, úgy tetszett, megoldhatatlan föladatot ró, akin most fölül kellett volna kerekednie: vetélytársának utolérhetetlenül pontosra sikeredett főveszejtése. Izgatott feszkelődés támadt. Az éles penge hibátlanul sújtott. Ám az áldozat feje nem hullt a porba, s a fővesztésre ítélt, akinek látszólag helyén maradt a feje, maga is csodálkozva és kérdőleg nézett a hóhérra. Válaszképpen amaz így szólt: – Biccentsen csak!”<sup>1</sup>

Vajon mi jár ebben a fejben, mielőtt biccentene, hisz ez igen-csak ahhoz hasonlít, amit ma a politikai filozófia önmagáról gondol. A feladat, amelyre vállalkozom, annak a kérdésnek a megválaszoláskísérletében áll, amit röviden úgy összegezhetnénk: „mi a politikai filozófia?”

Akkor értünk meg valamit, ha kérdésre adott válaszként értjük meg, másként fogalmazva: nem értjük, ha nem ismerjük és nem értjük azt a kérdést, amelyre válaszként érkezett vagy érkezik valamely felelet. Hans Blumenberg<sup>2</sup> rávilágított a kérdés-válasz sémában rejtőzködő perspektivikusabb lehetőségekre is: előfordulhat, hogy egy megoldás mögül történetileg elhalt az a kérdés, amelyre választ adott. A megoldás szükségképpen az, hogy kérdéshelyettesek után kell nézni, hogy válaszként újból értelmet nyerhessen.

E megfontolások fényében úgy gondolom, már rögtön a felvázolni kívánt gondolatmenet elején módosítani kell eredeti kérdésfeltevésemen: a modernség viszonyai közepette – a modernség érvényteleníti a struktúrára felteendő kérdéseket, a „ho-

gyan?”), a funkcionálás érdeklő – szerencsésebb, ha vizsgálódásom tárgyául a „miben áll a politikai filozófia kompetenciája?” kérdés körüljárását választom. E kérdésmódosítás annál is inkább célszerű, mivel a tudomány ítélőereje előtt kell megnyilatkoznom. S könnyen megeshet, hogy a végeredmény nem lesz más, mint a feszült várakozás átváltoztatása semmivé – tudvalevőleg ez Kant definíciója a nevetésről.

Szükségesnek tartok néhány megszorítást tenni. Spinozát követve szeretném hangsúlyozni, hogy elsősorban a természetes világossággal rendelkezőknek ajánlom figyelmébe e kísérletet, és másoknak nem próbálom ajánlani, „mert nincs okom remélni, hogy bármilyen tekintetben elnyerné tetszésüket”<sup>3</sup>, Másrészt – Maimonidészt követve – arra intenék mindenkit, hogy „e munkában a szavak nem véletlenül, hanem nagy megfontolással és elővigyázattal használatnak [...] azért ne fuss rajta át előre képzett véleménnyel, mert ezzel nekem csak ártanál, magadnak pedig nem használnál, hanem tanulmányozd belőle, amit tanulmányozni kell [...]”<sup>4</sup>. Előjáróban azt is le kívánom szögezni, hogy az ismeretelméleti és etikai dilemmák egymást támogatva, egymással partnerségben fogják a kifejtés menetét előmozdítani, mivel etikai és ismeretelméleti dilemmák nélkül nincsen politikai filozófia.

## A (POLITIKAI) FILOZÓFIA INKOMPETENCIÁJA

A (politikai) filozófiával szemben három oldalról fogalmazódik meg a kompetencia követelménye. Ezeket a kihívásokat és e kihívásokra a (politikai) filozófia oldaláról adott válaszokat első megközelítésben röviden elintézhethetjük.

A szoteriológiai kihívás (a Biblia kihívása) azt követeli a filozófiától, hogy üdvöztse az embert. A filozófia erre alkalmatlan, legfeljebb „tévelygők útmutatója” lehet, de a sokaság üdvét meghozni képtelen. A filozófus az üdvteremtésben inkompetens és egyébként is eretnek.

A politikai kihívás (a város kihívása) azt követeli a filozófiától, teremtsen igazságos rendet az emberek között. A filozófia erre alkalmatlan, a modern liberális angolszász politikafilozófusokat megkísértheti ugyan a gondolat, hogy a várost normáik ítélőszéke elé idézzék és racionális nomoszaikat ráerőltessék a város életére, de nyilvánvaló, hogy a valóságos politikai gyakorlat a megvalósíthatóság és az intézmények iránt tanúsított érzék tekintetében sikeresebbnek bizonyul a filozófiánál. A filozófus az igazságos és boldog valóságrend megteremtésében inkompetens és egyébként is veszélyes felforgató.

A tudomány kihívása (az objektivitás és értéksemlegesség kihívása) azt követeli a filozófiától, hogy szolgáljon objektív és ellenőrizhető tudással. A filozófia erre alkalmatlan és ezért nem

is lehet tudomány – a szó modern értelmében. A filozófus az egzakttudományok kihívását tekintve inkompetens és egyébként is kontár.

Az előző rövid lista a filozófia inkompetenciájáról ad tanúbizonyságot, ezért jogos és egyáltalán nem ésszerűtlen a kérdés: kompetens-e egyáltalán valamiben is a (politikai) filozófia?

## A „RÉSZVÉTELHERMENEUTIKA” MŰVÉSZE

Az autentikus filozófiai gondolkodás központi problémája: „miért van inkább valami, mint semmi?” A filozófia feltételezi, hogy létezik egy eleve elrendezett univerzum, amelynek része az ember élete, és az ember élete révén kapcsolódik be ebbe az univerzumba, s halálával lép ki belőle.

