

A politikai filozófia és a „kiterjesztett gondolkodásmód” módszertani követelménye**

Mi a politikai filozófia?

A politikai filozófia és a politikatudomány viszonya

A *Mi a politikai filozófia?* látszatra egyszerű kérdését korántsem egyszerű megválaszolni. Részből azért, mert a politikai filozófiának többezer éves hagyományai vannak (első szisztematikus dokumentuma minden bizonnyal Arisztotelész *Politikája*), s ezek a hagyományok meglehetősen szerteágazók, részben pedig azért, mert önmagában is egy rendkívül kiterjedt és bizonytalan határvonalú tárgyterület, ami napjainkban is igen nagy változatosságot mutat. A legegyszerűbb tehát, ha a politikai filozófia természetére vonatkozó kérdést nem a tárgy, hanem a *módszer* felől közelítve próbáljuk megválaszolni, feltételezve, hogy a politikai filozófiának – tárgyának minden változatosságán túl – mégiscsak létezik egy sajátos módszere. S ha ez így van, akkor indokolt egyszersmind a politikai filozófiát a politikára vonatkozó egyéb tudásformáinkkal összehasonlítani, mindenekelőtt természetesen a politikatudománnyal, amelyet ma a politikára vonatkozó ismereteink *par excellence* tudományos formájának tartunk.

Mi jellemzi tehát a politikatudományt? Először is az, hogy a politika egész terrénumát, azaz vizsgálódásainak tárgyát *intézményes* valóságnak tekinti. Másodszor, hogy mint minden társadalomtudomány, azaz mint minden olyan tudomány, ami a természettudományok mintájára jött létre, *deskriptív*. Leír és értelmez jelenségeket, olyanokat, mint a pártok, pártrendszerek, választási rendszerek stb., csupa olyasmit

* A szerző egyetemi előadótanár, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Filozófiai Intézetének oktatója. Email: demeter.attila@ubbcluj.ro

** A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

tehát, ami empirikusan leírható, statisztikai vagy másmilyen eszközökkel mérhető. Harmadszor, hogy akárcsak a természettudomány, a politikatudomány is a politikának nevezett valóságszféra különféle jelenségei között összefüggéseket keres – és talál. Igaz ugyan, hogy ezek az összefüggések, ellentétben azokkal, amelyeket a természettudományok találnak, általában nem szükségszerűek, hanem csupán valószínűek, de bizonyos határokon belül így is alkalmasak a tudományos prognózisra.

Leo Strauss azt írja a *What is Political Philosophy?* című korszakos esszéjében, hogy a fenti értelemben vett politikatudományra ma nagyobb szükség van, mint valaha. Mégpedig azért, mert – ahogy ő fogalmaz – „dinamikus tömegtársadalmakban”¹ élünk, amelyekre a rendkívüli bonyolultság és a gyors változás egyaránt jellemző. Nehezebb szert tenni a politikával kapcsolatos ismeretekre, s ezek gyorsabban elévülnek. Szükséges tehát ilyen körülmények között, hogy egy erre szakosodott tudomány kimondottan a politikai jelenségekre vonatkozó ismeretek összegyűjtésével és rendszerezésével foglalkozzon. – Régente, mondja, az emberek, ha a politikáról akartak ismereteket szerezni, megelégedtek azzal, hogy a bölcs öregekre hallgattak, vagy, ami ugyanaz: jó történetírókat olvastak. A politikai tudás megszerzésének ezek a módzatai mára már elévültek és számunkra megmosolyogtatóan atavisztikusnak tűnnek.

A kérdés, amit ezek után Strauss is föltesz magának, hogy vajon az újonnan létrejött (de legalábbis a politikai filozófiához viszonyítva mindenképpen nagyon fiatal) politikatudomány nem teszi-e mindenesztől fölöslegessé a politikai filozófiát? Nem jut-e a politikai filozófia is mondjuk a természetfilozófia sorsára? – Ahogy a természeti jelenségek igazi megismerése azzal kezdődött, hogy az emberek a természetlen és hiábavaló spekulációtól a tapasztalati és kísérleti kutatás felé fordultak, a politikai jelenségekről is akkor kezdenek igaz ismereteket szerezni, amikor a politikai filozófia teljes mértékben átadja helyét a politika tudományos kutatásának. A természettudomány megáll a saját lábán, és csak mellékesen szolgáltat anyagot a természetfilozófiai spekulációkhoz; ugyanez mondható el a politikatudomány és a politikai filozófusok spekulációi közötti viszonyról is. „A természet- és politikatudományok – írja Strauss – nyíltan nem filozófiai jellegűek. Ha egyáltalán szükségük van valamilyen filozófiára, az csupán a módszertan vagy a logika. Ezeknek a filozófiai diszciplínáknak azonban nyilvánvalóan semmi közeük a politikai filozófiához. A »tudományos« politikatudomány voltképpen összeegyeztethetetlen a politikai filozófiával.”²

1 Leo Strauss: *What is Political Philosophy?* In Uő: *What is Political Philosophy and Other Studies*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1959, 9–55, 15.

2 Uo., 13–14.

Nyilván a politikai filozófia jövőjét illetően maga Strauss sem ennyire borúlátó (épp ellenkezőleg), de ha nemmel akarunk válaszolni a kérdésre, ahogy ő is teszi, azaz ha fenn akarjuk tartani a politikai filozófia létjogát a politikatudománnyal szemben, akkor az ő érveit alighanem ki kell egészítenünk továbbiakkal. – Mindenekelőtt arra érdemes odafigyelni, hogy szemben azzal, amit a politikatudomány már a maga módszertani opciói révén is mintegy implicite sugall, a politika soha nem pusztán intézményi valóság. Vagyis nem úgy áll a helyzet, hogy létezik egy politikának nevezett területe az emberi tevékenységnek, s ez kutatható tudományos és filozófiai módon is, hanem inkább arról van szó, hogy a politikatudomány és a politikai filozófia ugyanannak a területnek a különböző oldalait vagy *dimenzióit* vizsgálják – mégpedig nagyon eltérő módszerekkel. A politikával való filozófiai foglalatosságnak ugyan építenie kell a politikatudomány eredményeire, de a politikára vonatkozó filozófiai reflexió elsősorban a politika *tudati* dimenziójára vonatkozó reflexió. A politikai filozófia a politikának olyan dimenziójában mozog, ahol egyszerűen nem lehetséges tudományos (értsd: empirikus, objektív, ellenőrizhető) megismerés, így itt a politikatudomány értelemszerűen nem is lehet illetékes.

Márpedig, ha hihetünk a 20. század egyik legismertebb és legjobb francia szociológusának, Raymond Aronnak, a politika legalább fele-részt tudati valóság. A politika szó, írja a *Demokrácia és totalitarizmus* című könyvében, eleve kétértelmű, akárcsak a történelem szavunk. Ha az utóbbi egyszerre utal a társadalmak egymást követő korszakaira s az ezekre vonatkozó ismereteinkre, akkor az előbbi is egyszerre fejezi ki a pártok között konfliktusokat és az ezzel kapcsolatos ismereteinket: mindkét szó egyszerre fejezi ki az empirikusan leírható, objektív „valóságot” és az erről alkotott elképzeléseinket. – Valójában azonban ennél sokkal többről van szó. Gondoljunk csak arra, teszi hozzá, hogy eleve nem beszélhetnénk történelemről mint „objektív” eseménysorról, ha az emberek nem lennének tudatában a múltjuknak, ha nem tennének különbséget múlt és jövő között, ha nem különböztetnének meg különféle történelmi időket. Nem egyszerűen arról van szó tehát, hogy létezik valamiféle objektív történelem, s ehhez járulnak pótlólagosan az erről szerzett ismeretek, amelyek nélkül azonban ez a történelem önmagában is létezne és létezhetne, hanem sokkal inkább arról, hogy a történelmi *tudat* megléte eleve feltétele az „objektív” történelem létezésének. Vagy, ahogyan maga Aron fogalmaz: „arról van szó, hogy a valóságról alkotott tudat maga is részét képezi a valóságnak”.³

3 Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005, 18.

Ugyanígy, a politika léte, egy politikai rendszer létezése feltételezi, hogy legyen némi tudásunk erről a területről. Nem csupán a szónak abban az értelmében, hogy rendelkezünk a politikával kapcsolatos többé-kevésbé hézagos ismeretekkel, hanem hogy eleve *tudjuk*, hogy milyen szabályok szerint élünk. Így például, mondja Aron, nem élhetnénk demokráciában, ha az embereknek nem lennének már előzetes elképzeléseik arról, hogy kik azok, akik parancsolnak, hogy ezek az emberek miként jutnak hatalomra, hogy milyen a hatalom gyakorlásának módja stb. Az embereknek már eleve valamelyest érteniük kell azt a politikai rendszert, amelyben élnek, ahhoz, hogy ez a politikai rendszer egyáltalán létezhesen.

A politika mint ismeret, a politika mint reflexiós forma, mondja Aron, voltaképpen nem egyéb, mint a politika ezen spontán tudatának a továbbfejlesztése. Innen nézve a politikai filozófia sem egyéb, tehetnénk hozzá, mint egy magasabb reflexiós szinten történő újrafogalmazása a politika köznapi tudatának. – Hogy ez mennyire így van, arra talán a legjobb példa mindmáig Arisztotelész *Politikája*. Mértékadó történészek és eszmetörténészek állítják, így például Moses I. Finley is az ókori politikáról írott monográfiájában,⁴ hogy Arisztotelész a *Politikájában* voltaképpen nem tett egyebet, minthogy egy magasabb reflexiós szinten fogalmazta újra azt, amit egy átlagos athéni polgár a korabeli politikáról gondolt. Némileg ironikusan fogalmazva: valószínűleg a legtöbb athéni egyetértett volna Arisztotelésszel, feltéve, hogy olvasta volna a *Politikát*, és megértette volna azt, amit Arisztotelész mondott.

