

<i>Pál Gábor: Politikai hermeneutika</i> <i>Szabó Márton: A diszkurzív politikatudomány</i> alapjai. Elméletek és elemzések.	337
KÖNYVFIGYELŐ	349
ABSTRACTS.....	361
CONTENTS	375

BIBÓ-DÍJ 2003

LÁNCZI ANDRÁS

A politikai tudás*

Minden tudományágnak van egy önképe és mércéje ahhoz, hogy mit tekint tudásnak és mit nem. Vannak tudományterületek, ahol látszólag egyszerűbb a szakmai közösség helyzete, mert viszonylag jól definiálható mércék állnak a rendelkezésre. Egy fizikai vagy kémiai kísérlet dokumentálható, bárhol megismételhető, és a tudás mérhetősége azon alapul, hogy a megismételt kísérlet azonos eredményre vezet-e és viszonylag szilárd tudásegységhez juttatja-e a közösség tagjait. Egy-egy új felfedezés elismeréséül – ha az adott tudományterületen osztanak ilyen díjat – akár Nobel-díjat is kaphat valaki. Lehetnek persze viták arról, hogy melyik felfedezés „nagyobb” vagy „értékesebb”, de a vita nem arról szól, hogy az adott teljesítmény növelte-e a tudományág tudáskészletét: ezt magától értetődőnek veszik, noha az értelmezésben nagy eltérések lehetnek, hogy vajon az elért sikernek mekkora a tényleges jelentősége. Kételemek mindig lesznek, mert tökéletes tudás nem lehetséges, ahogy megkérdőjelezhetetlen mércéje sincs a tudásnak – legalábbis a mai tudományfelfogás ezt vallja.

Az igazán kiváló eredményekre azt szokták mondani, hogy „áttörést” ért el az illető kutató vagy kutatócsoport. De lehetséges-e áttörést elérni a filozófiában vagy a politikatudományban? Ha létezne ezen a területen az előbb említett díj, vajon volna-e mércéje a Nobel-díj odaítélésének? A politikatudományban is léteznek díjak, de vajon ezek elérhetik-e a Nobel-díj tekintélyét? A művészetekben – például a filmművészetben – léteznek igen nagy tekintéllyel járó szakmai díjak. A társadalomtudományok területén azonban nagy presztízsű, nemcsak a szakmai közösség által nagyra becsült díjak nincsenek. Ennek persze nem biz-

* A Bibó-díj átadásán elhangzott előadás bővített változata

tos, hogy az adott tudásterület színvonalatlansága vagy a mércék bizonytalansága az oka, hanem a tudásterület belső természete akadályozza meg az egyértelmű elismertség kialakulását, illetve különbséget kell tenni a tudás ismeretelméleti és módszertani mérése között. A modern társadalomtudományok belső meghasonlottságát Max Weber fogalmazta meg *A tudomány mint hivatás* című írásában. Tolsztojra hivatkozva fejti ki a belső meghasonlottság forrását: ha a klasszikus tudományfelfogás érvényét veszítette, azaz „szétfoszlottak a régi illúziók”, hogy van „út az igazi léthez”, „út az igazi Istenhez”, „út az igaz boldogsághoz”, akkor a modern tudomány értelmetlenné válik, hiszen „nem ad választ a számunkra egyedül fontos kérdésre: Mit tegyünk? Hogyan éljünk?” Weber következtetése: „Teljességgel vitathatatlan tény, hogy a tudomány nem ad erre választ.” (Weber, 1995: 29). Nem is adhat, hiszen Weber pontosan leírta azt is, mit nevezünk ma tudománynak: „a tudomány számtanpélda lett, amelynek megoldásait laboratóriumokban vagy statisztikai kartonokon állítják elő, kizárólag a hideg értelem segítségével, „mint valami gyárban”, nem pedig egész „lélekkel” (Weber, 1995: 15). Noha Weber a politikát többféle szempontból is érintette ebben az írásában, a fenti tolsztoji kérdést nem kapcsolta össze a politikai tudás kérdésével, csak közvetve és negatív módon. Ha „ma a tudomány szakszerűen űzött hivatás önmagunk és a ténybeli összefüggések megismerésének szolgálatában”, akkor „elháríthatatlan adottsága történeti helyzetünknek”, hogy a tudomány nem lehet része azoknak az elmélkedéseknek, „amelynek során bölcsek és filozófusok a világ értelmét firtatják” (Weber, 1995:45). Nem kétséges, hogy a mai tudomány a filozófia eredeti nézőpontjával szemben fogalmazza meg a maga identitását – ebbe beletartozik a modern politikatudomány is, vagy ahogy a behavioralista fordulat kapcsán nevezték, az „új politikatudomány”.

Az új politikatudomány pontosan olyan, amilyenek Weber a modern társadalomtudományt leírta. Kérdés, hogy a politikai filozófia, amely jogos örököse a klasszikus tudománynak, képes-e többre, mint felhívni a tolsztoji észrevételben megfogalmazott tudomány „értelmetlenségére” a figyelmet. Másként megfogalmazva: lehetséges-e politikai tudásról beszélni a politikai filozófia ellenében? Lehetséges-e kétféle politikai tudás: egy olyan, amely az ember alapvető – tolsztoji – kérdéseire keresi a választ, s egy másik, amely a modern pozitivistá tudományeszmény tény-érték megkülönböztetését tartja a tudományosság csúcsának? A politikai tudásnak – más tudásterületekhez hasonlóan – nem lehet két mércéje. Ha a politikai tudás lemond a politikai filozófia által képviselt nézőpontról, akkor elveszti azt a lehetőségét, hogy az emberi élet megértésének „legfőbb tudománya” legyen – ahogy ezt Arisztotelész kifejezte (Arisztotelész, 1987: 1094a–b). A politikatudomány nem állhat

be a többi társadalomtudomány közé, mert nincs lényeges tárgya a modern tudomány értelmében: amit hideg értelemmel ki tud számolni, annak a végeredménye trivialitás, a hozzáfűzött magyarázatok pedig többnyire üres moralizálások vagy ideológiai csúrcsavarok lesznek.

A mai tudomány, ahogy a 16–17. században Európában kialakult, az *egyetemességet* tette meg elsődleges mércéül. Csak azok a tudásformák aspirálhatnak a tudomány névre, amelyeket nem korlátoz semmilyen helyi körülmény: legyen az vallási, politikai, ideológiai vagy kulturális korlát. A természettudományok esetében ez a követelmény magától értetődő, a társadalomtudományokban nem az. Noha a demokrácia, a liberalizmus, az individualizmus, az emberi jogok nevében egyetemes igényekkel lépnek fel kormányok, pl. az Egyesült Államok és változó számú szövetségei, ezen intézmények egyetemes elfogadottsága meg sem közelíti – mondjuk – az atommaghasadás előidézése univerzális törvényének elfogadottságát, pontosabban az atommaghasadás törvényének érvényessége nem igényli az emberek beleegyezését. A társadalomtudományok tudományossági kritériumai ma távolról sem nevezhetők egyetemesnek, mert ilyenek vagy nem léteznek vagy a kulturális és egyéb korlátok ezt nem teszik lehetővé. A politikai döntéseknek pedig nem szükséges feltételei a társadalomtudományos felismerések. Hiába a társadalomtudományok 19. századi lázadása a filozófia ellen, amely közvetlenül a vallás elleni lázadást követte, a társadalomtudományok tudományossága ma is erősen kultúrafüggő. Sőt az is megkérdőjelezhető, hogy az európai-amerikai kultúrában honos tudásfelfogás nem legalább annyira megosztott-e, mint az európai és a nem európai tudásfelfogások között mutatkozó eltérés. Ha pedig ez így van, ennek több oka van. Az egyik mindenképpen a „filozófiátlanított” modern tudomány specializálódott jellege és az emberi élet – a létezés – totalitása közötti mély meghasonlottság. Alfred North Whitehead 1925-ben így írta le a tudományok specializálódásából előálló helyzetet: „Ennek a helyzetnek megvannak a veszélyei. Rutinba merevedett elméket alakít ki. Mindegyik foglalatosság haladást ér el, de ez a saját kerékvágásban történő haladás. Mármost valamely kerékvágásban való gondolkodás azt jelenti, hogy egy adott absztrakciós készleten belül elmélkedünk. A kerékvágás megakadályozza, hogy bejárjuk a vidéket, és az elvonatkoztatás elvon bennünket attól, amire már többé nem figyelünk. [...] Így a modern világban a középkori tanult osztály cölibátusát fölvaltotta a teljes tények konkrét szemléletéről leválasztott értelem cölibátusa. Természetesen senki sem csak matematikus vagy jogász. Az emberek életét nem tölti ki a foglalkozásuk vagy a munkájuk. A lényeg azonban a komoly gondolkodás kerékvágásba való kényszerítése. Ami ezen kívül van, az nagyon felület, és olyan tökéletlen fogalmakkal értelmezik, amelyeket va-