Eric Voegelin az *Order and History*-ban azt írja, hogy Isten és az ember, a világ és a társadalom a lét eredeti közösségét képezik. Ez a négyes struktúrájú közösség az emberi tapasztalat forrása, amennyiben az ember létének titkában részesül, másrészt viszont mégsem teljesen az, mert a külvilág „tárgyisága” az ember számára nem adott, hanem csak a „részvétel perspektívájában” válik megismerhetővé. Ez a „részvételperspektíva” azonban nem elszigetelt szemléletfeltételez, aki középpontja lenne a léthorizontnak, hanem szükségszerűen az emberek pluralitását követeli meg: az ember színész, aki a lét áramában játssza saját szerepét, anélkül azonban, hogy tudná, miben is áll ez a szerep. A létben való részvétel ugyanakkor nemcsak epizódja az ember létének, hanem saját egész létét igénybe veszi: a saját részvétele valójában a saját léte. Ez a „részvételperspektíva” azonban se nem egy létén kívüli nézőpont, ahonnan az ember saját értelme révén képes lenne a belátásra és racionális viselkedését előre megtervezhetné, se nem az „üdvösség szigete”, ahova az ember visszahúzódhatna, hogy saját énjéhez visszataláljon.

A „részvétel perspektívája” nem más, mint a szabadság és szükségszerűség határai között mozgó döntések kalandja. De ebben a kalandban a játék éppúgy ismeretlen, mint a szerep. A részvétel kalandja mégsem teljes vaksághoz vezet, hanem a részvétel reflektív tudatán keresztül megvilágít. A lét reflektív feszültségében az ember ráébred, hogy létében létének résztvevője. Ez a felismerés mégsem maga a megismerés tette. A nemtudás szókratészi ironiája az emberi tudás paradigmaticus problémája. Létének centrumában az ember önmaga számára ismeretlen. Az emberek partnersége a létben saját létük lényege, és ez a lényeg attól az „egészről” függ, aminek a létük egy része. Mivel azonban az „egész” ismerete – a részleges tudások egyesíthetetlensége következtében – teljes mértékben kizárt, az egészről való nemtudás egyben kizárja a „rész” lényegi tudását is.<sup>5</sup>

Az emberi tudás tehát szükségképpen korlátozott. Ez a korlátozottság mind a megértésben, mind a megértés nyelvi megformáltságában determinált helyzetben tartja az embert. Elegendő, ha csak a Maimonidész által felvetett problémára utalok, aki szerint a semmiből való teremtés gondolata azért okoz nagy nehézséget az embereknek, mert egy nem létező világot nem lehet elgondolni a létező világ alapján; ez azonban még nem bizonyítéka annak, hogy az nem létezik. Ezt a problémát Maimonidész egy történettel illusztrálja: Egy tökéletes természetű fiút, aki nem ismerte anyját, egy magányos szigeten csak férfiak nevelnek. A fiú pedig „nem látván soha nőt vagy bármely állati nőtényt”, megkérdezné az egyik férfit, „hogyan lettünk? S mi módon keletkeztünk?”, vagyis hogyan jött a világra, az azt válaszolná, oly módon, hogy először egy kicsi test volt egy nő méhében, ahol mozgott, táplálkozott, növekedett, hogy azután „megnyílt számára a test aljában egy kapu, melyen át megjelent”. Utána már közöttük nőtt fel, amíg nem lett olyan, mint ők. Az árva akkor azt kérdezné, hogy abban a bizonyos méhben, ahol élt és mozgott, vajon ivott, evett, lélegzett-e, végezte-e nagyobb és kisebb dolgát? Ha azt válaszolják neki, hogy nem, biztos lesz abban, hogy hazudtak. Érvet érvre fog sorakoztatni, hogy mindez teljességgel lehetetlen, hogy mindenki meghalna, ha nem tudna lélegezni, enni, inni, a dolgát végezni, a lábát kinyújtani stb. S senki sem tudná meggyőzni arról, hogy nem hazudnak neki és nem egy ostoba mesével traktálják.<sup>6</sup>

Voegelin szerint azonban ez a végső lényegi tudatlanság nem teljes tudatlanság. „Az ember képes jelentős tudást nyerni a létrendről, és ezen tudásnak nem a legcsekélyebb része a megismerhető és a megismerhetetlen közötti megkülönböztetés.” Ehhez kapcsolódik aztán a szimbólumalkotás képessége: „az embernek a létezés területén a saját létére vonatkozó gondja nem marad eltorlaszolva az aggodalom kínjaiban, hanem képes levegőt nyerni szimbólumok teremtése révén, ami a célja, azaz hogy a létszféra megkülönböztethető momentumai között a viszonyokat és a feszültségeket beláthatóvá tegye.”<sup>7</sup> Nem meglepő, hogy Voegelin számára „a filozófia az élet szeretete az isteni lét, mint rendjének forrásán keresztül. A lét logosza a filozófiai vizsgálódás tulajdonképpeni tárgya”. A filozófia feladata tehát a létrend igazságainak felkutatásában áll.<sup>8</sup> Voegelin számára ez az ember által létrehozott és a társadalmi rend által képviselt szimbólumok megismerése révén lehetséges; a politikai filozófia tehát a szimbólumok tudománya, és hivatása abból a meggyőződésből ered, hogy a politikatudomány és a filozófia megrendült helyzete csak a rend, a tudat és a szimbólumok megértése révén állítható helyre<sup>9</sup>. A „miért van inkább valami, mint semmi?”, mint a filozófia elsődleges kérdése tehát szükségszerűen vezet át a „miért vannak inkább emberek, mintsem ember?”, a lét partnerségében a részvétel perspektívája révén megtapasztalható

kérdésig. Ez pedig szükségszerűen a „politikai” – azaz az emberek „társiasságának” – problémája.

