

FRIVALDSZKY JÁNOS

## A politikai diskurzus és korlátai

A politika diskurzusként, szimbolikus interakcionizmusként való felfogása adott kor, adott körülményei közt született, adott világszemléletet kifejező megközelítésmódja. Korántsem általánosan és mindenkor érvényes paradigma tehát. Szabó Márton írásából ezzel szemben – igényes és módszeres megközelítésben – az általános és mindenkor érvényesség igénye fogalmazódik meg. (Arisztotelésztől posztmodern korunk teoretikusaiig sok mindenkit megidéz.)

A kifejtett megközelítésmód a posztmodern kor- és politikafelfogás jegyében értelmezendő. A nyugati demokráciákban az intézményekkel szembeni bizalmatlanság, a világ és társadalom posztmodern szemlélete, valamint a tudományban a nyelvi fordulattól ívelő új gondolkodásmód alapozták meg a politika diskurzív elméletét. Kelet- és Közép-Európa új demokráciái közül a legfejlettebbekben egyszerre két tapasztalat befolyása alatt formálódnak a politológia premisszái: élő és kitörölhetetlen jegy egyrészt a kommunista ideológia és politikai intézményrendszer hiteltelenedése és teljes bukása, másrészt egyre közvetlenebbül hatnak a nyugati demokráciák posztmodern tapasztalatai. Egészen sajátos módon e két hatás egymást erősítően fordul szembe az igazság és igazságkeresés minden fajtájával – a kommunista ideológiával minden igazság diszkreditálódik, a posztmodernben pedig egyáltalán nem is szerepel átfogó „logosz” – és nemkülönben az intézményekkel, és annak par excellence formájával, az állammal. (Egy kicsit sarkosan és talán igazságtalanul fogalmazva: az állam a történelem folyamán a kommunista társadalomszervezés révén nem „halt el”, az erre vonatkozó remény viszont mintha még élne...)

A politika diskurzusként való felfogását, illetve a diskurzusnak a politikában elfoglalt helyét illetően a magyar politikatudományban két irányt lehet kitapintani. Az egyik a modernitás mentén és az ál-

lam létének elfogadása mellett keresi a politika diskurzív alapokra helyezését, a társadalom és az állam harmonikusabb kapcsolatát megcélózva. Ez az irányzat elsősorban Jürgen Habermas gondolatiságának lenyomatát őrzi. A másik vonulat már a posztmodernitás talajáról táplálkozik és „be kívánja húzni” az államot a társadalomba. Sokszor e normatív premisszák természetesen nem tudatosak vagy reflektáltak, azonban mégis jól kitapinthatóan jelen vannak.

Szabó Márton tanulmánya a posztmodern politikafelfogást tükrözi. A politikát a hatalom médiumaként és terepeként fogja fel, antropológiájára pedig a konfliktusos emberkép jellemző, ahol a szereplők küzdelmeiket a politika (nyelvi) színpadán vívják meg.

Ellenvetéseimet a következőkben fogalmazhatom meg:

1. Bár a diskurzus fontos eleme a politikának, nem írja le annak lényegi mivoltát. A szimbolikus interakcionizmus a politikáról *mint diskurzusról* szól, de nem a politika létező valóságát firtatja.

2. Nem vet számot a diskurzust megszabó és behatároló tényezőkkel: a politikai és közjogi *intézményekkel*, eljárásokkal, mindennek előtt az *állammal*,

3. a *közjó*, a *logosz* és az igazság politikai jelenvalóságával,

4. a történetiséggel, különösen a *hagyomány* diskurzust megszabó jellegével, ebből kifolyólag az annak hordozóközegét jelentő *közösséggel*, amely a kollektív értékek és érdekek letéteményese, valamint

5. az *idő* jelenen túlmutató, *jövőre irányuló*, *ekszztatikus* jellegével, amely sajátlagosan emberi és az *interszubbektivitás*ban is jelenvaló, ahol is a részt vevők *személyek*, e fogalom minden filozófiai következményével. A szerző által vallott konfliktusos antropológia nem teszi lehetővé a konstruktív, *interperszonális*, *ontológiai* „*harmadik valóság*” megszületését, mely valóság *reális*, és *nem szimbolikus*.

Szabó Márton a politika valóságát megragadhatónak véli a nyelvi konstrukciók által, sőt annak lényegét ezekben látja.