lamely foglalkozás köréből vesznek. [...] Röviden, a közösség specializált funkcióit jobban és több eredménnyel végzik, de az általános irányítás nélkülözi a víziót.” (Whitehead, 1948: 282–3).

Az idézett mű szerzője nincs egyedül, sokan súlyos ellentmondást látnak a modern tudomány fejlődése és a politikai dezintegrálódás között. Ezt másként a Nyugat válságaként szoktak emlegetni lassan másfél száz év óta. A témánk szempontjából ebből az a kérdés adódik, hogy a politikai tudás belső problémái hogyan függnek össze a fenti idézetbe foglalt jelenséggel. Feltételezésem szerint a politikai tudás legfőbb belső feszültsége a modern korban az, hogy noha természeténél fogva az emberi állapot egészét tekinti tárgyának, ahogy a klasszikus politikai filozófiában ez magától értetődő volt, a mai tudomány nem tartja elfogadhatónak ezt az igényt. A filozófia nem tudomány, akkor hogyan lehetne tudomány a politikai filozófia. Mivel pedig a modern tudomány nem filozófiai, a modern tudáskritériumok pedig kizárják a filozófia kérdéseit, egyszerűen gazdátlanra vált az emberi állapot vizsgálata. Hogy a semmibe hullást a politikai tudás elkerülje, megpróbált modern, pozitívista társadalomtudománnyá átalakulni. Ez zajlik napjainkban is. De vajon a tárgya, a politika lehetővé teszi-e ezt a fajta specializációt, az egészről való lemondást? Nem lehet, hogy a politikai tudás ma is a legátfogóbb tudásforma, mert az emberi állapot egyszerűen nem érthető meg, ha a politika – a közösségi élet – egészét földaraboljuk konstitutív elemeire? Vajon az ember problémája – a boldogság keresése – genetikai vagy inkább politikai kérdés-e? Ma olykor úgy tűnik fel, mintha az előbbi fontosabbnak tartanák. A politikai tudás belső feszültsége tehát a következő kérdéseket veti fel:

1. A politikai tudás mint ismeretelméleti probléma leválasztható-e a filozófiáról?
2. Milyen viszonyban van a politikai tudás a ma uralkodó tudásformákkal (tudományokkal)?
3. Szigorú tudománnyá válhat-e a politikatudomány?
4. Az erkölcs és politika viszonya kezelhető-e az ismeretelméleti kérdéstől függetlenül?

Az alábbiakban bevezető gondolatsort szeretnék bemutatni egy terjedelmesebb mű megalapozásaként, amely a fenti kérdések kontextusában halad.

A POLITIKAI TUDÁS MINT FILOZÓFIAI KÉRDÉS

A tudás ismeretelméleti kérdését nem szabad összekeverni a tudás módszertani mérésének a nehézségeivel. Az előbbi – bárhogyan is definiáljuk – az igazsághoz való viszonyt fejezi ki, az utóbbi viszont a tisztességes tudás problémáját veti fel, azt,

hogy miként lehet a megszerzett ismereteket az adott tudomány tudományossági szabályaihoz viszonyítani, mérni. Mivel a politikai tudás mai tudományossági szabályai nagyjából megegyeznek más társadalomtudományok hasonló szabályaival – ezek az objektivitás kritériumai szoktak lenni, illetve a prezentáció formai követelményeit tartalmazzák –, nem kétséges, hogy egy politikatudományi Nobel-díj elvi lehetősége megegyezik más társadalomtudomány teljesítménye módszertani mérésének a helyzetével. Ebben az írásban feltett kérdés azonban – a politikai tudás természetének kérdése – inkább az igazság irányába mutat, ezért ismeretelméleti jellegű. Vannak-e a politikai tudásnak olyan sajátosságai, amelyek nem azonosak más társadalomtudományok sajátos vonásaival?

Vannak tudásformák, amelyek a föltett kérdés természeténél fogva nem alakíthatnak ki akárcsak minimális szakmai konszenzussal elfogadott mércét az igazságra. Tipikusan ilyenek a filozófiai kérdések: Mi a lét? Van-e Isten? Megismerhető-e a világ? De ugyanilyen a politika legelső kérdése is, a „Hogyan éljek?“, amely szoros összefüggésben van a filozófia első kérdésével, ugyanis a létre föltett kérdés megelőzi a „Hogyan éljek?“ kérdését, kivéve, ha valaki saját létezését előbbre helyezi a lét egészének. Ez a kérdés azért politikai, mert a rá adott egyéni válasz soha sem választható el a közösség sorsától és körülményeitől. Mind empirikusan, mind logikailag kétségbevonhatatlan, hogy az ember közösségi lény, ezért a „Hogyan éljek?“ kérdés helyesen megfogalmazva így hangzik: „Hogyan éljünk?“, azaz a válasz nem lehet más, mint politikai. Ezért minden politikai tudásra igényt tartó vizsgálódás axiomatikus kiindulópontja ez a kérdés. Hallgatólagosan ezáltal elvetünk minden olyan megközelítést, amely az embert mint szubjektumot, s nem mint közösségi lényt akarja megérteni. A politikai tudás vizsgálatára ezért a politikai filozófia vállalkozhat, s nem a filozófia általában. Semmilyen jól megfogalmazott kérdés sem tekinthető azonban még tudásnak. Kérdései bárkinek lehetnek, sőt valamiféle választ is adhatnak rá az emberek. A tudás mércéjét közvetlenül csak az állításokra és nem a kérdésekre alkalmazhatjuk. A kérdés alapulhat tájékozottságon, s bár a kérdés maga része a tudáshoz vezető útnak – mint kiindulópont vagy a megismerés végtelen folyamatának egyik állomása –, mégsem nevezhetjük tudásnak. A kérdés a tudás szükséges, de nem elégséges feltétele. Valamilyen választ kell tehát adnunk az alapkérdésre, a „Hogyan éljünk?“-re, hogy egyáltalán fölvehessük a politikai tudással kapcsolatos kérdéseinket.