Az ember tudása tehát korlátozott. Ez a korlátozottság megjelenik abban, hogy az ember nem ismerheti meg a lét partnerségében vele együtt résztvevő valamennyi ember tapasztalatát (a „személyesség” mint térbeli korlátozottság), amely kiegészül az ember végességével, mint korlátozottsággal: egyrészt ő még él, amíg mások meghalnak, másrészt ő maga is meghal, míg mások életben maradnak (a „végesség” mint időbeli korlátozottság). Ezekre a korlátozottságokra, a „személyességre” és a „végeségre” pedig a részvételhermeneutika<sup>10</sup>, mint noetikus technika a válasz. A „személyesség” és a „végesség” csak értelmezés révén haladható meg. Ami az életre nézve meghatározó, azt senki sem foglalhatja abszolút módon szabályokba – ehhez az élet túl rövid –, ez túl sok egy olyan lény számára, amelynek mindenkor korlátozza teljesítőképességét, hogy túl korán hal meg. Ugyanakkor mások halála is megnehezíti a kérdést: minden halállal együtt hal a múlt érthetősége is azok számára, akik életben maradnak. Ez a biológiailag determinált amnézia is megkerülhetetlen velejárója az emberi lét problémájának. De az emberi lét problémája ettől még fennáll, és az ember szükségszerűen vonzódik ahhoz, hogy kérdéseket tegyen fel a struktúrára és saját létére vonatkozóan.

A politikai filozófia nem a politikai életre vonatkozó filozofálást jelenti<sup>11</sup>, hanem az ember, mint véges lény problémájának fürkészését az emberi pluralitás körülményei között. A politikai filozófia nem a politikai életről szóló filozófia, hanem a jó élet keresése, rácsodálkozás a világ dolgaira és kísérlet azok megértésére. Az autentikus politikai filozófia a filozófia és a hit, a filozófia és a politika, a filozófia és a (modern) tudomány konfliktusában válik kitapinthatóvá, mint az azokat megelőző, elsődleges tudásforma, mint a részvételhermeneutika művésze.

## FILOZÓFIA VERSUS HIT (FILOZÓFIAI VERSUS TEOLÓGIAI HERMENUTIKA)

A hermeneutika nem a filozófia találmánya. A vallásnak is szüksége volt technikára: a teológiai hermeneutika célja az volt, hogy rögzítse a Biblia egyetlen helyes és természetesen egyedül üdvözítő olvasatát, hogy megmutassa, hogy a bibliai történetekben egyetlen történet a „megváltás története”, az Írás sokféle betűjében az egyetlen „szellem” van belefoglalva. Az abszolút szöveg azonban rivális olvasat görcsője alá került. Spinoza a Teológiai-politikai tanulmányban a természet megismerését teszi meg bírának az abszolút írásmagyarázat fölött, világossá téve, hogy az írásmagyarázat módszere nem különbözik a természet-

magyarázat módszerétől, sőt teljesen egyezik vele. „Minthogy lényünk jobbik fele az értelmünk, azért bizonyos, ha valóban a maguk hasznát akarjuk keresni, mindenekelőtt arra kell törekednünk, hogy tökéletesítsük értelmünket, mert ebben a tökéletességben kell állnia a legfőbb javunknak. Minthogy továbbá minden megismerésünk és az a bizonyosság, mely valóban megszüntet minden kétséget, egyedül Isten megismerésétől függ, mert Isten nélkül semmi sem lehet és semmi fel nem fogható, sőt mindenben kételkedhetünk, amíg nincs világos és elkülönített ideánk Istenről: ebből következik, hogy legfőbb javunk és tökéletességünk egyedül Isten megismerésétől függ stb. Azután, mivel Isten nélkül semmi sem lehet és semmi fel sem fogható, azért bizonyos, hogy minden, ami a természetben van, lényegéhez és tökéletességéhez mérten magában foglalja és kifejezi Isten fogalmát. Minél jobban megismerjük tehát a természeti dolgokat, annál nagyobb és tökéletesebb lesz Istenről való ismeretünk. Vagy (minthogy az okozatnak az ok által való megismerése nem egyéb, mint az ok valamely tulajdonságának megismerése): minél inkább megismerjük a természeti dolgokat, annál tökéletesebben ismerjük meg az Isten lényegét (amely minden dolog oka)”<sup>12</sup>.

Spinoza alternatív olvasata relativizálja az Írás abszolút hermeneutikáját, megfosztja abszolút jellegétől azáltal, hogy kimutatja történeti jellegét („mert a szent könyveket nem egyetlen ember írta, s nem is egyetlen kor népének, hanem több, eltérő gondolkodású és különböző korokban élő férfiuótól való”<sup>13</sup>), rámutat töredékességeire, s a benne fellelhető nyilvánvaló ellentmondásokra, hogy Istent a csodák tagadása révén a természet ítélete alá rendeli, kellőképpen hangsúlyozva, hogy „semmi sem történik a természet ellen. Hanem a természet mindig követi örök, szilárd és változhatatlan rendjét”, azaz, hogy „semmi sem történik tehát a természetben, ami ellentétben állna egyetemes törvényeivel, s éppúgy semmi, ami ne egyeznék velük, vagy ne következnek belőlük”<sup>14</sup>.

Spinoza szerint a legfőbb jó, az Isten, azaz a természet megismerése és szeretete; erre kell irányulnia minden cselekvésünknek. „Az érzéki ember azonban nem tudja ezt megérteni, mindent hiú dolognak látja, mert nagyon szegényes ismerete van Istenről, s mert ebben a legfőbb jóban nem is talál semmit, amit megfoghatna, megehetne, vagy, végül – amiben a legnagyobb gyönyörűségét leli –, ami érzékeire hatna, mert hiszen ez a legfőbb jó egyedül az elmélkedésben és az elme zavartalan működésében áll”<sup>15</sup>.