Strauss, Arendt és a politika arisztotelészi eszménye

Miközben azonban egy magasabb reflexiós szinten fogalmazza újra a politika spontán, köznapi tudatát, a politikai filozófia – legalábbis Strauss szerint – egy másik, jellegzetesen filozófiai célkitűzést is követ – s ez indokolja azt, hogy a politikai filozófiát egyáltalán filozófiának nevezzük. Mindenfajta politikai tudást, állítja ő, vélemények öveznek, s azokkal össze is fonódik: hitekkel, előítéletekkel, találgatásokkal s. í. t. Mindenkinek van némi tudása a rendőrségről, az adókról, a parlamentben folyó tevékenységről, de ez a tudás rendszerint ingatag, bizonytalan. A politikai filozófia viszont következetes és fáradhatatlan erőfeszítés arra, hogy

4 Lásd Moses I. Finley: *Politika az ókorban*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1995, 256–297, különösen az Ideológia c. fejezetet.

a politikai kérdésekre vonatkozó ingatag vélekedéseket vagy hiteket szilárd tudással váltsa fel. „A politikai filozófiának, akárcsak általában a filozófiának, már ókori kezdeteitől fogva meggyőződése, hogy a hiedelem és a tudás között alapvető különbség van, s e különbség nyugtalanító tudata teremti és élteti máig is a politikai filozófiát.”⁵

Kérdés persze, hogy ez az eszmény, ami valóban a *filozófia* eredeti eszménye (ebben és ennyiben igaz a Straussnak), mennyiben volt valaha is eszménye a politikai gondolkodásnak, vagy legalábbis mennyiben volt eszménye a politikai gondolkodásnak a maga *eredeti* formájában. Mindenesetre Arisztotelész politikai gondolkodása nemigen látszik alátámasztani Straussnak ezt a meggyőződését. A politika, gondolta Arisztotelész, azaz „az emberi dolgok filozófiája”, nem az „első elvek és okok”, hanem éppen ellenkezőleg: a „végső dolgok” tudománya, értve ezek alatt az emberek mindenkori, és mindenkor változó céljait. Minthogy a folyton változó dolgokról nem lehet maradandó ismeretet alkotni, mindaz, amit a politika mondani tud, csupán feltételezhetően igaz, valószínű, feltételes igazság. Éppen ezért Arisztotelész szembe is állítja a politikát mint „gyakorlati” tudományt az ún. „első filozófiával”, azaz a mi fogalmaink szerinti metafizikával: ellentétben az utóbbival, az előbbinek nem is célja az ismeretek halmozása (a biztos tudás), hanem sokkal inkább a hatni tudás, vagyis a *meggyőzés* képessége.

A kiindulópontot a célok vizsgálatában Arisztotelész szerint az emberek eltérő és gyakran ellentétes véleménye képezi arról, hogy mi is a jó és az igazságos. (*Nikomakhoszi Etika*, 1094b) Ami a politika módszerét illeti, Arisztotelész ezt mintha olyan vizsgálati eljárásnéven fogná fel, melyet nem annyira arra szántak, hogy alapelveket és okokat fedezzenek fel a segítségével, mint inkább arra, hogy a közös emberi cselekvés céljait – nagyrészt az ezeket a célokat érintő emberi vélemények dialektikus vizsgálata és finomítása révén – megfogalmazzák.⁶ – Persze erősen kétséges, hogy ez az eljárás valaha is kielégítő eredményre vezet, azaz sikerülne megtalálnunk általa a jónak és az igazságosnak valamilyen, a többség által vitathatatlanak és megkérdőjelezhetetlennek tartott eszméjét, ezért is hangsúlyozza Arisztotelész többször is a *Nikomakhoszi Etikában*, hogy a politikában a fejtegetéseket a tárgy természetéhez kell szabni, s hogy a politikában emiatt elképzelhetetlen a matematikai „szabotosság”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1094b; 1098a)

5 Strauss: i. m., 12.

6 Lásd ezzel kapcsolatosan bővebben: Carnes Lord: Arisztotelész. In Leo Strauss – Joseph Cropsey (szerk.): *A politikai filozófia története I.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1994, 168–219, 170.

Azt tehát, hogy a politikai gondolkodás eredetileg magáénak tekintette volna a matematikai egzaktuságnak, az első okokra és elvekre vonatkozó biztos tudásnak az antik filozófiára kétségkívül jellemző eszményét, Arisztotelész *Politikája* vagy *Nikomakhoszi Etikája* alapján nemigen lehet valószínűsíteni. Éppen ellenkezőleg: ha így lett volna, Arisztotelész nem tett volna többször is gondosan különbséget az első filozófia és a politika között, s nem írta volna azt, hogy „a bölcsesség”, ami „a tudomány legtökéletesebb formája”, és „az államkormányzás művészeté” „nem lehetnek azonosak”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1141a) – Az antik politikai gondolkodás eredeti, vagyis arisztotelészi megismerés-eszményéhez ezért alighanem sokkal inkább a Hannah Arendt módszertani opciója áll közelebb – feltéve, hogy itt most olyan 20. századi politikai gondolkodót keresünk, akinek a gondolkodását, akárcsak a Straussét, döntő módon meghatározta az antikvitás politikaelméleti hagyatéka. Bár, tegyük hozzá rögtön azt is, hogy amikor az *Igazság és politika* című tanulmányában Arendt leírja a „kiterjesztett gondolkodásmód” módszertani követelményét, kivételesen nem annyira Arisztotelészt, mint inkább Kantot követi. (Igaz, másutt, például a kultúra válságáról szóló tanulmányában azt is megjegyzi, hogy ez a kanti elképzelés gyakorlatilag „egyidős a megfogalmazott politikai tapasztalattal”, s hogy ezt a görögök belátásnak, *fronészis*nek nevezték.⁷ A megjegyzést rögtön követi is az Arisztotelészre történő hivatkozás, aki Arendt szerint a *Nikomakhoszi Etika* 6. könyvében „az államférfi okosságát határozottan a filozófus bölcsességével állítja szembe”.⁸)

A politikai gondolkodás terén, írja itt, vagyis az igazságról és politikáról szóló tanulmányában Arendt, értelmetlen igazságról beszélni. A legtöbb, amire törekedhetünk, hogy a politikai gondolkodásunk „reprezentatív” legyen. Amennyiben a reprezentativitás itt egy normatív módszertani követelmény (és Arendt nem hagy kétséget afelől, hogy az), annyiban azt feltételezi, hogy a politikai kérdésekről való gondolkodás közben mindig meg kell próbálnunk mások fejével is gondolkodni; meg kell próbálnunk felidézni azoknak az álláspontját, akik nincsenek jelen, akik hozzánk képest máshol állnak és ezért más perspektívából tekintenek a világra. Azaz, ha csupán képzeletben is, de számot kell vetnünk másoknak a mieinktől eltérő véleményével, tudatunkban *képviselnünk* kell őket. „Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban, miközben egy adott kérdésen elmélkedem – írja Arendt –, és minél

7 Hannah Arendt: A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége. In Uő: *Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 204–232, 228.

8 Uo., 304.

jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső következtetésem, véleményem.”⁹ Figyeljük tehát meg: Arendt nem állítja, hogy a politikai gondolkodásunk valaha „igaz”, vagy maradéktalanul „reprezentatív” lehet: csupán azt mondja, hogy minél több ember álláspontját tudom felidézni a tudatomban, annál érvényesebb lesz a végső következtetésem.

Maradjunk tehát annyiban, hogy a politika (értve alatta egyszerűsmind, akárcsak Arisztotelész, a politikai gondolkodást is) és az igazság (vagyis a filozófia) viszonya legalábbis problematikus, s hogy a törekvés, ami Strauss szerint a politikai filozófiát kezdetektől fogva mozgatja, s ami szerinte azt igazán filozófiává teszi, vagyis a vélekedésnek tudással való felcserélése, a politika terén, ahol a lényeg és a látszat sohasem különíthető el egymástól, eleve kudarcra van ítélve. – Mert végső soron erről van szó: ti. arról, hogy a politika „dolgai” számunkra soha nem „önmagukban”, hanem mindig csupán a látszatok formájában adóttak, úgy, ahogyan azok a különböző emberek (különböző) vélekedéseiben megjelennek. A politika dolgai, a politikai gondolkodás tárgyai nem vizsgálhatók „önmagukban”, leválasztva az emberek vélekedéseiről, márpedig ez lenne a *tudományos* megismerésük legalapvetőbb feltétele – mind a szó antik, mind pedig a modern értelmében. Ekkor beszélhetnénk politikai filozófiáról abban az értelemben, amelyben Strauss is teszi, azaz a politikára vonatkozó olyan tudásról, ami már nincs összefonódva az emberek vélekedéseivel.

Hadd tegyük hozzá, hogy maga Arendt explicit módon vissza is utasította azt, hogy a saját politikai gondolkodását „filozófiának” nevezze. Több oka is volt erre, amelyeket különböző időkben és különböző műveiben fejtett ki. Először is azért, mert – amint arra a politikáról szóló, torzóban maradt munkájában utal (de utal rá többször a *The Human Condition* című könyvében is¹⁰) – a filozófia mindig az *emberrel* foglalkozik, s ezért minden állítása igaz lenne akkor is, ha csak *egy* ember lenne a világon – vagy ha csupán egymáshoz tökéletesen hasonló emberek léteznének. Holott a politikának, mondja, mindig az *emberekkel* van dolga: „a politika az emberi sokféleség tényén nyugszik”.¹¹ (Többek között ez az oka annak, állítja, hogy mindmáig nem találtak filozófiai-

9 Hannah Arendt: Igazság és politika. In *Uő: Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 233–271, 248.

10 Lásd pl. Hannah Arendt: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1958, 7–8, 175–176, 202, 220–221, 234.

11 Hannah Arendt: Mi a politika? I. töredék. In: *Uő: A sivatag és az oázisok*. Gond Kiadó – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002, 21–25, 21.

lag érvényes választ arra a kérdésre, hogy *Mi a politika?*, továbbá annak is, hogy a nagy filozófusok, mint például Plátón, politikai és egyéb tárgyú művei között látható színvonalbeli különbség van: „a politika soha nem éri el ugyanazt a mélységet”.¹² Márpedig mélyértelműség hiánya itt nem más, írja, mint a filozófus vagy a filozófia érzékének a hiánya „azon mélység iránt, amelyben a politika gyökerezik.”¹³ Másodszor azért, mert – amint azt egy interjúban mondja – szerinte „a politika és a filozófia között feszültség van”.¹⁴ Végezetül pedig azért is, teszi hozzá ugyanitt, mert a filozófus „sohasem semleges a politikával szemben”.¹⁵ A természetfilozófiában a filozófus megteheti, hogy szembenáll a természettel, mint reflexiója tárgyával, mint számára „objektív” valósággal. Ha a természetről gondolkodik, az egész emberiség nevében teszi. A politikáról viszont filozófusokként is csak a saját nevünkben gondolkodhatunk, mert ez egy olyan valóság, amely számunkra soha nem lehet semleges: a politikai dolgok természetéhez tartozik az, hogy bennünk az értékelés különféle attitűdjeit hívják elő.

Ez végre egy olyan gondolat, amelyben Arendt és Strauss egyetérteni látszanak, noha kapcsolatukat egyébként korántsem jellemezte a kölcsönös intellektuális szimpátia.¹⁶ (Ugyanígy egyetérteni látszik ebben Arendt és Eric Voegelin is, noha ugyanez mondható el az ő intellektuális kapcsolatukról is.) Abban viszont láthatóan mindhárman egyetértenek, hogy a „pozitivizmus” a társadalomtudományokban inkább akadálya, semmint feltétele a politikai jelenségek helyes megértésének. A politika „dolgai”, írja például Strauss, számunkra sohasem semlegesek, és nem is lehetnek azok – még akkor sem, ha kimondottan a filozófiai reflexió igényével fordulunk feléjük. A politikai dolgok a természetüknél fogva

12 Uo.

13 Uo., 22.

14 Hannah Arendt: *Mi marad? Az anyanyelv.* Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendt-tel. In Balogh László Levente – Bíró-Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv.* Kalligram Kiadó, Pozsony, 2008, 11–42, 12.