A politikai filozófia története alapján adható válasz valami ilyesmi lehet: mivel minden ember biztonságban szeretné tudni magát és boldogságra törekszik, a „Hogyan éljünk?“ kérdésre adott válasz jellege attól függ, hogy ki mit gondol az emberről, a céljairól és azok tartalmáról. Ennek első teljességre törek-

vő kifejtését Platón műveiben találjuk meg. Ő határozta meg a politikai filozófia ismeretelméleti kontextusát, alakította ki a mai napig a politikai tudás kontextuális szerkezetét. Aki a politikát – a „Hogyan éljünk?” kérdését – szeretné megérteni, annak az emberi állapot alapkategóriáiból kell kiindulnia: erósz, philia (*A lakoma*), halál (*Phaidón*), barátság (*Lüsziusz*); az államot, az államférfit és a törvényt a jó ideájának a szemléletében értelmezhető, vagyis politika és erkölcs ugyanannak a jelenségnek, a közösségi emberi életnek a két aspektusa. A politikai filozófia és az etika ezért nevezhető „alkalmazott” filozófiának. A. N. Whitehead megfogalmazásában: minden későbbi filozófia Platónhoz írt lábjegyzet, ami a politikai filozófiára hatványozottan igaz. Arisztotelész politikai filozófiája nagyrészt a platóni reflexiója, vita a platóni ismeretelmélettel, amelynek lényegét Platón a *Phaidónban* így fogalmazta meg: „Tehát szükségképpen nekünk is ismernünk kellett előbb az egyenlőt, még az előtt az idő előtt, amikor először láttunk egyenlő dolgokat, és azt gondoltuk, hogy mindezek olyanok szeretnének lenni, mint az egyenlő, de fogyatékosabbak?” (Platón, 1984: *Phaidón* 75a). Az egy és a sok filozófiai vitájában a platóni megoldás határozottan azt hangsúlyozza, hogy a semmiből nincs tudás („Hogyan is lehetne a nem létezőt megismerni?” Platón, 1984: *Állam* 477a), illetve az egyes entitások összevonása, összeadása nem lehet az általános (idea) forrása, mert az egyes mindig fogyatékos lesz az általánossal szemben, vagyis puszta összeadással nem tudjuk elérni az ideákat.

Ezzel szemben Arisztotelész fölösleges megkettőzésnek tekinteti az ideát: ha egyszer az érzékileg elérhető egyes a valóságos, akkor mi szükség van a megkettőzésre az idea feltételezésével, vagyis a „szép” és a „szépség” kettészakítása indokolatlan. Elkerülhetetlen az ismeretelméleti kérdések felvetése, mivel a politika valamennyi fogalma nem csak a minden fogalommal (ideával) szemben felvethető bizonytalansággal (egyes-általános) néz szembe, de azzal is, hogy a politikát vélemények sokasága övezi. Mivel minden embert érintő jelenség a politika, minden embernek sajátos véleménye lehet a boldog életről, a közösség által követendő célokról. Másként fogalmazva: a politika esetében nem egyszerűen a külső természethez kell mérni a tudásunk minőségét (pl. miből áll a víz, hogyan lehet védekezni a hideg ellen, mikor ad több tejet a tehén stb.), hanem a közösséget alkotó személyek különböző szintű-minőségű véleménye, a korábbi nemzedékek által az utódokra hagyott körülmények, intézményekben megtestesülő elgondolásaik, az akarat és a lelki hajlamok mind befolyásolják a politikai tudáshoz vezető út megtételét. Platón ezzel is tisztában volt, hiszen az *Államban* erre külön ki is tér, amikor a véleményt a nem létezőre vonatkozóan minősíti, míg a tudást a létezőre („a tudás a létezőre, vagyis annak megismerésére, hogy a létező milyen” [478a] vo-

natkozik). A tudás tehát a létező milyenségére keresi a választ, minden egyéb csak vélekedés. Ehhez járul még az a probléma, hogy a tömegek nem képesek a véleménytől a tudásig eljutni. A demokrácia kedvezőtlen platóni megítélésének ismeretelméleti alapja van, ahogy erre egy másik írásomban részletesebben ki is tértem (Lánczi, 2000: 32–37). Platón érvelése szerint áthidalhatatlan szakadék van a politikai racionalitás filozófiai tudásalapja és a tömegek tudatlansága között.

Csak az a kijelentés tarthat igényt a tudás névre, amely azt akarja kifejezni, hogy „milyen a létező”. Mi a természete az egyes létezőnek – szemben a mai tudomány igényével, amely az okát keresi egy-egy létezőnek. A kauzalitás foglalta el a teleologikus gondolkodás helyét: hogy egy létező mi vagy milyen, azt az oka felől értelmezi a mai tudomány, s mint ilyen, elkerülhetetlenül történeti lesz az érvelés. Hosszú az út a platóni ismeretelmélettől a XX. századi fenomenológiáig, de nem járhatatlan. Amikor Edmund Husserl az európai tudományok válságáról értekezett – nem kis részben Heidegger hatása alatt –, a válság mércéjéül a filozófia válságát nevezte meg, amely a ténytudományok előretörése miatt következett be. Mivel a csupán „ténytudományok” „ténygondolkodású embereket” hoznak létre, a filozófia pedig „a létező totalitásának a tudománya”, ebből következik, hogy a modern tudomány válsága a „milyen a létező” megközelítés elvetéséből ered – legalábbis Husserl szerint. Nem is az a fontos, hogy ebben igazságot tegyünk, hanem annak kimutatása, hogy az európai tudomány mindig akkor került válságba, amikor a filozófia háttérbe szorult, sőt egyenesen megvetés tárgyává vált. A tudás kétféle definíciója, miszerint a tudás egyenlő a létező természetére feltett kérdéssel, illetve a tudás azonos az érzéki adatok összegyűjtésével, olyan feszültséget indukált az európai kultúra történetében, amely ma is ösztönzőleg hat, a változások dinamikáját szolgáltatja.

A platóni ismeretelméleti problémát még azok a későbbi gondolkodók sem kerülhették meg, akik a modern társadalomtudomány módszertani rendszerében, a felvilágosodás racionalista hagyományában alkottak. Jellemző, hogy még Joseph A. Schumpeter is kapitulált a probléma előtt. Nevezetes könyvében, a *Capitalism, Socialism and Democracy*-ben miközben a demokrácia klasszikus felfogásának tarthatatlanságát elemzi, elismeri, hogy az emberi természet nem teszi lehetővé a racionalitás végtelen kiterjesztését. Különböző dolog ugyanis „a racionális gondolkodás” és „a racionális cselekvés”. A racionális gondolkodás nem garantálja a racionális cselekvést. Mi több, elképzelhető racionális cselekvés bármiféle „tudatos deliberáció” nélkül (Schumpeter, 1994: 259 [11. sz. lbj.]). Ennek egyik oka, hogy ahogy az ember egyre messzebb kerül a közvetlen világtól (család, megélhetés stb.), egyre bizonytalanabbá válik számára a világ megismerése („a valóság érzékelése teljesen elve-

szik” uo.: 261), egyre inkább „egy elképzelt világba” kerül. A valóság beszűkülése miatt a felelősség érzékelése is csökken, aminek egyenes következménye, hogy az egyén, mint a nemzet egyik csavarja, „semmit se nagyobb önfegyelmel igyekszik egy politikai problémát kezelni, mint amennyit egy bridzspartiban gyakorol” (uo.: 261). A csökkent realitásérzék miatt csökken az egyén politikai felelősségérzete, aminek az egyik következménye, hogy „közvetlen felelősség nélkül a még oly teljes és pontos információ tömege közepette is a tudatlanság lesz a jellemző” (uo.: 262).