Ebből adódóan a természeti isteni törvény, azaz a természet egyetemes érvényű, vagyis közös valamennyi ember számára, hiszen az egyetemes emberi természetből folyik, nem követeli meg a történetekben való hitet (ugyanakkor Spinoza megjegyzi, hogy ezen történetek olvasása a polgári élet szempontjából

hasznos, „mert minél jobban megfigyeljük és megismerjük az emberek erkölcsseit és életkörülményeit – ezeket pedig semmi-  
ből sem ismerhetjük meg oly jól, mint cselekedeteikből –, annál  
óvatosabban élhetünk közöttük, annál jobban alkalmazhatjuk  
cselekvéseinket és életünket gondolkodásmódjukhoz, már  
amennyire az ész ezt tanácsolja”), nem követeli meg a szertar-  
tásokat (ezek azok a cselekvések, amelyek magukban véve kö-  
zömbösek, és csak a rendelkezés folytán nevezik őket jónak), és  
eredménye maga a törvény, hogy „ismerjük meg és igaz sza-  
badsággal, teljes és állhatatos lélekkel szeressük Istent”, azaz a  
természet rendjét. Ennélfogva tehát az isteni törvény, azaz a  
természet rendjének ismerete az, amely igazán boldoggá teszi  
az embereket, amely az igazi életre tanítja őket, s amely ennélf-  
ogva valamennyi ember közös sajátja.

Igen ám, de nem minden ember képes arra, hogy csakis azt  
kívánja, amit az igaz ész javasol (ha ez így lenne, akkor a társa-  
dalomnak semmiféle törvényre nem volna szüksége, elegendő  
lenne az embereket az igazi erkölcsi törvényekre tanítani),  
ezért van szükség a szertartásokra, a történetekre, a babonára,  
végső soron olyan dogmára, amely a tömeg felfogóképességé-  
hez alkalmazkodik – azaz a vallásra. A vallás pedig, mivel a tö-  
meg felfogóképességéhez alkalmazkodik, semmilyen más isten-  
ismeretet nem követel az emberektől, mint az isteni igazságos-  
ság és szeretet ismeretét, azaz Istennek olyan attribútumait,  
amelyet az emberek bizonyos életmóddal utánozhatnak.<sup>16</sup> Ezért  
a Szentírás fő célja csupán az, hogy engedelmességre tanítson.  
Tehát míg a filozófia célja egyedül az igazság, a hité csupán az  
engedelmesség és jámborság. „Mert hiszen megmutattam, hogy  
a hit nem annyira igazságot, mint jámborságot követel, és csak-  
is az engedelmesség szempontjából jámbor és üdvözítő, s követ-  
kezőleg mindenki csak az engedelmesség tekintetében hívő.  
Ennélfogva nem szükségképpen annak a hite a legjobb, akinek  
a legjobb érvei vannak, hanem annak, aki az igazságosság és  
szeretet legjobb cselekedeteit tudja felmutatni.”<sup>17</sup>

Mindezekből pedig szükségszerűen következik, „hogy egy-  
részt a hit, vagyis a teológia, s másrészt filozófia között nincs  
semmi közösség és rokonság”, egyik sem szolgálja a másiknak.  
A filozófia és a hit, Athén és Jeruzsálem konfliktusa a (politikai)  
filozófia paradigmátikus problémája: ahogy Leo Strauss és Eric  
Voegelin is megfogalmazta, egyik sem győzhet a másik felett,  
mert az a történelem végét jelentené.

## FILOZÓFIA VERSUS POLITIKA (FILOZÓFUS VERSUS VÁROS)

Ahogy azt Leo Strauss a Természetjog és történelem című mun-  
kájában világossá tette, a filozófia és a politika konfliktusának

mélyén a természet és konvenció konfliktusa húzódik. A filozófia a barlangból a napfényre, azaz az igazsághoz való felemelkedést jelenti. A barlang (a társadalom) viszont a tudással (az örök rend, a természet megismerése) szembeállított vélemény világa. Az emberek nem tudnának együtt élni, ha az eredendően változékony véleményeket a társadalmi parancs nem szilárdítaná meg. S mivel a vélemény az átfogó igazság, vagy az örök rend megismerésére tett elégtelen kísérlet, ebből adódóan érvényességét nem a belső igazságának, hanem a társadalmi parancsnak vagy megállapodásnak köszönheti.<sup>18</sup>

Márpedig a társadalom nagyon hasznos és nagyon szükséges, mert biztonságot nyújt az emberi természettel szemben<sup>19</sup>, és azért is, mert lehetővé teszi, hogy sok dologban takarékoságot érzünk el: „Ha ugyanis az emberek kölcsönösen nem segítenék egymást, hiányoznék ügyességük és idejük is ahhoz, hogy tőlük telhetőleg fenntartsák magukat. Mert nem mindenki egyformán alkalmas mindenre, s az egyes ember nem volna képes megszerezni azt, amire a leginkább szüksége van.”<sup>20</sup>

A társadalom szükségképpen az emberek pluralitását feltételezi, azok kölcsönös megállapodásán alapul: a társadalmi viszonyokat szükségképpen emberi konvenciók kell hogy meghatározzák, az emberek nem ruházhatják jogaikat Istenre, mert ahogy Spinoza mondja, egy „ilyen államforma talán csak azoknak lehetne hasznos, akik magukban, a külvilággal való érintkezés nélkül akarnak élni, akik be akarnak zárkozni határaik közé, és a világ többi részétől el akarnak különülni”<sup>21</sup>, vagyis a közösség dolgait az emberek maguk kell hogy intézzék: erre szolgál a kormányzat, az erőszak, a törvény és a parancs.

A filozófus is a város lakója. Az örök igazság megismerésére irányuló törekvése szükségszerűen kerül konfliktusba a társadalmi konvencióval. A valódi filozófus azonban tudja, hogy a napfényről a barlangba visszatérve felismeréseivel nem háborgathatja a barlanglakókat, mert azok talán meg is ölik. Viszont kizárólag a bölcsélet teszi lehetővé, hogy az emberek másoktól tökéletesen függetlenül, mások segítsége vagy jelenléte nélkül jól érezzék magukat. Ahogy Platón Phaidón című dialógusa elárulja számunkra, a filozófia elsősorban arra tanít, hogyan kell meghalni. Az igazi filozófus nem fogadja el azokat a feltételeket, amelyek között az embernek élni adatott. A filozófus azért szerelmes a halálba, mert független akar lenni az élvezetektől, a kellemetlenségektől, mert azok elvonják a szellem figyelmét és tévútra vezetik az elmét, mivel a test teherével az igazság keresésében, mivel az igazság, lévén anyagtalan, túl van az érzéki észlelésen, csakis a lélek számára érzékelhető, s a lélek maga is anyagtalan és túl van az érzéki észlelés birodalmán: azaz az igaz ismeret csak az érzékek által meg nem zavart szellem számára lehetséges.