15 Uo.

16 Kettejük intellektuális kapcsolatáról sokan írtak, ezek közül figyelmet érdemel Ronald Beiner egy régebbi tanulmánya: Hannah Arendt – Leo Strauss: *The Uncommenced Dialogue. Political Theory*, 1990 (18):2, 238–254, illetve az Arendt-szakértő Dana R. Villa valamivel későbbi szövege, ami szintén a *Political Theory* lapjain jelent meg: Dana R. Villa: *The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. Political Theory*, 1998 (26):2, 147–172. Úgyszintén figyelmet érdemel Liisi Keedus frissebben megjelent könyve (*The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge University Press, Cambridge, 2015), főként amiatt, mert a második fejezetében a kettejük politikával kapcsolatos víziójának különbségeit is behatóan taglalja, lásd *The Problem of Politics in Arendt's and Strauss's Early Writings*, 66–100.

helyeslés vagy helytelenítés, választás vagy elutasítás, dicséret és kárhovatás tárgyai. Lényegükből fakad, hogy nem semlegesek, az embereket arra kényszerítik, hogy állást foglaljanak az igazságosság kérdéseiben, döntsenek és ítéletet alkossanak róluk.

Ez ugyan ellentmondani látszik a modern tudományos megismerésben megszokott értéksemlegesség követelményének, Strauss szerint viszont éppen ellenkezőleg: ez teszi lehetővé egyedül a politikai dolgok helyes, vagyis természetük szerint való megismerését. Mindaddig nem értjük meg ugyanis a politikai dolgokat, állítja, amíg nem vesszük komolyan, hogy nyíltan vagy burkoltan, de mindenképpen kikényszerítik, hogy jó vagy rossz, igazságos vagy igazságtalan voltuk szerint ítéltesse meg, vagyis mindaddig, amíg nem alkalmazzuk rájuk a jóság vagy igazságosság valamilyen mércéjét.¹⁷ Következésképpen „a társadalmi jelenségeket, vagyis valamennyi fontos társadalmi jelenséget lehetetlen anélkül tanulmányozni, hogy ne fogalmazzunk meg értékítéleteket”.¹⁸ Olyan gondolat ez, amelyet minden további nélkül papírra vethetett volna akár Eric Voegelin is.¹⁹

Arendt és Voegelin vitája

Arendt szerint azonban ennél lényegesen többről van szó. Vagyis nem csupán arról, hogy mindig értékítéletekben (is) gondolkodunk a politika jelenségeiről, s hogy mindig alávétjük azokat a jóság vagy az igazságosság valamilyen általános mércéjének, hanem egyenesen arról, hogy a gondolkodásunk tárgyaihoz való viszonyunk, amennyiben a politikai gondolkodást valóban a tárgy természetéhez szabjuk, egyszersmind érzelmetli viszony is: mindig az érzelmeinkkel *is* gondolkodunk. – 1953-ban, két évvel Arendt totalitarizmusról szóló könyvének megjelenése után Eric Voegelin a szerkesztők kérésére recenziót közölt róla a

17 Strauss: i. m., 12.

18 Uo., 21.

19 Voegelin álláspontját lásd részletesebben Eric Voegelin: *Új politikatudomány*. Nemzeti Közzolgálati Egyetem, Molnár Tamás Kutatóközpont, Budapest, 2014, különösen a *Politikatudomány pozitívizmus általi lerombolása* című alfejezetet, 17–23. Strauss és Voegelin intellektuális kapcsolatát jól tükrözi levelezésük: Peter Emberley – Barry Cooper (eds.): *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964*. University of Missouri Press, Columbia and London, 2004.

Review of Politics című folyóiratban.²⁰ Ebben ugyan utalást tesz „a pozitivizmus pusztításáról a politikatudományban”,²¹ de ennek ellenére abban látja az Arendt által követett módszernek a gyengéjét, hogy nála „az erkölcsi borzalom és az érzelmi valóság beárnyékolja a lényegit”.²²

Tegyük hozzá, hogy mindezzel Voegelin korántsem az érzelmeik jelentőségét vitatja a politikai tények megismerésében. Éppen ellenkezőleg: az érzelem, mondja, „a maga tisztaságában” az értelmet érzékeny eszközzé teszi a fontos tények megismerésének és kiválasztásának a folyamatában.²³ Arendt érzelmetli teoretikus közeledése a totalitarizmus kérdéséhez, s milliók emberi szenvedésének iszonyatához ezért akár előnyökkel is jár, többek között például azzal, hogy „az emberi lények sorsa által kiváltott érzelmek a könyv tárgyát konkrét határok közé szorítják”. „Ez dr. Arendt művének erőssége”²⁴ – állítja Voegelin. Ha tehát Arendtnél az érzelmi mégiscsak elfedi a lényegit, akkor az azért van, mert ehhez az olyannyira szükséges érzelmi megközelítéshez nem állt rendelkezésére „egy jól kidolgozott antropológia”, s „a lélekelmélet fogalmi kerete”.²⁵

Arendt viszontválaszában (mert a szerkesztők ennek is helyet adtak)²⁶ csupán annyit jegyez meg, hogy számára mind azok a méltatások, amelyek könyvét a szenvedélyessége okán dicsérték, mind pedig azok a bírálatok, amelyek az érzelmességét kifogásolták, egyaránt érdektelenek. Megírásakor, mondja, tudatosan szakított a *sine ira et studio* (harag és részrehajlás nélküli) tacitusi történetírói hagyományával, s ez a lépés „módszertanilag szükségszerű volt”,²⁷ ti. szoros összefüggésben van a sajátos témájával. – Tétélezzük fel, írja, hogy a történész óriási szegénységgel találkozik egy gazdag társadalomban, mint amilyen például a brit munkások helyzete volt az ipari forradalom korai időszakában. Ha ezt a helyzetet úgy írná le, hogy közben nem engedné szóhoz jutni a saját felháborodását, akkor a jelenséget „kiemelné az emberi társadalom kontextusából”, s ezáltal megfosztaná „természetének egy részétől”, megfosztaná az „egyik lényegi, leg-sajátabb tulajdonságától”.²⁸ Azaz félreértene.

20 Magyarul lásd Eric Voegelin: A totalitarizmus eredete. In *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Id. kiad. 51–62.

21 Uo., 52.

22 Uo.

23 Uo., 55.

24 Uo.

25 Uo., 52.

26 Hannah Arendt: Válasz. In *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt olvasókönyv*. Id. kiad. 62–72.

27 Uo., 65.

28 Uo.

Az, hogy a történezből az elképesztő szegénység felháborodást vált ki, magának a szegénységnek a lényeges jegye, „amennyiben a szegénység az emberek között fordul elő”.²⁹ Itt tehát egy szükségszerű módszertani követelményről van szó, nem pedig valamiféle érzelmességről vagy moralizálásról, noha persze a történész ezeknek a csapdájába is beleeshet. Ha tehát moralizált vagy érzelgős volt könyve megírása közben, mondja Arendt, akkor egyszerűen rosszul csinálta a dolgát, de érzelmek nélkül leírni a totalitarizmus jelenségét egyszerűen lehetetlen, mindaddig, amíg ez az emberi társadalom közegében jött létre és működött, nem pedig a holdon. Az érzelemmentes megközelítés, a *sine ira* leírás klasszikus követelménye nem „objektivitást” eredményez, hanem „jóvátételt”, amit nem lehet kiváltani egy egyszerű elítélő nyilatkozattal vagy értékítélettel, miszerint az alulírott nem ért egyet a totalitárius rendszerek borzalmaival – legalábbis nem anélkül, hogy ez a zsigeri felháborodás magán a könyv lapjain is ne lenne tetten érhető.

Nyilván nem szükséges Arendt és Voegelin vitájában állást foglalnunk, annál is inkább, mert a cél csupán annak az állításnak az illusztrálása volt, hogy a filozófus viszonya a politikához soha nem lehet semleges. Nyilvánvaló azonban, hogy a pozitívizmus eszményének, az értéksemlegesség követelményének a feladása gondolkodónként nagyon eltérő módszertani megfontolásokat takar vagy takarhat. Amiben viszont mindannyian láthatóan egyetértenek, ide értve egyébként a már említett Raymond Aront is, hogy a politikáról soha nem csupán tényítéletekben, hanem mindig értékítéletekben is gondolkodunk. Ez pedig megmutatja nekünk a politikai filozófiának (ha még nevezhetjük egyáltalán így) egy másik funkcióját, amelyre szintén Aron tesz néhány futó utalást.

Minden politikai ismeret, írja ugyancsak a totalitarizmusról szóló könyvében Aron, hallgatólagosan számon tartja a megélt politikai tapasztalatnak más lehetséges politikai tapasztalatokkal való ütköztetését vagy összehasonlítását. Ha a politika „valósága”, a politikai gondolkodás tárgya a természettudományok tárgyához hasonlóan „objektív” valóságként léteznék, erre nem lenne szükség, mert itt úgymond „a tudat nem része a valóságnak”.³⁰ A politikai gondolkodás terén azonban a „tudatnak a politikába való beágyazódása” óhatatlanul fölveti „a tényítélet és az értékítélet közti kapcsolat problémáját”.³¹ Így aztán vagy azt tesszük, hogy lemondunk az összehasonlításnak erről a – magában a tapasztalatban benne rejlő – lehetőségéről vagy igényéről (vagy-

29 Uo.

30 Aron: i. m., 19.

31 Uo.

is azt mondjuk, hogy ti így csináljátok a dolgokat, mi meg amúgy, de tartózkodom attól, hogy összehasonlítsam a ti módszereitek értékét a mieinkével), vagy pedig megpróbáljuk megtalálni „a legjobb rendszerhez vezető ismérvet”.³² Vagyis annak az ismérveit, amit a politikai filozófia a maga kezdeteitől fogva az igazságos politikai rendnek nevezett.

Strauss platonizmusa és Arisztotelész gyakorlati filozófiája

Tegyük hozzá, hogy nagyon hasonló gondolatmenettel nagyon hasonló következtetésre jut Strauss is – dacára annak a ténynek, hogy kettejük gondolkodása között evidens módon feszültségek vannak. (Ezekről a feszültségekről egyébként hosszasan beszél a kiváló kortárs francia politikai gondolkodó, Pierre Manent is egy nemrégiben megjelent interjúkötetében.³³ Mint mondja, bár tanítványa és lelkes híve volt Aronnak, diákként folyton olyan politikán kívüli támpontot keresett, ami magának a politikainak végső – morális, metafizikai – kritériuma lett vagy lehetett volna. Aron, tudatában lévén, hogy képtelen ebben neki segíteni, mert saját politika-fogalma nem alkalmas erre, Leo Strauss műveihez utasította, pontosan azok „platonizmusa” miatt.)³⁴ De visszatérve Strauss gondolatmenetéhez: minden politikai cselekedetnek, írja, vagy

32 Uo.

33 Pierre Manent: Raymond Aron and Leo Strauss. In Uő: *Seeing Things Politically: Interviews with Benedicte Delorme-Montini*. St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2015, 35–58. Aron gondolkodásáról behatóbban szintén Manent írt, lásd Pierre Manent: Raymond Aron. In Pierre Manent – Roger Hausheer – Wojciech Karpinski – Walter Kaiser: *European Liberty. Four Essays on the Occasion of the 25th Anniversary of the Erasmus Prize Foundation*. Martinus Nijhoff Publishers, Hague, Boston, Lancaster, 1983, 24–47, személyéről, intellektuális alkatáról, politikával kapcsolatos felfogásáról viszont Allan Bloom, lásd Allan Bloom: Raymond Aron. *The Last of the Liberals. The New Criterion*, September, 1985, 256–267.