A fentiek alapján leszögezhető, hogy a politikai tudás megítélésének legalább kétféle megközelítése alakult ki, az egyik a platóni, amely az emberi életet a kozmoszba helyezi, a megismerést az emberi pszichikum felől igyekszik megérteni, az embert az alacsonyabb rendű élőlények és az istenek között létező köztes lénynek tekinti, s a tudást a létezőre vonatkozóan fogja fel. Arisztotelész viszont az embert a többi emberhez viszonyított helyzetében szemléli, megfigyelhető emberi csoportokat különböztet meg, ezek reális arányait igyekszik megállapítani az adott államon (politikai közösségen) belül. Ma azt mondánánk, hogy Arisztotelész szociológiai szempontokat érvényesít a politika felfogásában, miközben az ember célját – a boldogságot – ő is a jó megértésén alapuló erényes életben jelöli meg. Platón mindig a legjobb államot keresi, Arisztotelész a legjobb megvalósítható államot. Platón a racionalitás abszolútumát tételezi, Arisztotelész a valóság racionális megismerhetőségéből indul ki.

Platón szerint a legjobb állam – a politikai tudás legmagasabb foka – csak kivételes helyzetben valósulhat meg, ha a racionalitás legmagasabb fokára képes filozófusok irányítják az államot. Nem véletlen, hogy az egész platóni ismeretelmélet döntő elemei a legjobb állam tárgyalásának csúcspontján jelennek meg: a Nap-hasonlat, a vonal-hasonlat és a barlang-hasonlat. A végeredmény a politikai tudás axiomatikus kiindulópontja: „legfelső fokon van az ész, a másodikon az értelem, a harmadikra helyezd a hitet s a negyedekre a találgatást, s aszerint állítsd őket sorba, hogy amekkora részük van az igazságban azoknak a dolgoknak, amelyekre ezek a képességek vonatkoznak, ugyanazon mértékben részesülnek ezek is a világosságban” (Platón 1984: *Állam* 511d–e). Több elágazása van ennek az állításnak. Először is, a tudás az igazságra vonatkozik, nem a tényekre, ahogy ma gyakran, hallgatólagosan a kettőt összekeverik. Másodszor, a tudásnak akkor van értelme, ha az ellentéte is megnevezhető: találgatás. Harmadszor, a tudás nem abszolút, hiszen a „részesedés” implicite szembeállítja az abszolútát a részlegessel, ezt erősíti a megismerés fokozatosságának a hangsúlyozása: a találgatás és a tudás között találjuk a hitet és az értelmet. Negyedszer, a tudás – mint láttuk – a létezőre vonatkozik, mert a nem

létező nem ismerhető meg. Ötödször, a látás a tudás legközvetlenebb segédeszköze, mert ami megismerhető, az látható, s csak láthatón alapulhat tudás. Végül, mint legfontosabb következmény, a tudás nem esik egybe a közvetlenül érzékelhetővel. Ennek jelentősége különösen a pozitivista tudásfelfogással szembeállítva nyer nagyobb súlyt, hiszen a pozitivista tudáseszmény ideális esetben – ami persze soha nem érhető el – az érzékelhető kiterjesztésének állandó folyamatában teljesedik ki. A modern pozitivista tudáseszmény végül is a legparányibb részecskék és a világűr legtávolabbi pontjainak a megismerésében áruházza el, hogy a világot kizárólag érzéki adatok összességének látja, illetve tételezi. Ezért nem tud mit kezdeni a modern tudomány az erkölcsi kérdésekkel: analizálja őket, izolálni igyekszik az erkölcsi momentumokat, esettanulmányok összességékként fogja fel az erkölcsöt mint tudományos problémát. A pozitivista tudáseszmény egyetlen valódi etikai tanítása éppen ezért az utilitarizmus: a legnagyobb szám minél nagyobb boldogsága pontosan kifejezi a modern tömegtársadalmak erkölcsi igényét és lehetőségeinek maximumát.

A POLITIKAI TUDÁS MINT PRAKTIKUS KÉRDÉS

Ha ma valaki politikai megrendelést ad fel, az rendszerint arra kíváncsi, hogy ki nyeri meg a következő választásokat, hogyan lehetne az önkormányzatok munkáját ésszerűsíteni (értsd: hatékonyabbá tenni, vagyis újjászervezni), hogy áll a pártok népszerűsége, ki a legnépszerűbb politikus, hogyan lehet egy-egy politikai üzenetet eljuttatni a választókhöz. Ezek a kérdések szinte kivétel nélkül instrumentális jellegűek és haszonelvűek, mert kimondva vagy kimondatlanul, közvetlenül vagy közvetve a szavazatmaximalizálás a céljuk. Ma ezt nevezik politikai tudásnak, ami a demokrácia sajátos és örök feszültségére utal: egy demokráciában a szavazatmaximalizálás feltétlen parancs, amelynek tartalma nem feltétlenül esik egybe az ésszerű és erkölcsileg helyes politikai döntés követelményével. A szavazatmaximalizálás tudományos megközelítése az elmúlt évtizedek egyik legfontosabb politikatudományi kérdésévé vált. Módszer-tanilag ekkor jelentek meg a politikatudományban a közgazdaságtudomány kutatási hipotézisei a racionális individuumból, aki költség-haszon mérlegeléseket végez, mielőtt gazdasági jellegű döntéseket hozna. Miért ne volna ez a kiindulópont ugyanolyan hasznos a politikai döntéshozatalban, legyenek azok a politikai élet aktív – pártok, állami szervezetek, kormány – szereplői, vagy a választók, akik esetleg néhány évenként az urnákhoz járulnak. Elég Anthony Downsnek az *An Economic Theory of Democracy* című munkájára utalni, amely 1957-ben íródott, de még az 1990-es évek közepén is az egyik legtöbbet idézett mun-

ka volt. Minden döntés nyersanyaga az információ, amelynek a megszerzéséért erőfeszítéseket kell tenni, sőt költségvonzata van. Hogy ki mennyit fektet be a politikai döntéseibe, az több tényezőtől függ, de a Downs-típusú elemző igyekszik minél zártabb analitikus elemzési rendszert létrehozni, hogy az információfüggő döntéshozatalt modellálni tudja. Vagyis a politikai tudás ebben az esetben nem szubsztanciális – filozófiai jellegű – kérdésekből indul ki, hanem a politikai viselkedést befolyásoló információval azonosítja a politikai tudást. Maga Downs majd fél oldalt szentelt a művében a politikai tudás értelmezésének. Különbséget tett az ész, a kontextuális tudás és az információ között. Az ész mint minden ember tulajdonságát nevezi meg, amelynek birtokában lehetséges a logikus gondolkodás folyamatainak a végigvitele, illetve az okozati elemzés elveinek a megállapítása; a kontextuális tudás egy adott területen az alapvető változók közötti összefüggések megtalálását segíti, s mint ilyen nem jellemző minden emberre, megszerzéséhez valamilyen oktatásra van szükség, további jellemzője a specializáció. Az információ a kontextuális tudás tárgyiasult változóira vonatkozó adatokat jelöli. Azért szükséges magát a politikai tudást is megfosztania a szubsztancialitásától, hogy minél közelebb férközzön a modern demokrácia velejéhez, a politikai döntés analitikus modellálásához. Ezért nevezi a kontextuális tudás hiányát „tudatlanságnak”, amelyet időigényes befektetéssel, az oktatással lehet megszüntetni, míg az információhiányt egyszerűen információ megadásával lehet orvosolni, bár olykor ez is nagyon költséges. Az információkat persze csak a kontextuális tudás birtokában lehet értelmezni, így ugyan lehet valaki a kontextuális tudás birtokában konkrét információk nélkül, sőt valaki lehet informált kontextuális tudás nélkül is, de az információt soha sem lesz képes értelmezni kontextuális tudás hiányában. Hogy Downs elkerülje a teljes értékmentességet vagy a szubsztancialitás végleges nihilizálását, hirtelen normaként állítja elének az elemzés tárgyául megtett egyént: „Amikor informált állampolgárról beszélek, akkor egy olyan emberre fogunk utalni, aki azokon a területeken, ahol a döntéseit meghozza, rendelkezik mind kontextuális tudással, mind információkkal.” (Downs, 1957: 79). Downsnek nem lett volna szüksége szubsztanciális elemet becsempésznie a modelljébe, ha következetes a módszeréhez: a döntés akkor is döntés, ha se kontextuális tudás, se információ nem áll az állampolgár rendelkezésére. A szerző megrettenhetett attól, hogy ha a demokrácia csupán egy döntési aktus, akkor az bármire vezethet – a jó valamilyen eszméje még az instrumentális elemzésből sem hagyható ki, mivel a politikai tudás – politikatudomány – nem függetleníthető attól, amire irányul. Ha a politika kutatója csupán leírni akar, akkor éppen a lényegét, a politika tárgyát fogja szem elől téveszteni – a politika pusztá leírása, objektivált szemlélete szem elől té-