A magányosan eltöltött gondolkodás azonban semmit sem ér, ha azt nem osztjuk meg másokkal. Mivel a filozófus felforgató nézetei miatt veszélyes a közösségre, az igazság átadása bizalomhoz kötött aktust feltételez, ezért lehet az igazság átadásának szimbolikus terepe a barátság (*philia*) és a szerelem. A szerelem egyébként több szempontból is jelentőséggel bír: 1. kísérlet a szubjektum meghasonlottságának feloldására, az egység megteremtésére (lásd: klasszikus kísérlet: Platón és az androgün mítosza, és a modern kísérlet: Kierkegaard *Vagyvagy-ja*<sup>22</sup>); 2. kísérlet a jövőre irányuló névjegylettelre (lásd: Schopenhauer *A nemi szerelem metafizikáját*: – „Minden szerelem végcélja, akár köznapi, akár ünnepi módon játsszák azt végig, valóban fontosabb, mint az emberi élet bármely más célja és így teljesen megérdemli azon mély komolyságot, mellyel mindegyik feléje tör. Amit tudniillik eldönt, nem kevesebb mint a következő nemzedék összetétele. A dráma személyei, melyek föl fognak lépni, miután mi leléptünk, létük és mivoltuk szerint éppen e frivol szerelmeskedések által határozottatnak meg.”<sup>23</sup>); 3. Az egyesülés hermeneutikai tapasztalata, egy rés megnyílása a bizalmas közlés számára a szerelemnyelv beszéd-töredékeiben (Roland Barthes): a tulajdonnal való telítődés, az abszolút birtokbavétel szerinti egyesülés (lásd: Musil: „És mert ebben a nyugalomban egyik és szétválaszthatatlanok voltak, saját magában sem érzett megosztottságokat többé, olyannyira nem, hogy értelme mintha elveszett volna, és emlékezete semmit sem idézett, és akarata sem ismert cselekvést, így állt e nyugalomban, mint valami napkelte színe előtt, földi részleteivel le-tűn-vén láthatárán”<sup>24</sup>).

A filozófiai érdeklődés a szerelemhez, a nemi vágyhoz hasonlóan természetes késztetése az embernek. Platón meg volt győződve róla, hogy a világegyetem végső rendje felfogható az emberi elme számára, és a létezés végső oka a jó. Mivel a jóra szerelemmel és vágygal válaszolunk (mert ezt értjük azon, ha valamit jónak nevezünk<sup>25</sup>), ezért Platón szemében az ész és a szerelem közeledik egymáshoz, míg végül is egybeolvadnak. Platón a *Lakomában* és a *Phaidroszban* a homoszexuális szerelmet teszi meg metafizikai elmélete kibontásának kezdőpontjává. Ami ennek különös jelentőséget kölcsönöz, az, hogy Platón a filozofálást nem magányos elmélkedésnek tekinti, amelyet aztán a mester kinyilatkoztat, hanem dialektikus folyamatnak, amelynek jó kiindulópontja lehet egy idősebb férfi vonzódása egy fiatalabb férfihez, akinek testi szépségéhez a „lélek szépsége” társul. De jól mutatja, hogy csak allegóriáról van szó, hogy bár sokszor találkozunk Szókratésszel erőteljesen homoszexuális környezetben, izmos atléták társaságában, de ahogy az a *Lakomából*, az *Alkibiadész* által elmondott történetből kiderül, Szókratész mégis tartózkodik a *philéosztól*, azaz a nemi közösüléstől, mert számára az erősz nem a testi kontaktus iránti vágy, hanem

az erkölcsi és intellektuális kiválóság szeretete. A bölcsesség utáni erősz sokkal fontosabb Szókratész számára, mint a szép ifjak iránti erősz. Szókratész szerint ugyanis az alacsonyabb rendű célok üzésére befektetett energia és érzelmek csökkentik a lélek képességeit a magasabb rendű célok elérésére. Ennek fényében már érthetőbb Pszeudo-Arisztotelész naivitásba burkolózó kérdése, hogy vajon „miért olyan buják a madarak és a szőrös emberek”<sup>26</sup>? A bizalmas közlés vitathatatlanul hermeneutikai probléma: mivel a filozófus szükségszerűen a városban él, és felforgató nézetei veszélyesek lehetnek a közösség egészére nézve, a régiek úgy vélték, ezért kell kettős tanítást kidolgozni, egyet a tömeg számára, és egy titkosat, önvédelemből és egyben a „reményteljes »filozófus kölyökkutyák« iránti szeretetből”<sup>27</sup>.

A modernek aztán hermeneutikai értelemben – etikai implikációkkal – követelték a gondolkodás kitégítését. Igénnyé majd joggá válik az az elv, hogy „szabad államban mindenki azt gondolhatja, amit akar, és kimondhatja azt, amit gondol”<sup>28</sup>. A gondolkodás feltételezi a közölhetőséget, és megköveteli a közlés, a „toll szabadságát”. Arra a kérdésre, hogy „miért vannak inkább emberek, semmint ember?”, Kant azt válaszolná, azért, hogy beszélgethessenek egymással. A gondolkodás, noha magányos vállalkozás, lehetőségét tekintve másoktól függ. Ahogy Hannah Arendt<sup>29</sup> kimutatta a „gondolkodás kitégítése” kulcsszerepet játszik Az ítélőerő kritikájában. Az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s belehelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába. Az a képességünk, amely ezt lehetővé teszi, a képzelőerő. „A sensus communison [...] a közösségi értelmében vett közös érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélőképességet, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét mintegy a teljes emberi észhez igazítsa”<sup>30</sup>. A közönséges emberi értelemnek három maximája van: 1. önállóan gondolkodni; 2. mindenki más helyében gondolkodni; 3. úgy gondolkodni, hogy mindig összhangban legyünk önmagunkkal.<sup>31</sup> A második, az ítélőerő maximája a valódi kibővített gondolkodásmód, ami azt jelenti, hogy az ember „túllép azokon a szubjektív privátfeltételeken, amelyeknek oly sokan mások foglyai, és saját ítéletére egy általános nézőpontból reflektál”. Míg a harmadik, az ész maximája, a következetes gondolkodásmód a legnehezebb: „erre csak az képes, aki összekapcsolja az első kettőt, s követésükben készséggé váló gyakorlatot szerez”<sup>32</sup>.