34 Strauss platonizmusáról, és arról, hogy miért nem arisztoteléanus, kiváló összefoglalót ad a Michael P. Zuckert és Catherine H. Zuckert szerzőpáros könyve: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 2014, különösen az ötödik és a hatodik fejezetek: Strauss's new reading of Plato, 117–143, és Why Strauss is not an Aristotelian, 144–166. De természetesen mindenképp magának Straussnak az alapvető művét kell ezzel kapcsolatosan elolvasni, lásd Leo Strauss: *The City and Man*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1964, különösen az arisztotelészi Politikáról szóló első fejezetet: On Aristotle's Politics, 13–49.

a megőrzés, vagy a változtatás a célja. Ha elégedettek vagyunk politikai állapotainkkal, ami meglehetősen ritka, akkor szeretnénk elejét venni a rossz irányba történő változásnak; amikor viszont változtatni szeretnénk, valami jobbat kívánunk létrehozni. Ezért mindenfajta politikai cselekvést a jobbról és a rosszabbról alkotott valamilyen eszme, az igazságos vagy igazságosabb politikai rendről alkotott valamilyen elképzelés vezérel. – Az analógia Aron gondolatmenetével nyilvánvaló.

Csakhowy Strauss szerint a jobb és igazságosabb politikai renddel kapcsolatos elképzeléseink, amelyek a politikai cselekedeteinket irányítják, általában pusztá vélemények. Rendszerint nem vonjuk őket kétségbe, de ha elgondolkodunk rajtuk, kétségbe vonhatónak fognak bizonyulni. Márpedig önmagában az a tény, hogy kétségbe vonhatjuk őket, az igazságos politikai rend olyan eszméje felé kormányoz bennünket, amely már megkérdőjelezhetetlen: egy olyan eszme felé, amely már nem vélemény, hanem tudás. Ezért minden politikai cselekvés önmagában hordja a jó és az igazságos politikai rend igaz ismeretére való törekvést, illetve feltételezi az igazságos politikai rend helyes megismerésének a lehetőségét. – S ha ez így van, teszi hozzá, akkor a politikai filozófia *filozófiai* értelme és értelmessége ma éppoly nyilvánvaló, mint azóta mindig, mióta Athénban megszületett.³⁵ Ráadásul ez a törekvés, mondja a *The City and Man* című könyvében, nemcsak Platón Államát jellemzi (ami meglehetősen nyilvánvaló), hanem Arisztotelész *Politikáját* is (ami már vitathatóbb), merthogy Arisztotelész vizsgálódásainak is „az alapvető kérdése a legjobb rezsím kérdése”.³⁶

Itt azonban megint csak azt lehetne közbevetni, hogy a politika (és a politikai cselekvés) céljaival kapcsolatos arisztotelészi elképzelések nemigen látszanak alátámasztani Straussnak a politikai filozófiáról (és annak céljairól) adott diagnózisát. Ezért is sajnálatos, hogy Strauss ezen a ponton nem fejti ki részletesebben ezt a gondolatát, hanem csupán annyit jegyez meg, hogy „ezt a témát jobb lesz egy másik alkalomra halasztani”.³⁷ – Ugyanis, ha hihetünk Arisztotelésznek, nem az igazságos rendszerhez vagy a közös jóhoz vezető ismérvek megtalálása jelenti az igazi kihívást a politika számára, ezek ugyanis többé-kevésbé mindenki által ismertek és tudottak, hanem sokkal inkább az emberek meggyőzése arról, hogy ezek szellemében cselekedjenek. Mert az emberek „természettől fogva képesek az igazság felismerésére, s többnyire el is találják az igazságot”. (*Retorika*, 1355a) De „a cselekvés kérdésében nem az egyes tettek tudományos elmélete és megismerése a végcél, ha-

35 Strauss: *What is Political Philosophy*. Id. kiad. 10.

36 Strauss: *The City and Man*. Id. kiad. 49.

37 Uo.

nem sokkal inkább az, hogy cselekedjük is őket”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1179a-b) Amikor tehát Arisztotelész a politikát (és az etikát), ellentétben az „első filozófiával”, gyakorlati tudománynak nevezte, akkor nem csak arra gondolt, hogy hasonló szabatoság, mint az első okok és elvek kutatásában, az emberi célok (a jó és az igazságos) vizsgálatában nem érhető el, hanem arra is, hogy ellentétben az első filozófiával a politika célja nem az ismeretek halmozása, hanem a hatni tudás, a meggyőzés képessége. Ezért is kapcsolódik Arisztotelésznél a politika nem csupán az etikához (ami kézenfekvő), hanem a *dialektikához* vagy a *retorikához* is (ami viszont meglepő). (*Retorika*, 1356a) Főként amiatt, mert ismerjük Arisztotelész fölöttébb lesújtó véleményét a szofistákról, akik, mint mondja, a politikát a retorikával „azonosítják”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1181a)

Politikai írásaiban, állítja Carnes Lord, Arisztotelész gyakorta támaszkodik a dialektikus érvelésre, arra a szinte csevegő kérdezősködésre, amely a közvéleménybe, az átlagos emberek vélekedéseibe beágyazott premisszákból indul ki, s így saját politikai gondolkodásának a kiindulópontját az átlagember véleményéhez és nyelvéhez igazítja. Következtetési sem az emberi természet változtathatatlan alapelveiből indulnak ki, s arra sem tesz kísérletet, hogy kialakítson egy szigorúan technikai szókészletet, ami távol esik az aktuális politikai köznyelvtől. Túl azon, hogy Arisztotelész elvetette a matematikai szabatoság eszményét a politika kérdéseinek a tárgyalásában, itt azt a meggyőződését is látnunk kell, állítja Lord, hogy az emberi dolgok inherensen változóak, s ha az egyetemes törvényeket felfedezni vágyó matematikus szellemében közelítjük meg őket, akkor alapvetően elhibázzuk a lényeges jelenségeket. „Az az érvelés, amely a politikai ügyek tárgyalásakor megfelelő, közelebb áll az átlagpolgár gyakorlati vagy okoskodó érveléséhez, amely a mindennapos tapasztalat részleteiben gyökerezik, mint a tudós vagy a filozófus következtető érveléséhez.”³⁸

Mindez, tegyük hozzá, egyszersmind azt az általánosan elfogadott nézetet is cáfolni látszik, miszerint Arisztotelész politikai gondolkodása mindenestől egy mára már elévült metafizikai vagy teleológiai előfeltevéseken nyugvó természettudományból táplálkozna, s ezért maga is reménytelenül idejétmúlt lenne. Éppen ellenkezőleg: Arisztotelész politikai gondolkodásában, a közhiedelemmel ellentétben, alig találunk az ember természetével vagy rendeltetésével kapcsolatos metafizikai elgondolásokat, s ha mégis, azok sokkal inkább saját korának politikai tapasztalataiból, semmint sajátos metafizikájából fakadnak. – Mert igaz ugyan, hogy a *Politikájában* Arisztotelész az embert hol beszélő, hol pedig politikai lénynek nevezi, de ezek a megfontolások aligha

38 Carnes Lord: i. m., 170.

magyarázhatók pusztán metafizikai vagy antropológiai előfeltevésekből. Amikor ugyanis leírta a politika általa kívánatosnak tartott eszményét, Arisztotelész szeme előtt sokkal inkább a politika sajátos, athéni fölfogása lebegett, amelyet legtalálébban Periklész (vagy talán maga Thuküdidész) fogalmazott meg, amikor azt mondta, hogy „mi vagyunk az egyetlenek, akik a közélettel szemben teljesen közönyös embert nem visszahúzódnak, hanem semmirevalónak tartjuk, s amiként ez helyes is, mi magunk döntünk és tanácskozunk az ügyeinkben, abban a meggyőződésben, hogy nem a vita akadályozza a cselekvést, hanem – ellenkezőleg – éppen az, ha előzőleg megtárgyalva nem tisztázzuk, hogy mit is kell tennünk”. (*A peloponnészoszi háború*, II. 40.)³⁹ A politika ebben a felfogásban tehát az egymással való beszélést jelentette, s amikor Arisztotelész az embert hol politikai, hol pedig beszélő lénynek nevezi, akkor a politikának erre a meggyőzésen és vitán alapuló eszményére utal – arra az eszményre, amely később majd Arendt számára is, éppen Arisztotelész hatására, olyannyira nagy jelentőségre tesz szert.

Az, hogy a politika gyakorlati tudomány, hogy tehát a célja a hatni tudás és a meggyőzés, s mint ilyen a dialektika és a retorika eszközeit használja, Arisztotelész számára egyfelől azt jelentette, hogy a politikában soha nem érhető el a matematikában megkívánt egzaktuság és szabatosság. A politikának, azaz a politikai tanácskozásnak azért is van szüksége dialektikára és retorikára, mert jövőbeli, esetleges emberi cselekedetekkel van dolga, amelyekről semmi biztos nem tudható: „Azokról a dolgokról – mondja Arisztotelész –, melyek másként nem lehettek, nincsenek és nem lesznek, senki sem tanácskozik, ha helyesen értelmezi őket, mert nincs választási lehetőség”. (*Retorika*, 1357a) Ha a politikai cselekvés terét a szükségszerűség uralná, nem lenne helye a tanácskozásnak: éppen azért tanácskozunk, mert a jövőbeni emberei cselekedetek esetlegesek. Másfelől viszont azt is jelentette, hogy a politika aktora és címzettje egyaránt a szabadon beszélő polgár: ha az így felfogott politika nem a *szabadság* köre szerveződné, akkor a meggyőzés helyett nyugodtan alkalmazhatnánk kényszert. Meggyőzésre éppen azért van szükség, mert a polgárok szabadon cselekszenek, s ezt a szabadságot nem kívánjuk tőlük elvitatni. Innen nézve tehát maga a politika mint ismeret sem holmi felsőbbrendű tudás, mint Platón filozófus-királya esetében, hanem maga is résztvevője a dialektikai vagy retorikai eszközökkel zajló politikai vitának.