A szerző által felvázolt individuális interakcionizmus alapvetően azt vallja, hogy a politikai jelentés a jelenben zajló politikai szimbolikus interakcióban van lehorgonyozva. Ez a felfogás nagyjából Herbert Blumerének felel meg, aki a tárgy természetét azzal a jelentéssel azonosítja, amellyel ama személlyel szemben bír, aki tárgyként találkozik vele. Számára a jelentés mindig adott társadalmi interakció terméke. Jeffrey C. Alexander (1996:201) két szemszögből is bírálja Blumert: először is, a természetet súlyos hiba a jelentéssel azonosítani. Az első pontban megfogalmazott kritikám gyakorlatilag erre utal. A második pedig az, hogy Blumer individuális megközelítését a kollektivistább Mead álláspontjával kontrasztolja. Blumer olyan szuverenitást biztosít a cselekvőnek a jelentés és az értelmezés területén, amelyet a kollektív struktúráknak nagyobb szerepet tulajdonító, szintén pragmatista Mead nem fogadhatott volna el. Szerinte az intézmények interiorizált formában hatnak az egyéni cselekvésekben. Az ember attitűdjét ugyanis az internalizált szimbolikus rend határozza

meg. Röviden, a pragmatizmuson belül az individualistább és a kollektivistább szemléletmódok ütközését észlelhetjük, ahol az első megközelítés a cselekvő korlátlan jelentés-tulajdonító szerepét hangsúlyozza, a kollektivistább pedig a kulturális intézményi meghatározottságokat is számba veszi, amelyek nemcsak kívülről hatnak, hanem az egyén cselekvését interiorizált jellegüknél fogva belülről formálják.

Meadnél a szimbólumok is az egyénben realizálódó közösségi reakciók eszközei: „Mindennek a racionális szakasza, ami egyezik azal, amit »nyelv«-nek nevezünk, a szimbólum; ez a reakció kivitelezésének eszköze, mechanizmusa. A hatékony együttműködéshez rendelkezniünk kell a szimbólumokkal, amelyek révén megvalósíthatók a reakciók; a jelentéshordozó nyelv kialakítása tehát döntő fontosságú. A nyelv szervezett reakciókat tartalmaz: az érték, ezeknek a reakcióknak a jelentősége pedig abban a közösségben található, amelyből a reakciók szervezetét átviszik magának az egyénnek a természetébe” (Mead 1973:337).

Ilyen értelemben az egyén(ek) adott szituációban történő jelentésadása a politikában nem teljesen és mindentől függetlenül zajlik, hiszen a közösségi kulturális meghatározottsággal is számolnunk kell. Enélkül nem képzelhető el a politikai cselekvő és a közössége közötti, szervezett és szerves érték- és gondolatközösség, amely viszont, részben intézményesülve, a politikai cselekvésnél a kalkulálhatóságot és a bizalmat biztosítja. A politika reális szemlélete a közösségiségnek a politikát és az egyes politikai cselekvéseket meghatározó jellegét nem hallgathatja el. Ez természetesen csak beszűkíti, de nem szünteti meg a politikai cselekvők autonómiáját, amely a konstruktivitás és a felelős politikai döntés nélkülözhetetlen eleme. Az interperszonális dimenzióban bármit is újonnan létrehozni csak két vagy több fél kulturális gazdagságának bázisán lehet. Ez az örökség éppúgy tartalmazza a személyes kvalitásokat és értékvilágot, mint az átfogóbb kulturális közösségét. Ahhoz, hogy az interperszonális dimenzióban létrejöjjön egy új ontológiai valóság, előfeltétel, hogy a politikai felek között meglegyen egymás létének teljes elfogadása, egymás megértésének a vágya, valamint a megértés valóságos létrejötte. Ez utóbbiban pedig a hagyománynak, annak megismerésének kiemelkedő szerepe van. A hagyomány történelmi és közösségi kategória.

A történelem Gadamer felfogásában nem rajtunk kívül álló objektív valóság, hanem olyan folyam, amelyben élő módon veszünk részt. Dilthey-vel egyetemben úgy fogja fel a történelmi élettapasztalatokat, mint amelyek szerves részét alkotják életünknek. Gadamer viszont szembehelyezkedik Heideggerrel, mivel az előbbi szerint a hermeneutikai előzetes megértés nemcsak egzisztenciális vagy ontológiai jellegű, hanem teljesen beleilleszkedik a kulturális hagyományba. Hagyomány nélkül tehát nincsen történelmi megértés, történelmi megértés nélkül nincsen politikailag kielégítő cselekvés. Tehát a konszenzuális politikai cselekvést jellemző interperszonális „harmadik valóság” megszületéséhez a megértésre van szükség, amely csak

a hagyomány, a kulturális tradíció talaján lehetséges. A hagyomány, mint láthattuk, nem szakítható el a közösségségtől, hiszen közösség tagjaként sajátítom el kulturálisan az előítéleteket. A másik politikai fél megértése is csak akkor lehetséges, ha világos számomra, hogy mi alapján értek meg, milyen hagyományhoz tartozom, tehát ha tisztában vagyok identitásommal. Az áthagyományozódott minták, amelyekkel a politikai diskurzusban a másik felet megérteni akarom, folyamatosan működnek bennem.