Noha a filozófus továbbra is elszigeteltségben tevékenykedik, ám a képzelőerő segítségével megjeleníti mások szempontjait, s ezáltal potenciálisan nyilvános, mindenfelől nyitott térben mozog, elfoglalva a pártatlanság nézőpontját. Ez az a nézőpont, ahonnan letekintünk az emberi ügyekre, szemügyre vesszük

őket, ítéletet alkotunk róluk, reflektálunk rájuk. Ez a néző álláspontja, nem a cselekvőé. A néző, mivel nem résztvevő, megpillanthatja a természetnek azt a tervét, ami a cselekvő, mint résztvevő elől rejtve marad. Csak a néző foglal el olyan pozíciót, ahonnan lehetséges az egészre rálátnia, s mivel nem része a játéknak, pártatlan maradhat. A néző oldalán az egyetemesség, a cselekvő oldalán az esetlegesség áll.

A kontemplatív életmódnak ez a fensőbbisége a régiekben gyökerezik, s abból a nézetből ered, hogy az igazság csak azok számára tárul fel, akik megtartóztatják magukat a cselekvéstől. A biosz teoretikosz életformáját élve szabadulhatunk ki a vélemények barlangjából az igazság keresése felé – vélték a régiek. A modernnek számára a biosz teoretikosz szintén kivonulás, de nem a „hallhatatlanságra törekszem” gesztusának, hanem az „ítélésnek” jegyében.<sup>33</sup> Ugyanakkor a néző, a halhatatlanságra vágyó, az ítélő senkinek sem mondja meg, hogyan kell cselekedni, miként kell a bölcsességet a politikai dolgaira alkalmazni – ez ugyanis a legsúlyosabb „ignoratio elenchi”, kategóriahiba<sup>34</sup>: a valóságos, empirikusan létező Hazát nem lehet a szóban megfogalmazott legjobb hazával felcserélni.

## FILOZÓFIA VERSUS TUDOMÁNY

A filozófia és a tudomány konfliktusa a modern kor sajátja. A modern tudományosmény kialakulásával a filozófia elvesztette „tudomány”-státusát, s arra kárhoztatott, hogy folytonos kompetenciavizsgálatnak vessen alá önmagát. Ez a folytonos önvizsgálat azonban szorosan összefügg azzal a folyamattal, amely lehetővé tette, hogy a tudomány beavatkozzon a gyakorlatba, és szemléletmódját sikeresen érvényesítse afölött. Ennek forrása az a gondolat, miszerint a tapasztalat abszolút formája a tudomány, eszerint ha a világot lakhatóvá akarjuk tenni, akkor a tudományhoz kell fordulnunk útmutatásért.

A tudomány a kvantitatív eszmék absztrakt világában mozog, ezek alapján tapasztalja meg a világot. A tudományos megfigyelés ezért mindig mérés. A tudomány uniformitásokkal foglalkozik, a tapasztalatot uniformmá teszi, hogy stabillá és közölhetővé tegye. Míg az igazság a tudományban a mások által megismételhető kísérlet függvénye, általános érvényességre kell szert tennie, addig a filozófiai igazságnak nincs ilyen általános érvénye, mivel célja nem az ismétlés révén megszerezhető tudás, hanem maga a vizsgálódás.

Szókratész magáért a vizsgálódásért, s nem a tudás kedvéért folytatta a vizsgálódást. Ha tudta volna, mi az igazságosság, a bátorság, a szépség, sőt maga a tudás, akkor semmi sem készítette volna többé megvizsgálásukra, azaz hogy gondolkodjék ró-

luk. Szókratész toposza azt bizonyítja, hogy nem érdemes vizsgálódás nélküli életet élni.

Nagy ostobaság lenne azonban a tudomány ítélőereje előtt azt állítani, hogy a politikai filozófia valójában életforma. Aki ilyet állítana, nem tudná mit beszél. Hiszen mindenkinek tudnia kell, hogy mindenkinek és mindennek igazolnia kell magát, számot kell adnia kompetenciájáról. Egy életformát illetően nem lehet kompetens a kompetencia-számonkérés. Márpedig az eléggé merész állítás lenne, ha ez a valaki azt mondaná, hogy míg régen a politikafilozófusnak az üldözés miatt kellett kettős tanítást kidolgoznia, addig ma a kompetencia-számonkérés igénye miatt kell elrejtienie valódi lényegét.

De ne is foglalkozzunk szertelenségekkel. Térjünk inkább vissza tárgyunkhoz, s nézzük meg, miben is kompetens valójában a politikai filozófia.