veszti a politika lényegét: az ember mint közösségi lény megértésének parancsát. Downs semmilyen jelét nem adja, hogy a klasszikus politikaelmélet területén járatos volna, de erre nincs is szüksége, mivel instrumentalistaként a modern demokrácia emberi állapotát szinte természeti adottságnak tekinti (a politikai tudást naturalizálja). Az emberi természet megértése nem feltétele a célja elérésének, hogy a demokratikus politikai szituációt zárt rendszerként kezelje. A politikai szabályrendszer (törvények, alkotmányos rend) képes olyan rendszert (államot) létrehozni, amely a priori módon alkotja meg a politikai berendezkedést, így a modern tömegdemokrácia körülményei között módszertanilag „tisztá” helyzet alakítható ki, amelyben a politika megismerőjének – a specializáció is ezt segíti elő – nincs szüksége az emberi természetet vizsgálni, erkölcs és politika összefüggését tanulmányozni, s miközben a gyakorlatot szolgálja (szavazatmaximalizálás), ő maga – a priori előfeltevései miatt – egyáltalán nem gyakorlatias. Ellenkezőleg, absztrakt és elméleti, illetve a politikai tudást módszertani problémaként mutatja be.

A downsi szemléletnek egyenes következménye a politikai tudás matematizálása, illetve modellálása. Ha ugyanis a cél a politikai cselekvők viselkedésének – döntéshozásának – a megértése, akkor ezt a modern demokrácia körülményei között szinte laboratóriumi eszközökkel el lehet végezni. A demokráciát – amennyiben a célját, a szubsztancialitását zárójelbe tesszük – eljárások, szabályok összességeként is felfoghatjuk. Ez feltételezi, hogy a demokráciát egyfajta mítosznak tekintsék az emberek, olyasminek, amelynek az értéke megkérdőjelezhetetlen, ezért a szubsztancialitása elhanyagolható. Csak az veheti ezt készpénznek, aki hisz vagy be tudja bizonyítani, hogy a generációk közötti kapcsolat és tudásátadás egyrészt töretlen, progresszív, illetve az emberek alkotta politikai közösségek racionális döntéseket hoznak. A kollektív bölcsesség nem hozhat rossz döntést. Az egymással konfliktusba kerülő döntések pedig deliberációval megoldhatóak – a demokrácia jelenlegi elvei kimondatlanul is egyetemes érvényűek, tehát teljesen tudományosak. A számtalan paradoxon – Condorcet-paradoxon, Arrow-paradoxon – ugyan rámutathat minden politikai döntés szubsztancialitására, hogy a többségi döntések konfliktusba keveredhetnek egymással, ezek feloldása azonban a gyakorlatban megoldható, míg az elmélet végül paradoxonokba menekül. Downs munkája a látszat ellenére nagyon távol áll a politikai cselekvés világtól. A politikatudomány „alapkutatásai”-hoz sorolható, melyek magukon hordják a mai tudomány tény-érték szembeállítását, amelynek gyökere a descartes-i dualista létfelfogásig nyúlik vissza. Úgy tűnik fel, mintha a mai politikai tudás tudományosabb – objektívabb, gyakorlatiasabb – volna, mint a régi „értékterhelt” politikatudomány, a valóságban azon-

ban csak annyi történt, hogy a politikát körbeveszi egy bürokratizált és instrumentalista mentális és intézményi háló, amely a demokratikus politikának legitimitást kölcsönöz. A mai politikatudomány semmivel sem hasznosabb, mint a régi, csupán a funkciója változott meg. Régen a politika tudósa az emberi állapotból indult ki és adott átfogó képet az ember lehetőségeiről, így vált a közbeszéd tárgyává (gyakran üldözöttjévé), alakította-befolyásolta a politikát; ma viszont a politikatudomány intézményesült, részévé vált a politikai berendezkedésnek, bürokratizálódott, fő funkciója a politika legitimitásának a növelése. Emiatt szellemi-erkölcsi értelemben eltávolodott a politikától, miközben soha nem volt ennyire közel hozzá: hogy mást ne mondjunk, az államtól kapja az anyagi-kutatási forrásait.

A REND MINT A POLITIKAI TUDÁS BELSŐ KONFLIKTUSA

A politikától való távolság felmérésével tehát nem jutunk messzire. Az sem segít, ha a politikai hasznosság felől közelítünk a politikai tudáshoz. Bármerre is induljunk el, állandóan annál a kérdésnél kötünk ki, hogy a politikai tudásra feltett kérdés filozófiai jellegű, mert az instrumentalizált politikai tudás vagy teljesen praktikus, azaz a politikus cselekvéséhez van köze, vagy teljesen elvont, s mint ilyen, nem politikai, hanem leíró jellegű társadalomtudomány lesz, aligha különböztethető meg – mondjuk – a szociológiától. Nem kerülhető meg tehát, hogy a politikai tudás problémáját a politikai fogalmának tisztázásával kezdjük. Amíg nem tudjuk mi a politikai, addig értelmetlen feltenni a politikai tudásra vonatkozó kérdést.

Carl Schmitt a barát-ellenség viszonytal meg határozott politikai fogalma máig alkalmas arra, hogy az esztétikához vagy az erkölcshez hasonlóan a politika területén is meg tudjuk adni a politikum megjelenésének mércéjét, azt, hogy mi a politikai, mikor mire mondhatjuk azt, hogy ez politikai jellegű jelenség, ügy, esemény, cselekedet, viszony. Mivel Schmitt el akarta kerülni a politika szubsztantív definiálását, a politikai fogalmával egy relációt írt le: az igazság – így a politikai igazság is – relációs fogalom. Schmitt a politikai megismerés mércéjét akarta kidolgozni, de nem a politikai tudást vagy igazságot kereste. Nem a politika igazságai érdekelték, hanem – talán Max Weber hatása alatt – a politika jelenségeinek valamifajta objektív mércéje. Schmitt ebben a művében akart talán leginkább megfelelni mesterének, Max Webernek. Így viszont eleve lemondott a politika igazságainak a megértéséről, ezért Schmitt egyébként korszakos műve alapján mégsem indulhatunk el.