A hagyományon és a közösségiségen túl a politikai diskurzus újabb korlátjával, illetve vezérfonalával találkozunk, ha figyelemmel kísérjük a hermeneutika további sorsát. Jürgen Habermas a „transzcendenst”, amely korábban a hermeneutikai megértés a priori struktúrája volt, társadalminak és objektívnek tételezi, és a gyakorlatban véli megtalálni. Az „érdek” fogalmának bevezetésével pedig a hermeneutikai igazságot a gyakorlatra redukálja, mivel nála a lét metafizikája a társadalom metafizikájává válik (Habermas 1995). Az előzetes megértés tehát az igazság elérésére tett minden erőfeszítéstől mentes marad. Habermasnál a kommunikációt nem az igazságra, hanem az egyetértésre törekvés jellemzi, ahol az etika a merő gyakorlattal azonosul. Szabó Mártonnál viszont a szimbolikus interakcionista megközelítés ellenére még az egyetértésre törekvés sem található meg, mivel a politikai diskurzus konfliktusos megközelítését vallja, ahol az individuumok ellenfelei egymásnak. A politikai diskurzusban nem találkozunk sem a megértést elősegítő hermeneutikai igénnyel, sem a politikai cselekvés örök vezérfonalaként szereplő igazságigénnyel, amely a politikában pragmatikusan a közjót jelenti.

Amíg a modernség gondolkodóinál van átfogó „logosz”, amely meghatározott egységes létszemélet alapján a társadalomszervezésre is világos útmutatással bír, addig Szabó Mártonnál a posztmodern jegyében a politikai cselekvő atomizált és a diskurzusok jelentése esetleges. Karl Otto-Apelnél – Habermassal ellentétben – megvan a törekvés arra – nem utolsósorban a demokrácia teoretikus megalapozásának érdekében –, hogy a kommunikációt az igazság szemszögéből is megalapozza. Felismeri annak szükségességét, hogy a diskurzus ne csak a diskurzus-megértés formális szabályainak feleljen meg, hanem a „Richtigkeit”-ra is rákérdezzen az igazság keresésekor.

A nagy dilemma az, hogyan lehetséges az univerzális érvényességigényt, az igazságosság racionális etikai megalapozását a partikuláris eljárások gyakorlati igazságfogalmával összeegyeztetni? Úgy vélem, különbséget kell tenni az elméleti igazság, a közjó, a morális gyakorlati cselekvés és a politikai technikai tudás között. Az igazság (teória) olyan kérdéseket illet, amelyek a nemzetközi egyezmények gerincét alkotják, mint amilyen például az emberi élet méltósága és védelme, vagy a népek joga, amelyet egyetlen civilizált állam sem hagyhat büntetlenül figyelmen kívül.

A posztmodern gondolkodók, mivel nem hívei az átfogó világnézeteknek, a politikában is a gyakorlatra koncentrálnak. Egyértelmű, hogy az igazság feltételezett ismerete nem eredményez szükségsze-