Összegezve tehát: Arisztotelésznek a politikáról alkotott víziója, ami tehát egyszersmind a politikának az eredeti athéni eszménye is, sokkal inkább látszik Arendtnek azt a meggyőződését alátámasztani,

39 Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985, 148.

hogy maga a filozófus sem lehet soha semleges a politikával szemben, s hogy emiatt a filozófia (vagyis az igazság) és a politika (vagyis a szabadság) között feszültség van, semmint Straussnak azt az elképzelését, miszerint létezik (elvben legalábbis) a politikára vonatkozó végső és megfellebbezhetetlen tudás, s hogy a politika a filozófia igazság iránti igényének minden további nélkül alárendelhető. A politikai tudásunk, állítja Arisztotelész, legjobb esetben is egyfajta „valószínűségi ismeret” (éndoxon), olyasvalami tehát, ami bár nem bizonyítható, mégis „mindenki véleményének megfelel”. (*Nikomakhoszi Etika*, 1145b) „A valószínűségek olyan dolgok – írja –, amelyeket vagy mindenki elfogad, vagy a legtöbben, vagy a bölcsek, mégpedig vagy minden bölcs, vagy nagyobb részük, vagy a leghíresebbek, vagy a legtekintélyesebbek.” (*Topika*, 100b) Mindenesetre „a jártasság a valószínűség felismerésében olyan emberben van meg, aki jártas a valóság felismerésében”. (*Retorika*, 1355a)

Egyébként a már említett Michael és Catherine Zuckert szerzőpáros azt is állítja a könyvében, hogy Strauss közismert „platonizmus” többek között éppen a politika státusával kapcsolatos arisztotelészi megfontolások elutasításából fakad. Strauss azért elutasító Arisztotelésszel szemben, mert az ő olvasatában a *Politika* nem annyira a politikai filozófia, hanem éppen ellenkezőleg: az általa olyannyira lenézett és oly sokszor bírált modern politikatudomány előképe: annak „eredeti formáját” tartalmazza. Mégpedig azt a formáját, mely szerint „a politikatudomány semmi egyéb, mint a politikai dolgok köznapi megértésének (*common sense*) öntudatra hozott formája”.⁴⁰ „Nem Szókratész vagy Platón, hanem Arisztotelész a politikatudomány igazi megalapítója”⁴¹ – írja Strauss a *The City and Man* Arisztotelésszel foglalkozó fejezetében. – Amiből a maga során azt a következtetést vonja le, állítja a szerzőpáros, hogy Arisztotelész *Politikája* képtelen „a politikai dolgokra vonatkozó teljes igazságot elsajátítani és bemutatni”, mégpedig éppen azért, mert az efféle politikatudomány „inkább a politikai életből fakad, semmint a filozófiából”.⁴² Arisztotelész *Politikájának* igazsága nem a filozófia, hanem „a gyakorlat igazsága”.⁴³

Ezzel szemben Arendt számára „a kiterjesztett gondolkodásmód”, az „ítéletalkotás képessége”, vagyis az a képesség, amelynek segítségével az ember a dolgokat „nem csak saját nézőpontjából szemléli”, az embernek mint politikai lénynek az alapvető képessége, amennyiben lehetővé

40 Strauss: *The City and Man*. Id. kiad. 12, 25, 30.

41 Uo., 21.

42 Michael and Catherine Zuckert: *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*. Id. kiad. 166.

43 Uo.

teszi számára a közös világban, azaz a politikai szférában való tájékozódást.⁴⁴ A görögök, mondja Arendt, ezt a képességet *frónészisz*nek, belátásnak nevezték, és már Arisztotelész szembeállította azt a filozófus bölcsességével, valószínűleg, mint oly sokszor írásaiban, éppen „az athéni polisz közvélekedését” tartva mindeközben szem előtt.⁴⁵ A kettő közötti különbség, állítja Arendt, hogy az előbbi a „józan észben” (*common sense*) gyökerezik, ami annyiban tárja fel inkább vagy jobban a közös világunk természetét, amennyiben általa ahhoz a közös világhoz igazodhatunk, amelyen másokkal közösen osztozunk. Az ítéletalkotás révén valósul meg „a világon másokkal való osztozkodás”, általa lépünk túl saját „szubjektív” öt érzékünkön és érzetadataikon.⁴⁶

Meglehet, mondja Arendt, hogy ez az „ítélet”, amit a józan ész alapján hozunk, a filozófia igazság-igénye felől szemlélve „önkényesnek” tűnik, mert nem kényszerítő a szónak abban az értelmében, ahogyan a bizonyítható tények vagy az érveléssel bizonyítható igazság kényszerítő erejűek. Ugyanakkor viszont lehet kellőképpen meggyőző, ha a megfelelő, azaz „rábeszélő” beszéd segítségével adják elő. „A polisz polgárainak érintkezésében a meggyőzés volt uralkodó, mivel kizárta a fizikai erőszakot: a filozófusok azonban tudták, hogy ez egyben egy másik nem erőszakos kényszerítéstől, az igazság kényszerítő erejétől is különbözik.”⁴⁷ A meggyőzés Arisztotelésznél éppen azért a filozófiai beszédmód, a dialógus ellentéte, állítja Arendt, mert az utóbbi az „igazság” keresését szolgálta, s ezért a bizonyítás „kikényszerítését” követelte meg. A politikában viszont soha nem a tudás vagy az igazság, hanem mindig az ítélet és a döntés forog kockán: a közös világról való vélemények megfontolt kicserélése, és a döntés, hogy milyen cselekvésre van szükség benne.⁴⁸

Mannheim és a tudományos politika lehetősége

Van azonban egy további, az antik vagy arisztotelészi politikától teljesen független megfontolás is, ami ugyanebbe az irányba mutat (értsd: vitatja a filozófus semlegességét a politikával szemben), s ami egyszersmind magyarázhatja Arendtnek ama másik, ezzel összefüggő meggyőződését

44 Hannah Arendt: A kultúra válsága. Id. kiad. 228.

45 Uo., 304.

46 Uo., 228.

47 Uo., 229.

48 Uo., 230.

is, miszerint a filozófus, amikor a politikáról gondolkodik, akkor azt soha nem az emberiség, hanem csakis a saját nevében teszi – és teheti egyáltalán. Talán legismertebb kifejtését ennek a megfontolásnak Karl Mannheim *Ideológia és utópia* című művében találjuk, s bár korántsem biztos, hogy Arendt a kiterjesztett gondolkodásmóddal kapcsolatos elképzeléseiben támaszkodott erre, Mannheim könyvét bizonyíthatóan ismerte, hiszen még egészen fiatalon, 1930-ban terjedelmes (és meglehetősen kritikus hangú) recenziót írt róla.⁴⁹ (Bár azt is tudjuk, hogy ennek ellenére az ezt követő években mégiscsak eljárt Mannheim előadásaira, olyanok társaságában, mint például Norbert Elias, aki akkoriban Mannheim fizetett asszisztense volt.)

Ugyanígy lehetne persze azon is vitatkozni, hogy Mannheimnak ezt az elképzelését mennyiben határozták meg a Marx különféle műveivel kapcsolatos olvasmányélményei. Tény, hogy könyvében többször is hivatkozik Marx egyes szövegeire, az említett gondolat vagy megfontolás kifejtése közben pedig konkrétan Marxnak *A politikai gazdaságtan bírálata*hoz című művére.⁵⁰ Mellette szólna az is, hogy Mannheimot már életében a magyar marxista iskolával kapcsolták össze – nem véletlenül egyébként, figyelembe véve a Lukáccsal való szoros kapcsolatát. Ugyanakkor Raymond Aron, aki a harmincas évek elején Frankfurtban személyesen is megismerkedett vele, s aki szerint „volt időszak, amikor nagyon is hatott rá”, olyannyira, hogy „fél évig mannheimista” volt, Mannheim ugyan „magyar volt, mint Lukács György”, de nem volt igazán marxista. Mégis, teszi hozzá, „merített valamit a marxizmusból, azt, amit »az ismeret szociológiájának« nevezett, vagyis hogy az emberek gondolkodásmódját legalább részben azok a társadalmi körülmények határozzák meg, amelyekben élnek”.⁵¹

Mannheim említett elképzelése röviden valóban úgy foglalható össze, hogy az emberek politikai gondolkodását kondicionálja a társadalmi helyzetük. Ezt a gondolatot tudásszociológiai alapon is igazolni próbálta, mégpedig az ideológiáról és utópiáról szóló könyvének éppen abban a fejezetében, amely a következő, elgondolkodtató címet viselte:

49 Lásd Hannah Arendt: *Philosophy and Sociology*. In Volker Meja – Niko Sterh (eds.): *Knowledge and Politics. The Sociology of Knowledge Dispute*. Routledge, London and New York, 1990, 196–208.

50 Lásd Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996, 147.

51 Raymond Aron: *Az elkötelezett szemlélő. Beszélgetések Jean-Louis Missikával és Dominique Woltonnal*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005, 46; Mannheim marxizmusáról részletesebben beszél Aron a német szociológiáról szóló közismert művében, lásd Raymond Aron: *German Sociology*. The Free Press of Glencoe, New York, 1964, különösen a tudásszociológiáról szóló alfejezetben: *Sociology of Knowledge*, 51–65.

Lehet-e a politika tudomány? Mannheim számára nem kétséges, hogy igen, mégpedig az általa körvonalazott tudásszociológia formájában. Valójában tehát itt nem annyira a politika lehetséges tudománya, mint inkább a tudományos politika specifikus formája ellen érvel, aminek az eszméjét véleménye szerint a 19. századi liberalizmus munkálta ki a „vitatársadalom” vagy a „parlamentarizmus” koncepciójában. Mannheim, fura módon egyetértve Carl Schmitttel, a parlamentarizmus máig legismertebb és legradikálisabb kritikusával,⁵² azt állítja, hogy mindez nem egyéb, mint történelmi illúzió, amit véleménye szerint a francia forradalommal megszülető ún. „polgári intellektualizmus” generált.

A liberalizmus kormányzati elve, mondja Schmitt több helyütt,⁵³ hogy a parlament az egymással racionális érvekkel vitatkozó vélemények tere, s hogy a parlamenti politika célja „az igazság és a helyesség” megtalálása. Ezáltal valósulna meg a párbeszéd általi kormányzás liberális eszménye. Szerinte azonban a huszadik századi tömegdemokrácia a parlamenti vitát merő formalitássá tette, s így az igazi vita karakterisztikus eleme, a racionális érv eltűnt ebből a vitából. A régi, 19. századi véleménypártok érdekpártokká váltak, s a parlamentben többé már nem vélemények, hanem érdekek ütköznek, nem vitatkoznak, hanem üzleti tárgyalásokat folytatnak egymással. Ilyenformán a modern tömegdemokrácia a kormányzás liberális eszményét végérvényesen kompromittálta, s annak át kell adnia a helyét a kormányzás olyan demokratikus formáinak, ahol a nép akarata közvetlenül – vagyis a parlament korrump közvetítő intézménye nélkül – érvényesül, adott esetben egyenesen diktatórikus formában.