Ezzel szemben az ember politikai tapasztalatai és a majd kétezerezer éves politikai filozófia több megközelítése alapján

megnevezhető a politikai tudás döntő konfliktusa: vajon a politika *a priori* vagy *a posteriori* ismerhető-e meg? Két egymástól független, ráadásul szemben álló idézet segít a kérdés körüljárásában. Az első idézet Thomas Hobbesé: „Végül, a politika és az etika (azaz az igazságos és az igazságtalan, a jogos és jogtalan tudományai) *a priori* demonstrálhatók; mivel mi magunk alkotjuk az elveket, vagyis az igazságosság (a törvények és megállapodások) okait, miáltal tudható, hogy mi igazságos és méltányos, illetve az ellentéteik, az igazságtalan és a méltánytalan. A megállapodások és a törvények megfogalmazása előtt ugyanis sem az igazságos, sem az igazságtalan, sem a közjó és a közbűn nem volt természetesebb az emberek között, mint a vadak között.” (Hobbes, 1991: 42–3). Az idézet határvonalán áll két egymással ellentétes episztemológiai világnak. Hobbes a politikát és etikát egyként tekinti, mert mindkettőt ugyanazzal foglalkozik, sőt lehetségesnek tartja az igazságos és igazságtalan tudományos megértését, ahogy az ókori és középkori szerzők tartották, ugyanakkor teljesen új értelmezést ad az igazságnak és az igazságtalannak, amikor kizárólag a megállapodásból vagy szerződésből vezeti le őket, és nem a természetből vagy Isten létezéséből. A politika (és az etika) ezáltal teljesen az ember hatalmában áll: az ember olyan körülmények között fog élni, amilyenné alakítja. Igazságosnak lenni annyi, mint a szerződés pontjait megtartani. Az is újszerű, hogy az okokat a dolgokon kívülre tekinti, vagyis a politikai dolgokat nem a természetük belülről determinálja, hanem valamilyen külső erő. A megismerés szempontjából ez azt jelenti, hogy a politika *a priori* módon megismerhető, alakítható, az előzetes tapasztalatok valójában nem számítanak, minden dolog végtelenül alakítható, formálható, alkalmazkodásra kényszeríthető. Ennek teljes konklúzióját Thomas Paine fogja levonni Edmund Burke-vel folytatott vitájában. Ha nem számítanak az előzetes tapasztalatok, akkor az ember kizárólag az észére kell, hogy hallgasson, azaz a természetjog helyett az észjog vezeti az embert.

Ezzel szemben a második idézetben, melyben a szerző, Joseph de Maistre az ellen a felfogás ellen szól, amelyet Hobbes is kifejtett, így ír: „Egy évszázada hirdetett legnagyobb tévedések egyike az a vélekedés, hogy egy politikai alkotmányt *a priori* lehet megalkotni és papírra vetni, miközben az ész és a tapasztalat együttesen azt bizonyítják, hogy az alkotmány isteni mű, és hogy egy nemzet törvényeinek legalapvetőbb és leglényegesebb alkotóelemét nem lehet megírni” (Maistre, 1967: 3). A két idézet tartalmi egymás mellé állítása fejezi azt a problémát, amit a politikai tudás belső feszültségének nevezek. Mélyreható következménye van ugyanis annak, hogy ki melyik ismeretelméleti utat választja magának. Ha a rend természetes, nem az ember által alkotott, akkor *a priori* nem alkothatóak meg az alapelvei, s a törvények fölött álló írott alkotmány értelmetlen

vállalkozás. Ha viszont a politikát úgy fogjuk fel, ahogy Hobbes, akkor a politika végső soron emberek közötti megállapodások kérdése. Hogy mi erkölcsös, mi nem, azt kizárólag az adott közösség tagjai döntenek el. A természetjog megkérdőjelezése és felszámolása közvetlenül tetten érhető a két idézet összehasonlításakor. Ennek a váltásnak a megértése a politikai tudás lényegéhez visz bennünket közelebb. Valójában nem is a politikában zajlott le az a változás, melynek következtében a politikáról való gondolkodás is megváltozott. Az elsődleges kérdés az ész lehetőségeinek a radikális felülvizsgálatára vezethető vissza. Stephen Toulmin a *Return to Reason* című könyvében a könyvnyomtatás felfedezése után kialakult helyzetet az ész megítélés szempontjából vizsgálva két irányt különböztetett meg: az egyik a humanistáké (Montaigne, Pascal), a másik a Galilei–Descartes–Newton által képviselt tudományé. Descartes a kor politikai bizonytalanságai (harmincéves háború) közepette „a meggyőződésüket veszített rivális teológiai rendszerekkel szemben racionális alternatívát keresett: ideális esetben egy olyan intellektuális rendszert, amely mentes a bizonytalanságoktól, a kétértelműségektől és nézeteltérésektől, amelyeket Montaigne elkerülhetetleneknek tekintett” (Toulmin, 2001: 32). Kétféle filozófia és az emberi ész kétféle ideálja alakult ki. Az egzakt tudományok a megoldhatatlannak látszó politikai harcok megváltójaként jelentek meg: a politika nem eltérő nézetek ütközése, hanem a matematikai játékszabályokhoz hasonló politikai játékszabályok közé szorított tevékenységi forma. Ahogy a matematika *a priori* szabályok szerint a valóságot a logika dimenziójára képes redukálni, *a priori* szabályok révén a politika is egydimenzióssá tehető. A formális következtetések otthonra találtak a politika megértésében, illetve ekkor még a politika alakítását várták el ettől. Mára a politikai tudás is formálissá vált, s mint ilyen, absztrakttá, melynek jó, ha közvetve van valami köze a politikai cselekvéshez.

Mint látható az *a priori* megismerés nemcsak a politikatudomány számára okoz fejtörést, ezért érdemes a matematika hasonló problémájára utalni, ahogy ezt Whitehead szintén leírta. A matematika ugyan „teljes absztrakt általánosság”, „de mégsem áll rendelkezésünkre *a priori* bizonyosság, hogy joggal hihessük, a konkrét univerzumban megfigyelt entitások különös példája általános érvelésünk alá fog esni” (Whitehead, 1948: 33). Magyarozó példája egészen egyszerű: tiszta matematikai igazság, hogy bármilyen negyven entitásból álló csoport két húszas csoportra osztható. Mégsem lehetünk teljesen biztosak abban, hogy ha éppen negyven almát osztunk ily módon kétfelé, akkor mindkét kupac húsz-húsz almából fog állni. Ebből világosan következik, hogy 1. az *a priori* tudásról csak *a posteriori* igazolással mondható el, hogy valóban igaz állítást teszünk, ami minden tudás alapja; 2. önmagában a tiszta, racionális szabá-

lyok nem garantálják az igazságot. Ha ezt megpróbáljuk lefordítani a politika nyelvére, akkor elmondhatjuk, hogy elvi akadály nincs az *a priori* okoskodásnak és politikai tervezetésnek, de igazsága csak utólag derülhet ki, ami nem kevesebbet jelent, mint annak kimondását, hogy aki *a priori* módon tervezi a politikát, az kísérletezik az emberi közösséggel, kísérleti alanynak tekinti az emberi életet, valamilyen általánosnak veti alá a megismételhetetlen egyszeri emberi sorsokat. Ebben van a modern zsarnokságok lényege: a modern tudomány módszereit összetévesztették a politikai irányítás szabályaival, a politika természetével. A modern utópiák mind meg is valósultak, a kommunizmus és a fasizmus elbukott, a liberális projekt még tartja magát.