rűen helyes politikai cselekvést. Arisztotelész különbséget tett a morális tudás (phronészisz) és a pusztán technika (techné) között. Az előbbi azonban már gyakorlati tudás is egyben. Az igazságot célul tűző morális politikai tudásnak kell tehát a politikai technikai tudást vezérelnie. Szabó Márton posztmodern politikafelfogásában nemcsak az igazság és a közjó diskurzusrányító szerepe tűnik el, hanem a gyakorlati morális tudás is. Ez pedig igenis lehet kommunikatív, interaktív, ahogy azt Karl Otto-Apel megfogalmazza: „(...)Arisztotelész (...)különbséget tett ugyan poiészisz és praxisz (s ennek megfelelően technikai ügyesség és phronészisz) között, viszont a praxisz és phronészisz fogalmaival mind a stratégiai okoskodást, mind pedig az etikailag helyes cselekvés gyakorlati esztét, illetve ítélőerejét lefedte. Az arisztotelészi filozófia és a tőle függő cselekvésemléletek egészen napjainkig nem ismerik a praxisz más struktúrafogalmát, mint az egyes személyek teleológiai cselekvését (...). Ez a klasszikus elméletalkotás teljesen figyelmen kívül hagyja a nyelvileg közvetített interakció (...) struktúráját” (Apel 1992:117). Bár Karl Otto-Apelnek nem sikerül az igazságot racionálisan megalapoznia, az igazság történeti értelemzéséből az igazság abszolút értelme felé törníe, mégis az etikai és racionális megalapozás igénye egyrészt az igazságra való rákérdezés megkerülhetetlenségét, másrészt a kommunikatív racionalitás moralitását húzza alá. Szabó Mártonnál az egyik kritérium felé sem találunk tapogatózásokat. Szilágyi Mihály a diskurzusetika és az univerzalitás-igény (kanti kategorikus imperatívusz) viszonyát vizsgálva megállapítja, hogy a diskurzusetika elfogadja a kanti kritériumot, miszerint a partikuláris cselekvésnek morális kritériuma az, hogy annak máximája általánosan érvényesíthető legyen, a kérdés megmarad, hogy ki végzi el ezt az általánosíthatóságot? (Szilágyi 1995) Minket e kérdés a politikai aktorok egymás közötti interakciói szempontjából érdekel. Egyrészt bizonyos etikai tartalmak nemzetközi dokumentumokban le vannak fektetve, amelyeket megfelelő fórumok garantálnak, másrészt az alkotmányok érték-tartalmait, és az egész politikai intézményrendszer eljárási és tartalmi alkotmányosságát bírói szervek (Alkotmánybíróság, közigazgatási bíróság stb.) szavatolják. Ezek olyan intézményi behatárolásokat jelentenek, amelyek mind a szubsztanciát, mind az eljárást illetően (kinek és milyen módon kell vagy lehet részt vennie a diskurzusbán, pl. kötelező érdekegyeztetés) meghatározzák a politikai diskurzust. A Szabó Márton által vizsgált minimálkonszenzus is egyfelől intézményi eljárási oldalról vizsgálandó – Szabó az elvi formai megközelítést választja –, másfelől tartalmilag is nagyjából betárolható az alkotmányos értékek révén.

Az alkotmányosságon túl a közjó is a gyakorlati morális politikai cselekvés alapvető kritériuma. A posztmodern emancipált társadalomban is változatlan a politika és az állam feladata, hogy szerepét funkcionálisan a közjó szolgálatában szemlélje. Az egyének atomizálódása és az igazságigények visszaszorulása ellenére továbbra is az

igazságosság és a közjó a politikai rendszerrel szembeni általános elvárások kifejeződései.

A közjó filozófiájának megalapozásához azonban a célokat illető nézetazonosságnak kell létrejönnie a politikát és intézményrendszerét meghatározó aktorok között: „A nyugat világának szabad politikai intézményeit azok az emberek gondolták ki, akik hitték, hogy az emberiség közös tapasztalatának tisztességes elemzése mindig arra fogja késztetni az embereket, hogy ugyanarra a következtetésre jussanak. Ugyanannak a filozófiának az arany szabályán belül, amellyel végső céljait tisztázták, biztos reménnyel foglalkozhattak az igazság fokozatos feltárásával. Minden kérdést eldönthető tudományos és szabad vitával, ha – de csak ha – minden tudós és minden vitázó ragaszkodik a közjó filozófiájához, azaz ha a következtetések ugyanazon kritériumait és szabályait alkalmazzák az igazság eléréséhez, a jó és a rossz megkülönböztetéséhez” (Lippmann 1983:120). A kanti kategórikus imperatívusz tehát mindenekelőtt a gyakorlati morális politikai cselekvésnek az alkotmányosságra és közjóra vonatkoztatása révén valósulhat meg.

A posztmodern politikai filozófia érdeme, hogy a személyre, annak felelősségére, a változtathatóságra (kontingencia), valamint a pluralizmusra és a kulturális nyitottságra helyezi a hangsúlyt.