## A MANDARIN ÉS A KURTIZÁN

Szókratész, amikor a filozófiát lehozta az égből a földre, és az emberek között zajló ügyekről alkotott vélekedéseket kezdte vizsgálni, tulajdonképpen nem tett mást, minthogy minden állítás rejtett vagy beleértett implikációit napvilágra hozta, valójában ezt jelentette bábáskodása. Amint a baba segít napvilágra hozni a gyermeket, hogy meg lehessen vizsgálni, ugyanúgy hozza felszínre Szókratész az utalásokat, hogy azok vizsgálat tárgyává legyenek.<sup>35</sup>

A politikai filozófia kompetenciája abban áll, hogy levezesse a vallást, a politikát és a tudományt, hogy megértse ezeket a módokat<sup>36</sup>, megértse előfeltevéseiket. Mert a megértés az előfeltevések, posztulátumok, feltételek megmutatása, amely alapján egy tevékenység zajlik. A politikai filozófiának tehát le kell vezetnie a vallást, a politikát és a tudományt, mert arra a kérdésre, hogy „mi a politikai filozófia?” csak a filozófia versus hit, filozófia versus politika, filozófia versus tudomány problémáját megvizsgálva derülhet fény.

Ez a tevékenység pedig hermeneutikai tevékenység, mert értelmezni kell. Tehát a filozófus nem „Jedi-lovag” (ahogy azt a misztikusok vagy dogmatikusok gondolják), de nem is a „társadalom naplopója” (ahogy a szkeptikusok vélik), hanem az írásművészet és az írásmagyarázat művészetének végzője.

Ez a tevékenység pedig, ha úgy tetszik kritikai. Ez a kritikai gondolkodás kivonja magát mind a dogmatizmus, mind a szkeptizmus bűvköre alól, szerénységével ajánlja magát: az emberek, mivel véges lények, nem képesek az igazság birtokába jutni. Ám birtokukban van egy kifejezés, az igazság eszméje, amely szellemi tevékenységüket szabályozza. A feladat tehát, hogy meg kell vizsgálni azokat a módokat, amelyek tartalmat

kívánnak adni ennek az eszmének, amelyek értelmet kívánnak adni az emberi létezésnek.

Míg Kant kritikáival igyekezett választ adni arra a két nyugtalanító kérdésre, hogy mit remélhet az ember a földön, és mit remélhet a túlvilágon, addig nyilvánvaló módon, vállalkozásom nem kecsegtethet ilyen perspektívákkal; ha valaki mégis elmereng azon, mit nyújtott neki ez a kísérlet, s mit várhat, mit remélhet magától a politikai filozófiától, nekik csak egy anekdotával válaszolhatok: „Egy mandarin szerelmes volt egy kurtizánba. »A magáé leszek, mondta a lány, ha száz éjszakán vár rám a kertemben egy zsámolyon ülve, az ablakom alatt.« A kilencvenkilencedik éjszakán azonban a mandarin felállt, hóna alá csapta a zsámolyt és elment»<sup>37</sup>.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Marquard, Odo: Az elhivatottsághiány-elhárítás mint hivatás. In: Marquard, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001. 35. p.
- <sup>2</sup> Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1966.
- <sup>3</sup> Spinoza, Benedictus de: *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest, 2002. 77. p.
- <sup>4</sup> Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Logos Kiadó, Budapest, 1997. 41. p.
- <sup>5</sup> Lásd: Voegelin, Eric: *Die Symbolisierung der Ordnung*. In: Voegelin, Eric: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Klett-Clotta, Stuttgart, 1988. 28–45. p. Valamint: Voegelin, Eric: *Order and History, Vol. I.: Israel and Revelation*. Louisiana State Press, Baton Rouge, 1956.
- <sup>6</sup> Lásd: Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Logos Kiadó, Budapest, 1997. 521–523. p.
- <sup>7</sup> Voegelin, Eric: *Die Symbolisierung der Ordnung*. In: Voegelin, Eric: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Klett-Clotta, Stuttgart, 1988. 30–31. p.
- <sup>8</sup> Voegelin, Eric: *Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung*. In: Voegelin, Eric: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Klett-Clotta, Stuttgart, 1988. 26. p.
- <sup>9</sup> Voegelin, Eric: *Die Neue Wissenschaft der Politik*. Verlag Anton Pustet, München, 1959.
- <sup>10</sup> Ez a részvételhermeneutika szoros rokonságban áll Dilthey hermeneutikafelfogásával: egy olyan hermeneutikai beállítódásra van szükség, amelyet Dilthey nyomán az írásosan rögzített életközlések vagy életmegnyilvánulások megértése művészetének nevezhetünk. Dilthey szerint az a folyamat, amelynek során kívülről, érzékileg adott jelekből egy belül levőt ismerünk meg, az maga a megértés. A megértés különböző fokokat mutathat, de a legfeszültebb figyelem is csak akkor képes „*az objektivitás ellenőrizhető fokát elérő módszeres folyamattá válni, ha az életmegnyilvánulás rögzített, és így mindig visszatérhetünk hozzá. Tartósan rögzített életmegnyilvánulások ilyen módszeres megértését nevezzük értelmezésnek vagy interpretációnak.*” A megértés művészetének középpontja pedig „*az emberi lét írások tartalmazta maradványainak értelmezésében vagy interpretációjában*” áll. Dilthey, Wilhelm: *A hermeneutika keletkezése*. In: Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 1974. 471–493. p.
- <sup>11</sup> Lásd például Cumming: „*A modern politikai filozófia tárgya nem a polisz vagy annak politikája, hanem a filozófia és a politika viszonya.*” Cumming,

Robert: *Human Nature and History: A Study of The Development of Liberal Political Thought*, Vol. 2. University Chicago Press, Chichago, 1969. 16. p.