Az *a priori* és az *a posteriori* megismerés közötti ellentét valójában a rend kétféle felfogásából ered. Ha ugyanis a rendet objektívnak tekintjük, amely az emberi beavatkozástól függetlenül létezik, akkor csak az *a posteriori* megismerés kínálkozik, ha viszont nem fogadjuk el – például az emberi „autonómiára” vagy akaratszabadságra hivatkozva –, hogy a rend eleve adott, akkor bátran vállalkozhatunk *a priori* politikai tudás megalkotására, azaz önkényesen – minden emberi akarattól független körülményt zárójelbe téve – dönthetünk a politikai berendezkedésről és intézményekről. Ez utóbbi esetben azonban elveszítjük az egyetlen biztosan objektív mércét, amellyel a politikai dolgokat megítélhetjük.

A probléma gyökere azonban még ennél is mélyebbre hatol, hiszen az újkor egyik legnagyobb hatású filozófiai iránya, a kanti kritikai filozófia szerette volna feloldani a dogmatikus empirizmus és a végtelen szkepticizmus közti ellentétet. Elképzelése szerint, ha az *a priori* és az *a posteriori* megismerés közti szakadékot áthidaljuk, akkor elérkezünk az ismeretelméleti nagykorúsághoz, aminek persze van egy ára: a magában való dolgokat nem ismerhetjük meg, viszont a világrend helyébe állíthatjuk az ész rendjét, melyet Kant a transzcendentális filozófiától várt. A politikai tudás azonban nem tartozik a magában való dolgok közé. De hol van a helye a politikai tudásnak a kanti kritikai rendszerben?

Ehhez röviden fel kell idézni a kanti tiszta ész kritikájának a kiindulópontját. „Hogy minden megismerésünk a tapasztalattal kezdődik, abban nincs semmi kétség” – szögezi le Kant (Kant, 1913: 28). „De ha minden ismeretünk kezdődik is a tapasztalattal, azért nem mindegyik ered is a tapasztalatból” – folytatódik a fejtegetés. A tapasztalattól független megismerést Kant *a priori* ismeretnek nevezi, míg a tapasztalaton alapulót *a posteriori* ismeretnek. Azok az *a priori* ismeretek, amelyekkel „semmi empirikus nincs elegyítve”, „tiszta”-nak neveztetnek”. A tiszta észnek a feladatai közé tartoznak az isten, a szabadság és a halhatatlanság kérdéseinek a megválaszolása. Kant azt is elismeri,

hogy Platón ismeretelméletét követi, azt szeretné szilárd alapra helyezni: Platón „nem vette észre, hogy erőlködésével nem talál utat, mert nem volt támasza, mintegy alapja”, melyen megvethette volna a lábát. A kanti megoldás a platóni ismeretelmélet kérdéseire is válaszol. A kulcs az értelem és az ész megkülönböztetésében van. Míg az értelem a tapasztalati feltérképezését nyújtja, megmondja, mi van, anélkül azonban, hogy értelmezni tudná az empirikus valóságot. Az értelmezés feladata az észé, amely annál inkább képes a feladatát ellátni, minél inkább mentes a tapasztalattól, mert csak a tiszta ész alkalmas a legmagasabb tudásra, arra, hogy maga mögött hagyja a „vélelést” és a „hívést”. A vélelés még szubjektív értelemben is hamis tudás, a hívés szubjektíve elegendő, de objektíve elégtelen tudás, s csak a szubjektíve és objektíve is az igazságnak megfelelő megismerést nevezhetjük tudásnak. A tiszta tudás az ítéletben fejeződik ki. Az ítéletalkotás emel hidat az értelem és az ész közé: az önmagában „üres” tapasztalás és az ész *a priori* vagy tiszta megismerés elvei közé. De mind a tapasztalati, mind az észbeli megismerés végül is három kérdésben ölt testet, amivel a filozófusnak (tudós) foglalkoznia kell. „1. Mit lehet tudnom?; 2. Mit kell tennem?; 3. Mit szabad remélnem?” (uo.: 507). Az első kérdés „csupán spekulatív”, a tiszta ész elvei erre irányulnak; a második kérdés „pusztán gyakorlati”. „Mint ilyen, a tiszta észre tartozhatik ugyan, de akkor mégsem transzcendentális, hanem erkölcsi”, s ebben a minőségében, nem a tiszta ész körébe tartozik, hanem – mint látni fogjuk – a gyakorlati ész kritikájához; végül a harmadik egyszerre elméleti és gyakorlati kérdés, „mert minden remény boldogságot céloz”. Mivel minden hajlamunk kielégítése a boldogság, a gyakorlati törvénynek pragmatikusnak (okossági szabálynak) kell lennie, s mint ilyen, erkölcsinek. Később látni fogjuk, hogy az okossági szabályok Descartes-nál is kívül esnek a szkepszisen.

Az eddigiekből az következik, hogy a Kant szerint a politikai tudás valahol a gyakorlati ész fennhatósága alatt helyezkedik el. *Az ítélőerő kritikájában* Kant arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófia rendszere két részre osztható: elméleti és gyakorlati filozófiára; ez a felosztás a megismerés objektumai szerint tesz különbséget, azaz az egyik a természetre irányul, a másik a szabadságra vagy az erkölcsre. Mivel a szabadság nem lehet a tapasztalat tárgya, „nem foglalhat magában mást, mint tiszta *a priori* elveket”. Ily módon a következő összefüggést kapjuk: egyrészt van a természetre irányuló és empirizmuson alapuló elméleti filozófia, másrészt a szabadságra irányuló és tiszta *a priori* elveket tartalmazó gyakorlati erkölcsfilozófia (Kant, 1979: 81–82). Ami tény, hogy a politikáról szóló összefoglaló részt Kant *Az erkölcsök metafizikája* c. munkájában a jogtan részeként tárgyalja. Így határozza meg e területet Kant: „A jogtantól mint az erkölcsstan első részétől megkivánjuk, hogy az

észen alapuló rendszer legyen” (Kant, 1991: 297). Észzen alapuló, *a priori* elveken nyugvó rendszer, amelyből csupán egy lehetséges, hiszen „csak egyetlen emberi ész létezhet – így hát sokféle filozófia sem lehet” (uo.: 299), amiből az következik, hogy Kant szerint – ahogy ki is mondja – a korábbi filozófiák elégtelenek. Ez maga a modernség: az új teljesen érvényteleníti a régit, amely fölvetett ugyan fontos kérdéseket, mint pl. Platón, de egy ponton mindegyik megrekedt. Mivel Kant a politikát a szabadság részeként tárgyalja, a tudás felosztásakor az erkölcs metafizikájának tárgyalásában kapott helyet a politika. Ebből az is következik, hogy a politika az ész rendjéhez tartozik. Így szól az állam definíciója: „Az állam (civitas) emberek sokaságának egyesülése jogi törvények alatt. Ha ezek mint törvények *a priori* szükségszerűek, vagyis általában a külső jog fogalmaiból (nem statutarikusan) önként adódnak, akkor az állam formája egy általában vett államé, vagyis eszmei állam, amilyenek a tiszta jogi elvek szerint lennie kell. Ez az eszme szolgál minden közösséggé váló (tehát belső) igazi egyesülés számára zsinórmértékül (norma).” (uo.: 417). Ez a meghatározás ebben a formában természetjoginak is nevezhető, hiszen a természetjog „tiszta *a priori* elven nyugszik” szemben a pozitív (statutarikus) joggal, amely „egy törvényhozó akaratából ered” (uo.: 333). Kant ellentmondásos a politikai tudás helyének megállapításakor: egyrészt a politikát a gyakorlati ész területén belül jelöli ki, s mint ilyen *a priori* észelveken nyugszik, másrészt az államalapítást lehetővé tevő törvények mégsem természetiek, hanem pozitívak, az emberek közti megegyezés következményei, mivel az embertömeg vagy népek tömege, „amelyek egymást kölcsönösen befolyásolva, valamilyen egységesítő akarat meghatározta jogállapotra, alkotmányra (constitutio) szorúlnak ahhoz, hogy jogukhoz hozzájussanak.” (uo.: 415). Mivel Kant egész szabadságfelfogása Rousseau hatása alatt formálódott ki, nem csoda, hogy számára a szabadság „függetlenség másnak a kényszerítő önkényétől” (uo.: 333) – szabadság nem alapulhat külső kényszeren (vö. Rousseau, 1997: 90), mert ami nem a bensőmből jön, amivel nem tudok azonosulni, azt kényszerként fogom megélni. Az autonómia mindenképpen felett áll a kanti etikában, ezért a politikának is ezt kell a következményeivel segítenie. Noha a kanti gyakorlati ész kritikája implicit ellentmondásokat tartalmaz a politikai tudás helyének kijelölésekor, a végeredmény egyértelműnek látszik: a politika rendje *a priori* észelvek alapján kialakítható, azaz a politika az emberi racionalitás terméke lehet, célját tekintve pedig annak kell lennie.