Mannheim megfosztja Schmitt téziseit a történelmi szubsztrátumuktól (hiszen mindezt Schmitt javarészt a Weimari Köztársaságra értette, s a Führer uralmát készítette elő vele), s megállapításait általános érvényű, szociológiai vagy tudásszociológiai állítások rangjára emeli. A francia forradalommal alakot öltő „polgári intellektualizmus” döntő tévedése szerinte éppen az, hogy „kifejezetten tudományos politikát követel”, s hogy vagy nem látja a politikai gondolkodásban meglévő értékelő és érzelmi mozzanatot, vagy pedig úgy kezeli ezeket, mintha azok „az intellektussal azonosak” és az ész által minden további nélkül befogadhatók lennének.⁵⁴ A modern intellektualizmus, írja, nem tűri az

52 Lásd pl. Carl Schmitt: *The Crisis of Parliamentary Democracy*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1988.

53 Lásd pl. *A parlamentáris demokrácia kríziséhez* írt második, magyarul is olvasható előszavát: Carl Schmitt: *A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte*. In Uő: *A politikai fogalma*. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 191–204.

54 Mannheim: i. m., 144.

érzelmileg kötött, értékelő politikai gondolkodást. Ha mégis ilyesmire bukkanna – ami szinte szükségszerű, hiszen minden politikai gondolkodás Mannheim szerint az érzelmi és az irracionális közegében működik –, akkor igyekszik úgy dekonstruálni azt, hogy a tisztán racionális mozzanat elkülöníthetőnek tűnjön az érzelmitől és az értékelőtől. Mindeközben teljesen figyelmen kívül hagyja a kérdést, hogy „vajon az emocionális bizonyos körülmények között nem fonódhat-e össze jóval lényegibben a racionálissal”, behatolva akár az utóbbi „kategoriális struktúrába is”,⁵⁵ ami eleve lehetetlenné teszi az ilyen dekonstrukciót és elkülönítést.

Ebben rejlik, állítja Mannheim, a polgári intellektualizmus, a tisztá politikatudomány eszményének (vagy, ha úgy vesszük, a politika forradalmi, azaz a francia forradalomból örökölt eszményének) a „szociológiai önámítása”. Ez az intellektualizmus tántoríthatatlan optimizmussal törekszik arra, hogy a politikai gondolkodás terén (s egyszersmind tehát a politikában is) mindenfajta irracionálisuktól mindenestül megtisztított területet nyerjen – ezt fejezi ki a „parlamentarizmus” vagy a vitatársadalom 19. századi liberális eszménye. A politikai célkitűzésekről azt állítja ez az elképzelés, hogy létezik egy helyes célkitűzés, melyet – ha eddig nem sikerült volna – vita révén el lehet érni. „Így a parlamentarizmus eredeti koncepciója (amiként azt Carl Schmitt világosan kimutatta) egy olyan vitatársadalom koncepciója volt, melyben az igazságot elméleti úton keresik. Ma már nagyon jól tudjuk, hol rejlik e gondolkodásmód szociológiailag értendő önámítása, s hogy a parlamentek nem vitaközösségek. Hiszen minden »elmélet« mögött akaratilag, hatalmilag és érdekszerűen kötött kollektív erők rejlenek, így hát az itt zajló vita nem elméleti, hanem valóságos vita.”⁵⁶

Mannheim szerint tehát magának a politikai gondolatnak a kategoriális struktúráját is determinálják azok az emocionális tartalmak, melyek politikai létezésünk szükségszerű velejárói, így kevés esély van arra, hogy valaha is racionális vita útján eljuthatnánk az egyetlen helyes és mindenki számára egyként kívánatos politikai célkitűzés tekintetében az ésszerű megállapodásra. Ez csak akkor volna lehetséges, ha a politikai megismerés vagy gondolkodás legalább alapstruktúráiban vagy kategoriális struktúráiban független lenne a politikai erők küzdelmeitől, ezzel szemben viszont azt látjuk, hogy a politika terén „a gondolkodási stílusoknak” olyan sokasága létezik, „mely még a logika terén is különbségeket eredményez”.⁵⁷

55 Uo., 145.

56 Uo.

57 Uo., 137.

Az oka ennek Mannheim szerint az, hogy mindenfajta politikai megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott.⁵⁸ „Az, hogy miként látjuk a történelmet – írja –, hogy miként konstruálunk meg adottságokból egy összhelyzetet, attól függ, mi magunk hol állunk a társadalmi áramlásban. Minden történelmi-politikai teljesítmény esetében megállapítható, hogy alanyai honnan nézték a dolgokat. S a gondolkodás léthez kötöttsége itt nem feltétlenül tévedés forrása, hanem épp ellenkezőleg, gyakran épp ez segít tisztán látnunk a politikai történéseket. [...] Ez a legfőbb értelme a sokat idézett mondatnak: »Nem az emberek tudata az, amely létüket meghatározza, hanem fordítva, társadalmi létük az, amely meghatározza tudatukat.« (Marx: A politikai gazdaságtan bírálatahoz.)⁵⁹ A fenti, szociológiai szabály alól, teszi hozzá Mannheim, a filozófus sem kivétel, s éppen ezért a politika filozófiai igényű, vagyis „tudományos” megismerésével éppen az az alapvető probléma, hogy maga a „gondolkodó teoretikus” sem áll kívül a politika „mozgásterén”, s hogy maga is részese az „egymással küzdő erőknek”, s ez a részvétel „egyoldalúan köti értékeléseihez és akarati impulzusaihoz”.⁶⁰

Visszatérve ezek után a kiterjesztett gondolkodásmód módszertani követelményéhez: ha mindez így van, kérdezhetnénk, akkor hogyan lehetséges egyáltalán „kiterjesztett gondolkodásmód”, a szónak abban az értelmében, ahogyan Arendt beszél róla. Hogyan lennénk képesek mások fejével gondolkodni, hogyan lennénk képesek mások szemével látni a világot, hogyan lennénk képesek – még ha csupán képzetben is – a mások mienktől eltérő véleményével állandó vitát folytatni, ha egyszer reménytelenül kiszolgáltatottak vagyunk, akár még a gondolkodásunkban is, a saját társadalmi helyzetünknek. Mindez ugyanis pontosan annak az intellektuális *empátiának* a lehetőségétől foszt meg bennünket, ami – úgy tűnik – a kiterjesztett gondolkodásmód művelésének elemi feltétele. Hiszen nyilvánvaló, hogy ez a fajta intellektuális „empátia” eleve lehetetlen, ha egyszer az emberek politikai gondolkodását, akár még annak kategóriális alapstruktúráiban is, determinálja saját társadalmi helyzetük.

Nem tudni, még egyszer, hogy Arendt mennyiben vetett számot a kiterjesztett gondolkodásmódról szóló elképzeléseinek megalkotása közben Mannheimnak ezekkel a nézeteivel. Ezt már csak azért is nehéz lesz eldönteni, mert Arendt, ellentétben Mannheimmal, rendszerint

58 Könyvében egy egész, meglehetősen hosszú alfejezetet szentel ennek bizonyítására, lásd Karl Mannheim: A megismerés maga is politikailag és társadalmilag meghatározott. In Mannheim: i. m., 138–170.

59 Mannheim: i. m., 147.

60 Uo., 137.

nem érvel semmilyen módon a gondolkodásmódunk ilyen vagy olyan természetű determináltsága mellett. Legközelebb valami olyasmihöz, amit érvelésnek neveznénk, a *Human Condition* című munkájában jut, de „érvei” itt sem tudásszociológiai, hanem – mondjuk így – „ontológiai” természetűek. A közös világunk, írja itt, ugyan mindannyiunk közös találkozási helye, mégis, azoknak, akik jelen vannak benne, más és más ebben a világban a pozíciója. S valakinek a pozíciója éppoly kevésbé lehet azonos a másikkal, mint ahogyan „két tárgy helye sem eshet soha egybe”.⁶¹ Az, hogy mások látnak és hallanak, éppen abból meríti a maga jelentőségét, hogy mindenki egy másik pozícióból lát és hall.

Az viszont tény, bármennyire meglepő is egyébként, hogy Arendt – akár Mannheim hatására, akár tőle függetlenül – kimondottan tagadja egy ilyesfajta intellektuális empátia lehetőségét. Nem empátiáról van szó, állítja, vagyis nem arról, hogy „megpróbálok olyan lenni vagy úgy érezni, mint valaki más”, mert ilyesfajta intellektuális empátia eleve lehetetlen, s ha lehetséges is lenne, csupán azt eredményezné, hogy vakon követném azok nézeteit, akik valahol máshol állnak, s emiatt más távlatokból tekintenek a világra. És nem is arról van szó, mondja, hogy „létszámenlőrzést tartok”, s hogy gondolkodásommal a többséghez csatlakozom. Inkább az történik ilyenkor, „hogy saját egyéniségem szerinti létezésemet és gondolkodásmódomat helyezem oda, ahol éppen nem vagyok”.⁶² Azaz nem annyira a gondolkodás, mint inkább az „egzisztencia” kihelyezésének a folyamata ez, gyaníthatóan nem annyira a beleérző képességünk, mint inkább a fantázia révén.

Persze visszautasíthatom, hogy így tegyek, és alkotok olyan politikai véleményt, amely kizárólag a saját vagy a csoportom érdekeit veszi figyelembe – valójában mi sem gyakoribb, mint az efféle magatartás, akár még a legműveltebb emberek körében is. De bárhol is forduljon elő, állítja Arendt, mindenütt „a képzelőerő hiányából” és „az ítéletalkotásra való képtelenségből” fakad, s nem egyéb „elvakult önfejtésnél”.⁶³ Mert „egy vélemény minősége..., mint ahogy egy ítéleté is, pártatlanságának mértékétől függ”.⁶⁴ – Megint csak azt lehetne mondani, hogy nagyban emlékeztet ez Mannheim „társadalmilag szabadon lebegő értelmiségére”,⁶⁵ s annak „jellegzetes műveltségére”,⁶⁶ amely a

61 Arendt: *Human Condition*. Id. kiad. 57.

62 Arendt: *Igazság és politika*. Id. kiad. 248.

63 Uo.

64 Uo.

65 Mannheim: i. m., 179.

66 Uo., 180.

társadalomban „egymással harcoló akaratok és tendenciák kicsinyített leképződése”.⁶⁷ Ez az értelmiség, állítja Mannheim, egyfajta „közepet alkot”,⁶⁸ nem abban az értelemben, hogy „kvázi légüres térben lebegne az osztályok fölött”,⁶⁹ hanem épp ellenkezőleg: „egyesíti magában mindazokat a késztetéseket, amelyek a társadalmi teret áthatják”.⁷⁰

A hazugság a politikában

A szellemi vagy intellektuális filiació szövevényes – és vélhetőleg immár örökre kibogozhatatlan – problémáit most félretéve, ennyi talán elegendő is ahhoz, hogy láthassuk, milyen értelemben mondja Arendt azt, hogy a filozófus ugyan mindig a saját fejével, és soha nem az emberiség nevében gondolkodik a politikáról, de ugyanakkor mindig képesnek kell lennie arra is, hogy önnön gondolkodását, pontosabban egzisztenciáját a képzelet valamilyen aktusa révén kihelyezze. – Mindezek a felismerések azonban, ha összerakjuk őket (az olyanok, mint hogy a politikai dolgok csupán a róluk alkotott emberi véleményekben adóttak, hogy tehát a létezésük egyetlen formája a látszat, hogy a politikában a lényeg és a látszat, a „nekünk így tűnik” között sohasem leszünk képesek különbséget tenni, hogy egy politikai vélemény sosem lehet igaz, legfennebb reprezentatív, hogy maga a filozófus, a gondolkodó teoretikus sem áll a politikán kívül és nem is lehet soha semleges a politikával szemben – nos, mindezek együtt) egy nagyon kényelmetlen kérdéshez vezetnek, amivel Arendt is kénytelen egyébként ugyanitt, az igazságról és politikáról szóló szövegében számot vetni. Mégpedig ahhoz, hogy amennyiben a politikában csak „vélemények” léteznek, s amennyiben minden politikai „igazság” ki van szolgáltatva a róla alkotott véleményeknek, a róla való beszédnek, akkor miként tudunk a politikában egyáltalán igazság és hazugság között különbséget tenni?