A keresztény perszonalista és erősen individualista Bergyajev kritikája Kanttal szemben az, hogy az embert absztrakt, személytelen, egyetemesen érvényes és ezért kötelező törvény eszközévé teszi. A kanti kategórikus imperatívusz megfordítja, hiszen szerinte a keresztény moralitás „Kant formulájának szöges ellentéte: ne cselekedj úgy, hogy akarod maximája mindenkor egyúttal általános törvényhozás elvéül szolgálhasson. Mindig egyéni módon kell cselekedned, és mindenkinek különbözőképpen kell cselekednie. Az egyetemes törvény éppen az, hogy minden morális cselekedet egyedi és egyéni kell hogy legyen, azaz hogy konkrét élő személyt és ne az elvont jót tartsa szem előtt” (Juhász 1984:87). Ez a megközelítés talán szimpatikus lehet a posztmodern felfogás számára is, azonban a politika valóságában a közjó a közösségiség nélkülönözhetetlen velejárója. Talán nem véletlen, hogy a posztmodern politikai felfogás inkább csak pluralizmusról beszél és a közösségiségről, az értékorientált egységes politikai cselekvés kohéziójának mélydimenzióiról keveset szól. A nyitottság közösség-konstitutív lehet az egyes politikai formációk között, de nem azokon belül. Ott eleve jelen van a hagyomány és a közös érték- és érdektudat révén kialakult közösségiség. A közjó éppen az ezek közötti összhangteremtést van hivatva segíteni. A közjó és a közösségiség egymástól nem elválasztható fogalmak: „Amikor a nép egészének ragaszkodása a közjó filozófiájához szilárd, ott igazi közösség van; ahol a fő elvekben megosztottság és véleményeltérés van, az eredmény – látens háborús feltételek” (Lippmann 1993:121).

Szabó Mártonnál a közjó fogalmának mellőzése, az individualista (tehát nem közösségi) és konfliktusos, kizárólag hatalomorientált politikaicselekvő-kép szervezően összefüggnek. További problémám,

hogy a Carl Schmittől finomítva átvett antropológia nem teszi lehetővé a szimbolikus kommunikációt. Bruno Romano (1995) egyértelműen kimutatja, hogy csak és kizárólag a másik személy teljes elismerése – és egzisztenciális elfogadása – teszi lehetővé a szimbolikus „harmadik valóság” megszületését. Carl Schmitt a *Der Begriff des Politischen* c. munkájában hangsúlyozza, hogy nem a szimbolikus dimenzióra szorítva értette a barát/ellenség dichotómiát, hanem reálisan. (Gyakorlati politikai cselekvésében is ez orientálta, hiszen kapcsolatba került a nemzetiszocialista párttal.) Edith Stein (Auschwitzban halt meg 1942-ben, amiből is látszik, hogy a barát/ellenség dichotómia valóságos következményeket magában hordozó és nem csak „szimbolikus” érvényes fogalompár) politikára vonatkozó fenomenológiai elemzéseiben merőben más antropológiából indul ki. Elemzéseiben a személyt – röviden – olyan autonóm entitásnak tekinti, aki szabad döntése és akaraterije révén képes vitális energiáját pozitív cselekvésben realizálni. Empátiának nevezi a másik személy irányába történő nem-érzelemfüggő megismerési viszonyulást, amely reális kommunikatív kapcsolatot hoz létre. Ily módon tehát a kreatív, döntésképes ember személynek tekintendő az interszubjektivitás pedig interperszonalitásnak. A filozófusnő szerint egyfajta párhuzam vonható az egyén és a közösség között, mivel ez utóbbi alapvetően az interperszonális kapcsolatok milyenségétől függ. Szerinte az interperszonális szolidaritás az alapja a tárgyiasított és intézményesített kapcsolatokkal átszőtt társadalomnak is, de hasonlóképpen az államnak is (Stein 1970).

Összefoglalva, véleményem szerint a diskurzus a politikában csak a kifejtettek alapján értelmezhető, és kérdés, hogy ezek után lehet-e a politikát tisztán diskurzusként felfogni?

#### HIVATKOZÁSOK

- Alexander, Jeffrey C. 1996. *Szociológiaelmélet a II. világháború után*. Budapest: Balassi Kiadó
- Apel, Karl-Otto 1992. Két erkölcsfilozófiai tanulmány. Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 3–4. számából. Budapest: Áron Kiadó
- Habermas, Jürgen 1995. Megismerés és érdek. *Magyar Filozófiai Szemle*, 5–6. 931–944.o.
- Juhász Anikó 1984. Nyikolaj Bergyajev. Budapest: Kossuth Könyvkiadó
- Lippmann, Walter 1993. A közjó filozófiája. Budapest: Bagolyvár Könyvkiadó
- Mead, George H. 1973. A pszichikum, az én és a társadalom. Budapest: Gondolat
- Romano, Bruno 1995. *Critica della ragione procedurale*. Roma: Bulzoni Editore
- Stein, Edith 1970. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Eine Untersuchung über den Staat*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Szilágyi Mihály 1995. Egy elmélet az erkölcsi normativitás esélyeiről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 5–6. 803–820.