- <sup>12</sup> Spinoza, Benedictus de: *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest, 2002. 135–136. p.
- <sup>13</sup> Uo. 278. p.
- <sup>14</sup> Uo. 162–163. p.
- <sup>15</sup> Uo. 136–137. p.
- <sup>16</sup> Uo. 275. p.
- <sup>17</sup> Uo. 285. p.
- <sup>18</sup> Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió/Attraktor Kft. Budapest, 1999. 16. p.
- <sup>19</sup> Lásd a szerződéselméletek különböző teoretikusait.
- <sup>20</sup> Spinoza, Benedictus de: *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest, 2002. 151. p.
- <sup>21</sup> Uo. 337. p.
- <sup>22</sup> Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Osiris-Századvég, Budapest, 1994.
- <sup>23</sup> Schopenhauer, Arthur: *A nemi szerelem metafizikája. Az élethez való akarat igényléséről. Az élet semmiségéről és gyötrelméről*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992. 6. p.
- <sup>24</sup> Lásd: Musil, Robert: *A tulajdonságok nélküli ember III*. Európa, Budapest, 1977. 347. p.
- <sup>25</sup> Platón: *Lakoma*. Atlantisz, Budapest, 1999. 204e–205a. 72. p.
- <sup>26</sup> Lásd még: Dover, Kenneth James: *Görög homoszexualitás*. Osiris, Budapest, 2001.
- <sup>27</sup> Lásd: Strauss, Leo: *Az üldöztetés és írás művészete*. Atlantisz, Budapest, 1994.
- <sup>28</sup> Spinoza, Benedictus de: *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest, 2002. 357. p.
- <sup>29</sup> Lásd: Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest, 2002., Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's political philosophy*. The University of Chicago Press, Chichago, 1982.
- <sup>30</sup> Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ictus, Budapest, 1997. 218. p.
- <sup>31</sup> Ez a gondolat szókratészi: „Fiam, minden dolognak csak egy kiindulópontja van azok számára, akik helyesen akarják átgondolni. Tudni kell, hogy mi az, amiről elmélkedünk, mert különben okvetlenül elhibázzuk a dolgot. A soka-ság előtt azonban rejtve marad, hogy nem ismeri az egyes dolgok lényegét. Mintha tehát ismernék, nem törekszenek megegyezésre jutni benne vizsgálódásuk elején, mikor aztán már továbbhaladtak, természetesen megadják ennek az árát: mert nincsenek összhangban sem önmagukkal, sem egymással.” (Platón: Phaidrosz. 237c In: *Platón válogatott művei I*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997. 22. p.)
- <sup>32</sup> Uo. 220. p.
- <sup>33</sup> Lásd: Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest, 2002., Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's political philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- <sup>34</sup> Lásd: Oakeshott, Michael: *Politikai racionalizmus*. Új Mandátum, Budapest, 2001.
- <sup>35</sup> A bizalmas közlés hermeneutikai értelemben vett klasszikus szerelemtapasztalata Szókratész bábamestersége. „A bábáskodás általam gyakorolt mestersége sok mindenben rokon a bábaasszonyokéval, de abban azért különbözik tőle, hogy én nem a nőket, hanem a férfiakat segítem a világra hozatalnál, s hogy nekik is a lelküket segítem szüléshez és nem a testüket. Sőt, a mi mesterségünkben épp az a legfontosabb, hogy képesek legyünk minden lehetséges módon megítélni, vajon az ifjú elme valami árnyképet, valami hamisat, vagy életerős és igaz dolgot hozott-e világra.” (Platón: *Theaitétosz*. Atlantisz, Budapest, 2001. 150 c. 26. p.)

- <sup>36</sup> Lásd Michael Oakeshott felfogását a móduszokról. Oakeshott, Michael: *Politikai racionalizmus*. Új Mandátum, Budapest, 2001., valamint Oakeshott, Michael: *Experience and its Modes*. Cambridge University press, Cambridge, 1933.
- <sup>37</sup> Barthes, Roland: *Beszédtörödékek a szerelemről*. Atlantisz, Budapest, 1997. 58. p.

## FELHASZNÁLT IRODALOM:

- Arendt, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Gond-Palatinus, Budapest, 2002.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's political philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- Barthes, Roland: *Beszédtörödékek a szerelemről*. Atlantisz, Budapest, 1997.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, 1966.
- Cumming, Robert: *Human Nature and History: A Study of The Development of Liberal Political Thought, Vol. 2*. University Chicago Press, Chicago, 1969.
- Dilthey, Wilhelm: A hermeneutika keletkezése. In: Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Gondolat, Budapest, 1974. 471–493. p.
- Dover, Kenneth James: *Görög homoszexualitás*. Osiris, Budapest, 2001.
- Kant, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ictus, Budapest, 1997.
- Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Osiris-Századvég, Budapest, 1994.
- Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. Logos Kiadó, Budapest, 1997.
- Marquard, Odo: Az elhivatottsághiány-elhárítás mint hivatás. In: Marquard, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001. 35–51. p.
- Marquard, Odo: A kérdés, amelyik úgy szól, vajon hogyan is szól a kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In: Marquard, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001. 157–187. p.
- Musil, Robert: *A tulajdonságok nélküli ember III*. Európa, Budapest, 1977.
- Oakeshott, Michael: *Politikai racionalizmus*. Új Mandátum, Budapest, 2001.
- Oakeshott, Michael: *Experience and its Modes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1933.
- Platón: *Lakoma*. Atlantisz, Budapest, 1999.
- Platón: Phaidrosz. 237c In: *Platón válogatott művei I*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997.
- Platón: *Theaitétosz*. Atlantisz, Budapest, 2001. 150 c.
- Schopenhauer, Arthur: *A nemi szerelem metafizikája. Az élethez való akarat igényléséről. Az élet semmiségéről és gyötrelméről*. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992.
- Spinoza, Benedictus de: *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris, Budapest, 2002.
- Strauss, Leo: *Az üldöztetés és írás művészete*. Atlantisz, Budapest, 1994.
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió/Attraktor Kft. Budapest, 1999.
- Voegelin, Eric: *Order and History, Vol. I.: Israel and Revelation*. Louisiana State Press, Baton Rouge, 1956.
- Voegelin, Eric: *Die Neue Wissenschaft der Politik*. Verlag Anton Pustet, München, 1959.
- Voegelin, Eric: Die Ordnung der Geschichte enthüllt sich in der Geschichte der Ordnung. In: Voegelin, Eric: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Klett-Clotta, Stuttgart, 1988. 19–28. p.
- Voegelin, Eric: Die Symbolisierung der Ordnung. In: Voegelin, Eric: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Klett-Clotta, Stuttgart, 1988. 28–45. p.