Olyan kérdés ez, amely ma, amikor egyesek szerint máris belépünk a politikának az ún. „post-truth” korszakába, különösen érzékenyen érinthet bennünket, s egyszersmind arra kell ösztönözzön minket, hogy csakúgy, mint Arendt, ne csupán a politika és az igazság, hanem a politika és a hazugság viszonyáról is gondolkozzunk.

67 Uo.

68 Uo., 181.

69 Uo., 182.

70 Uo.

A legegyszerűbben talán a következő kérdés formájában tehetjük ezt meg: hogyan tudunk számot adni magunknak arról, ha valaki a politikában hazudik? – A válasz erre az egyszerű kérdésre azonban messze nem ugyanilyen egyszerű. Mert könnyű volna kilúgozni a politikából a hazugságot, ha a politika egész terrénuma valamiféle objektív, természeti valóság volna (hasonló ahhoz, mint amit a természettudományok kutatnak), amely tényítéletekben, deskriptív kijelentésekben lenne megragadható. Csakhogy a politika állításai ritkán deskriptívek. Ráadásul Arendt szerint még a politika leíró állításai sem tényekről szólnak, vagy ha mégis, akkor ezek a „tények”, hasonlóan az ún. történelmi tényekhez, reménytelenül ki vannak szolgáltatva az értelmezésnek, vagyis a róluk való beszédnek.

Mindez nem jelenti azt, teszi hozzá Arendt, hogy a politikában, akár csak a történelemben, ne lennének tények, s hogy ne tudnánk számot adni magunknak arról, ha valaki a tényeket illetően gátlástalanul hazudik. Ugyanis a tények értelmezhetőségének is van egy ésszerű háttára. Elismerhetjük ugyan a népek vagy nemzetek, akár a nemzedékek jogát is, hogy megírják vagy újraírják a történelmüket, hogy saját nézőpontjuk szerint rendezzék el a tényeket, azt a jogukat azonban nem ismerhetjük el, hogy magukat a tényszerű dolgokat meghamisítsák. Arendt egy fölöttébb tanulságos példát hoz erre. „Clemenceau, röviddel halála előtt, állítólag baráti beszélgetésbe elegyedett a Weimari Köztársaság egy képviselőjével arról a kérdésről, hogy kit terhel a felelősség az első világháború kitéréséért. »Az ön véleménye szerint – hangzott a kérdés Clemenceau-hoz – mit fognak a jövő történészei gondolni erről az elszomorító és ellentmondásos problémáról?« »Azt nem tudom – hangzott a válasz. – Abban azonban bizonyos vagyok, hogy nem mondják majd, hogy Belgium tört rá Németországra.«⁷¹

Vannak tehát, mondja Arendt, elemi, drasztikus tények, amelyeket a historizmus legvadabb hívei sem mernek tagadni. Csakhogy a történelmi állításaink java része nem ilyen. Mint ahogyan nem ilyen politikai állításaink java része sem. A politikában a tények csupán jól elkülöníthető és mondhatni jelentéktelen szegmensét képezik a politikai beszéd széles és változatos referenciamezőjének. A politikai beszéd ugyanis, ahogyan arra Mannheim vagy Aron is utalt, egyszerre leíró és előíró. A politika egyszerre szól a napi politikai valóságról (s esetleg a felhalmozott történelmi ismeretállományról), ugyanakkor pedig a holnapról és a holnapi teendőkről. Márpedig arról, amit *tenni kell*, aligha tudunk másként, mint az értékek, választott vagy követett értékeink, céljaink függvényében beszélni.

71 Uo., 245.

Bármennyire is szeretnénk ugyanis a politikát egyszerű technikai feladvánnyá alakítani, bármennyire szeretnénk, ha elegendő lenne hozzá a csupasz tudományos szakértelem, a politika s a politikai teendők világa, vagy legalábbis annak egy jelentékeny része még jelen órában is reménytelenül ki van szolgáltatva az értékítéleteknek, amelyek, mint tudjuk, se nem igazak, se nem hamisak. – Persze régi kérdés, hogy racionalizálható-e és bürokratizálható-e a politikai cselekvés teljes területe. A tendencia kétségkívül létezik korunkban, és létezett a megelőző korokban is. Mannheim ezt egy igen tanulságos példán szemléltette: „Képzeljünk el egy százötven évvel ezelőtti utazást, amelynek során ezer és ezer véletlen érhetette az embert. Napjainkra mindent menetrendszerűen szabályoztak, a viteldíj pontosan ki van számítva, a közigazgatási intézkedések hosszú sora racionális irányítás alá vonta a közlekedés ügyét.”⁷² Ő maga mégsem hitte, hogy a politika teljes mértékben „közigazgatássá” lenne alakítható, s fenntartotta, hogy mindig lesznek olyan területek, ahol irracionális hatalmi harcokban születnek meg a politikai döntések.

Mi a politika? Történelem és politika analógiája

Mannheim, mint láttuk, tudásszociológiai, vagyis a politikai tudásformák szociológiai megfigyelésére alapozott érveket sorakoztatott fel a politikai pluralizmus védelmében, s egyszersmind a politika mint „tisztá” tudomány eszméje ellen. (Ezzel természetesen egyáltalán nem vitatta a politikatudomány, azaz a politológia lehetőséget, mert számára is világos volt, hogy vannak a politikának olyan területei, amelyek a többi társadalomtudományok mintájára empirikusan kutathatók.) A tudományos politika lehetőségét azonban, a szociológiai érveket most félretolva, a politikai filozófia felől is meg lehet közelíteni, a következő, normatív kérdés formájában: megengedhető-e egyáltalán, hogy a politika „tisztá” tudomány legyen (függetlenül attól, hogy ez szociológiai értelemben egyáltalán lehetséges-e vagy sem)? A válasz erre a kérdésre pedig kizárólag attól függ, hogy mit veszünk politikának.

Bármennyire is helyénvalónak tűnik ugyanis az Aron vagy az Arendt analógiája történelem és politika között (értve alattuk természetesen a történelemre és politikára vonatkozó *ismeretformákat* is), mégiscsak van egy szembeötlő különbség közöttük. A történetírás mégiscsak

72 Mannheim: i. m., 134–135.

„szigorú tudomány”, amit rögzített metodológiai elvek irányítanak. – Ha van a történelemnek, az események egymásra következésének azonosítható – társadalmi, gazdasági, egyszerűen: történelmi – logikája (s tulajdonképpen ez volt a 18–19. századi történelemfilozófusok döntő feltételezése), akkor a jó történetíró munkájában ugyanennek a logikának kell visszaköszönnie. Vagy más szavakkal: szükségképpen léteznie kell egy, magában a történelem finalitásában elrejtett szempontnak, ahonnan nézve a történelem egész folyamata értelmet és magyarázatot nyer. Nyilván ma már kevésbé lennénk hajlamosak a történelemben az emberi szellem fokozatos fejlődését látni, mint tette azt még Condorcet vagy Hegel, de azzal a döntő feltételezésükkel, ami a francia forradalom hatására fogant meg bennük, s mely szerint a történelmi folyamatokban valamiféle rejtett szabályszerűség munkál, s ezért nem is magyarázható magukból az esetleges emberi erőfeszítésekből, láthatóan máig sem tudunk mit kezdeni – talán éppen azért nem, mert ez az előfeltevés gyakorlatilag azonos magával a történelem modern fogalmával. Nem véletlenül írja Arendt *A forradalomról* szóló könyvében, hogy „elméleti szempontból a francia forradalom legmeszszebbható következménye az volt, hogy Hegel filozófiájában megszületett a történelem modern fogalma”.⁷³

Holott nyilván ez a történetfilozófiai előfeltevés nagyon is vitatható, mint ahogyan azt Tocqueville már a 19. század elején, közepén vitatta is. 1848-ban Párizsban maga is szemtanúja volt két egymást követő forradalomnak, közelről láthatta tehát azt, ahogyan Franciaországban a szó legszorosabb értelmében „történelem születik”. Érthető tehát, hogy éppen az ezekről az eseményekről szóló emlékirataiban találjuk a legértékesebb történetfilozófiai reflexióit – amelyeket aztán, tegyük hozzá, néhány évvel később, a régi rendről és forradalomról szóló máig megkerülhetetlen munkájának megírásakor maga is konkrét metodológiai elvekként követett. – Mindig is idegenkedett, írja itt, az emlékirataiban, azoktól a merev gondolatrendszerektől, amelyek valamilyen végzetes láncba illeszkedő nagy elsődleges okokkal igyekeznek magyarázni a történelmi eseményeket, és „amelyek teljesen kiiktatják az embert a történelemből”. „Minden nagyvonalúságuk ellenére is szűkösen éreztem ezeket a rendszereket, és hazugnak is, bármilyen matematikai egzakt-sággal próbálják is az igazságukat előadni. Remélem, e fennkölt teóriák kiagyalói nem fogják tőlem rossz néven venni, de szerintem egyáltalán nem kevés azoknak a jelentős történelmi eseményeknek a száma,

73 Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991, 66. Lásd még: Hannah Arendt: A történelem fogalma. Ókori és modern. In *Úó: Múlt és jövő között*. Id. kiad. 49–99.

amelyekre kizárólag a véletlen az egyetlen magyarázat, és nem egy olyan jelentős esemény van, amely örökre magyarázat nélkül marad.”⁷⁴

Innen nézve, vagyis onnan, ahonnan Tocqueville nézi, a történelmet (akárcsak a politikát) emberek csinálják, akik adott szituációban ilyen vagy olyan döntéseket hoznak. A történelem, akárcsak a politika, az emberi cselekvés terepe, így maga is őrzi azt, amit Arisztotelész a maga során még annyira fontosnak tartott a politikában: az emberi cselekedeteknek (végső soron az emberi szabadságból fakadó) kontingenciáját. – Emlékezzünk csak vissza: Arisztotelész szerint azokról a dolgokról, amelyek másképp nem lehettek, nincsenek, és nem is lehetnének, senki sem vitatkozik, mert ezekben nincs választási lehetőség. Ha az emberi – történelmi, politikai – cselekvést a történelmi vagy szociológiai szükségyszerűség uralná, maga az emberi szabadság válna értelmetlenné. – Nyilván a történelemfilozófusok ama elvi (a történetíróknak pedig konkrét metodológiai) dilemmája, hogy mennyiben alakítja a történelmi folyamatokat az emberi szabadság, egyidős a történelem modern fogalmával s a modern történetírással, így aligha lehet néhány bekezdésben dűlőre vinni. De történetírást és politikai ismeretformát szembeállítva egyszerűen azt is mondhatnánk, hogy míg a történetírás mindig egy befejezett valóságra vonatkozik (még akkor is, ha ezt a valóságot az emberi szabadság esetlegessége formálta, és még akkor is, ha nagymértékben ki van szolgáltatva a róla alkotott utólagos értelmezéseknek), addig a politikai cselekvésnek és ismeretnek, miként Arisztotelész mondta, mindig a jövővel, az emberi szabadságból fakadó esetlegességgel, vagyis az ismeretlennel van dolga.

S ha igaz az, hogy a politikáról való tudásunk maga is a mindenkori politikai valóság része, akkor ez egyszersmind azt is jelenti, hogy maguk a politikai ismereteink is a szabadság logikájának rendelődnek alá – ellentétben mondjuk a történelmi ismereteinkkel, amelyek, az értelmezés viszonylagos szabadságán túlmenően, nem rendelhetők alá ugyanennek a logikának. Legalábbis nem a szónak abban az értelmében, hogy – kivételes helyzetektől eltekintve, mint amilyenek például a kommunista diktatúrák időszakai is voltak – folyton újra meg újra meg kellene vitatnunk és jósolnunk a múltat. – Mellesleg, hadd tegyük hozzá, hogy ezt a meglehetősen szokatlan gyakorlatot a kommunista diktatúrák esetében is a legitimációs ideológiájuk merev történetfilozófiai előfeltevései magyarázták, ugyanis a – történelmi – valóság valahogy soha nem akart engedelmeskedni a történetfilozófiai előfeltevéseknek: mondhatta ugyan Marx, hogy a történelem osztályharcok sorozata, ha egyszer a tények látványosan ellentmondtak ennek. A történelmi

74 Alexis de Tocqueville: *Emlékképek*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2011, 98–99.

tények kontingenciája láthatóan nem kívánt idomulni a történetfilozófiai szükségszerűséghez. Az ilyesfajta történetfilozófiai konstrukciókkal alapvetően nem az a baj, írja Arendt, hogy gyakorlatilag bármilyen más magyarázati séma ugyanolyan jól megtenné, mint az „osztályharc”,⁷⁵ hanem egyrészt az, hogy a történelemnek „folyamatként” való szemlélete minden különös eseményt megfoszt a maga különös „értelmétől”, hiszen az csak annyiban értelmes, amennyiben illeszkedik a történelmi események nagy szériájába,⁷⁶ másrészt így a történelmi folyamatokra visszafele pillantó történész annyira megszokja „a cselekvők céljaitól és felismeréseitől független »objektív« értelem” keresését, hogy mindeközben „hajlamos elsiklani afölött, hogy mi is történt valójában”.⁷⁷ Eltekint például Sztálin totalitárius diktatúrájának jellemző vonásaitól, „mert fontosabbnak tartja a szovjet birodalom iparosítását”.⁷⁸

Ebben az értelemben tehát a politika valóban az, aminek Arisztotelész látta: folytonos vita, szabad véleménycsere, és pedig nem annyira a tényekről, mint inkább arról, amit – közösen – tennünk kell. Maga a szabadság logikája azt diktálja tehát, hogy a politikai dolgokhoz gyakorlatban bárki hozzászólhasson, vele kapcsolatosan véleményt nyilvánítson – Ezt fejezi ki egyébként, állítja Arendt, az egyenlőség, vagyis az *iszonomia* (esetleg *iszégoria*) antik eszménye. A politikum, írja Arendt, ebben az eredeti „görög értelmében” a szabadság köre szerveződik, ezért eleve feltételez egy olyan teret, amelyben mindenki a „magával egyenlők” között mozog.⁷⁹ Számunkra, teszi hozzá, ma már ez nehezen érthető, mivel mi az egyenlőséget nem a szabadság, hanem az igazságosság fogalmával párosítjuk, ezért az *iszonomia* eszményét szokásosan mint a törvény előtti egyenlőséget értjük félre. Holott az *iszonomia* sem azt nem jelentette, hogy a törvény előtt mindenki egyenlő, sem azt, hogy a törvény mindenki számára ugyanaz, hanem pusztán annyit, „hogy mindenki azonos igényt tarthat a politikai tevékenységre, s e tevékenység a poliszban elsősorban az egymással való beszélést jelentette”.⁸⁰ Az *iszonomia* ezért mindenekelőtt szólásszabadság, *iszégoria*, állítja Arendt.

Igaz ugyan, hogy Arisztotelész kizárta a politikai közösségből a rabszolgákat, de a kizárás alapja éppen az, hogy „beszéd nélküliek”: azaz olyan – alárendelt – helyzetben vannak, amelyben a szabad beszéd

75 Arendt: A történelem fogalma. Id. kiad. 90.

76 Uo., 89.

77 Uo., 97.

78 Uo.

79 Hannah Arendt: Bevezetés a politikába 2. In Uő: *A sivatag és az oázisok*. Id. kiad. 43–158, 56.

80 Uo., 57.

lehetetlen. Az egymással való szabad beszéd (*iszégoria*) az egyenlők körén értelemszerűen nem mehet túl, addig terjed tehát, ameddig az egyenlők egyenlősége. – Bár, tegyük hozzá azt is, hogy Pszeudo-Xenophón szerint, akinek Arisztotelész mellett az athéni állam egy másik megbízható leírását köszönhetjük, az athéniak – és kizárólag az athéniak – még a rabszolgák és a *metoikoszok* (betelepültek) számára is lehetővé tették a szabad beszédet: „Ézért engedélyeztük a szabad beszédet (*iszégoria*) a rabszolgáknak a szabadokkal szemben, és a metoikoszoknak a szabadokkal szemben, hiszen az államnak szüksége van a metoikoszokra a nagy csomó mesterség meg a hajózás miatt. Ezért engedélyeztük hát, érthetően, a metoikoszoknak is a szabad beszédet.” (*Az athéni állam*, I.12)⁸¹ Az így felfogott politikai közösség kötőszöveve Arisztotelész szerint a barátság, vagyis a *philia*. Az államot, írja a *Nikomakhoszi Etikában* „a barátság érzése tartja össze” (1155a), de ez, miként az a *Politikájából* kiderül, nem feltételezi sem a poliszban élők hasonlóságát, sem pedig az egységét: „nem is alakulhat” polisz, mondja, „egymáshoz hasonló egyedekből”. (1261a)

Maradjunk tehát annyiban, hogy amennyiben a politika az egymással való beszélést jelenti, s amennyiben a politikai ismereteink is kötelezően a szabadság logikájának rendelődnek alá, annyiban a filozófus politikai véleménye is csupán egy vélemény a sok közül: egyik résztvevője annak a vitának, ami a politika maga. Talán megbízhatóbb, talán *reprezentatívabb*, de akkor is csupán egy vélemény. – Innen nézve különösen figyelemre méltó az, amit Arendt a *The Human Condition* prologusában ír: könyve, állítja, nem ad választ az általa felvetett kérdésekre, mert ezekre a kérdésekre, amennyiben azok „a gyakorlati politika” kérdései, nap mint nap születnek válaszok, mégpedig olyanok, amelyeket „közös megegyezéssel” adunk rájuk. Ezek a válaszok tehát „soha nem fakadhatnak egyetlen egy személy teoretikus megfontolásából vagy véleményéből”, mert nem „olyan problémákkal állunk itt szemben, amelyekre csak egyetlen lehetséges megoldás létezik”.⁸² – Azok a politikai elméletek, amelyek az igazság kizárólagos birtokosainak (s emiatt vitán felül állónak) tekintették magukat (s többnyire ilyen volt minden politikai utópia, ideértve a Platónét is), a történelem egyhangú tanúsága szerint többnyire csak erőszakot és igazságtalanságot szültek.⁸³ Ilyen értelemben a szabadság és az igazság egymást valóban kölcsönösen kizáró eszmények, politika és filozófia között, ahogyan Arendt mondta,

81 Pszeudo-Xenophón: Az athéni állam. In Németh György (szerk.): *Államéletrajzok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 119–129, 121.

82 Arendt: *The Human Condition*. Id. kiad. 5.

83 Uo., 220–227.

valóban feszültség van, legalábbis mindaddig, amíg egynél több ember létezik a világon, s amíg az egymástól különböző embereknek megvan a módjuk rá, hogy szabadon beszéljenek. Ezért hangsúlyozza annyiszor és annyira Arendt, hogy a politika az emberek sokféleségének tényén nyugszik, s hogy e sokféleség nélkül a politika nem csupán elképzelhetetlen (*conditio sine qua non*), hanem kimondottan általa létezik (*conditio per quam*).⁸⁴

Persze nehéz lenne *filozófiailag* bizonyítani, hogy az emberi szabadság abszolút érték. És nyilván azt sem fogjuk tudni soha bizonyítani, hogy az emberi sokféleség történelmi vagy szociológiai szükségszerűség. Így vagy úgy, de marad tehát az a vigasztalan gondolat (vagy következtetés), hogy soha nem leszünk képesek jó filozófiai érvt hozni a szabadság és az emberi sokféleség tényén nyugvó *politika* rendszere mellett. – Úgy tűnik, igaza van tehát Richard Rortynak, amikor egy, az Arendtére nagyban hasonlító gondolatmenet eredményeként arra a következtetésre jut, hogy a demokráciának, azaz a szabadság rendszerének mindig elsőbbséget kell élveznie a filozófiával, azaz az igazság követelésével szemben.⁸⁵ A politikának minden immanens, azaz magából a politikából származó (nem pedig „platonikus”) fogalmának nagyjából erre a következtetésre kell vezetnie – tetszik ez nekünk, vagy sem. Nyilván abban is igaza van Rortynak, hogy ilyen körülmények között a filozófia sosem lesz képes cáfolni a demokráciát, mert maga is a demokrácia, azaz a szabadság logikájának rendelődik alá. – Csakhogy, tehetnénk hozzá, ha a filozófia nem képes cáfolni a demokráciát, lévén maga is csupán egy vélemény a sok közül, akkor nyilván nem képes igazolni sem azt. Azaz nem csupán a demokrácia ellen, hanem *mellette* sem fogunk tudni tehát soha jó filozófiai érveket felhozni. De azt talán mégis kijelenthetjük ezek után (bár ez természetesen korántsem egy filozófiai kijelentés), hogy mindaddig, amíg az emberi sokféleség *tényszerűen* létezik, addig a politika egyetlen neki megfelelő formája az, amely ezt a sokféleséget sokféleségként hagyja lenni.

84 Uo., 7.

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