Elgondolkodtató egy másik hely is, ahol Kant így ír a politikáról: „Azt hitték, hogy a gyakorlati filozófiához számíthatjuk az államügyekben való jártasságot, az államgazdaságot, hasonlóképpen a háztartási szabályokat, az érintkezési szabályokat

[...], mert hiszen ezek mindenestől gyakorlati tételek foglatát tartalmazzák.” (Kant, 1979: 81). Ezek mégsem gyakorlati tételek, mivel a gyakorlati tételekből – tartalmuk szerint – hiányzik a szabadság törvénye. Ez a rövid kanti betoldás azt jelzi, hogy a politika dolgai, ha nem észelven alapulnak, akkor nem tarthatnak igényt a tudás védelmére. „Vajon nem lehetséges, hogy az okság elvével esetleg értelmünk szab törvényt a természetnek?” (Tengelyi, 1988: 89). – sugallja a kérdéssel a választ Tengelyi László Kantról szóló monográfiájában. A politikában az ok elvét viszonylag könnyű előállítani, része az ember hatalma a kiterjesztésének. Kantra vonatkoztatva idézi Tengelyi Fichtét: „Csakis az emberből kiindulva árad szét szabályszerűség körök körül az emberi megfigyelés határáig – s amint az ember ezt a határt messzebbre tolja ki, messzebbre tolódik ki a rend és a harmónia is.” (uo.: 122). A rend új víziója a természet helyett az emberi ész jelöli meg a rend forrásának. Mintha az ész képes volna kívül helyezkedni az adott természeti renden, s ebben a „tisza” és „autonóm” állapotában létrehozhatná azt a rendet, amelyet a priori módon a legésszerűbbnek gondol. Ez a fajta rend azonban csak előre néz, mindent a jövő felől szemlél, s ugyanolyan zsarnokivá válhat, mint ellentéte, a merev hagyományokba zárt multszemlélet. Az a priori elveken nyugvó rend-felfogás óhatatlanul logikai építmény lesz: ez a modern politikai tudás első számú mércéje, szemben a „jó” vagy „igazság” központú szemlélettel.

Visszatérve a rend és a politika viszonyára, elmondhatjuk, hogy minden politikai tudás törekvésnek állást kell foglalnia a rend mibenlétéről. Ez nem lehet más, mint filozófiai állásfoglalás. Axiomatikus kiindulópontnak kell tehát a rendet felfogni. A politikai filozófia hosszú hagyománya alapján a következő dichotómiákat találjuk, amelyek a rend konstitutív elemei vagy antinómiái, ha normatív értelemben fogjuk fel őket:

béke-háború,
köz-magán,
okosság-bölcsesség,
cselekvés-teória,
törvény-jog,
phüszisz-nomosz.

Ezek a dichotómiák hivatottak leképezni a politikai rend belső konfliktusait, amelyek kifejtésével jutunk el a politika két legfontosabb fogalmához, a hatalomhoz és az államhoz. Mind a hat dichotómia feltételezi az emberi természet értelmezését, amely nem rejtvény, melyet meg kell fejteni. Az emberi természet olyan probléma, melyet egyetlen mai tudományág sem képes átfogóan kezelni. Mivel a tudomány specializálódott, az emberi természetet is földarabolták: az etológia az állatok viselkedése felől közelíti meg, az antropológia állandóan váltogatja a nézőpontját: hol történeti, hol kulturális, hol társadalmi dimen-

zióba helyezi az emberi lényt, a pszichológia képtelen az individuálisat meggyőzően összekapcsolni a társadalmival, a teológia pedig alábecsüli az ember önálló döntéseinek az összetettségét. Lehetőségeit tekintve a politikatudomány volna képes az embert egyszerre egyénként és közösségalkotóként szemlélni, de a specializáció miatt ez a tudomány is földarabolta az embert, így ma már csak elméletei vannak az emberi természetnek, de az embert – leszámítva néhány triviális megfigyelést – nem értjük. Talán egy „tisza politikaelmélet” tehetne erre kísérletet, de Bertrand de Jouvenel nem ebből indult ki, amikor egy ilyen elméletet megpróbált elénk tárni. Az ő felfogása szerint a politika nem egyéb, mint „emberi viselkedés”: „Nézetem szerint minden szisztematikus erőfeszítést »politikainak« tekinthetünk, amely a társadalmi térben bárhol előfordulhat, s arra irányul, hogy egy elgondolás kiötlője más embereket cselekvésre vegyen rá.” (Jouvenel, 1963: 30). A politika természete tehát a teória és cselekvés közti ellentét föloldásakor mutatkozik meg, és valaki másnak a cselekvésre való rábírásában válik láthatóvá.

A fenti dichotómiák mindegyikére tudunk példát hozni, ki, mikor, hogyan igyekezett értelmezni az adott jelenségpárt. A politikai tudás szempontjából azonban nem elégedhetünk meg azzal, hogy egyetlen szempontnak rendeljük alá az összes többi. Valamennyi ellentétpárnak meg kell keresni a jellegzeteségeit, s ezek együttes szemlélete lehet érv Arisztotelész mellett, aki a politikai tudást a legátfogóbb tudásnak tekintette.

RETORIKA VAGY LOGIKA

A politikai tudás problémája nem választható le a tudás egészének a kérdéséről, mert a politikai tudás – noha gyönyörű és hosszú belső története van – mindig függött a kor tudományfelfogásától. Valamikor, a modern tudomány megszületése előtt, tudomány és filozófia egységes volt, így a politikai filozófia része volt a tudománynak; ma ugyan megvan a felismerés, hogy „miközben Róma ég, fölösleges dolgokkal foglalkozunk”, ahogy Néró szavalataival szórakoztatta magát a város égése közben, a politikai filozófiához való visszatalálás nehezen halad. Ehhez ki kell lépni a kerékvágásból.

Descartes egyik munkájában, *A filozófia alapelveiben* közvetve elismerte, hogy vannak bizonyos okossági alapelvek, amelyek nem a logika, hanem az élettapasztalatból leszűrt bizonyosságokból származnak. Platón tanítványairól írja: „Tanítványai között pedig a legfőbb vita akörül forgott, hogy vajon minden dolgot kétségbe kell-e vonni, vagy akad közöttük néhány bizonyos is. Ez azonban mindkét részről szélsőséges tévedésekhez vezette őket: mert néhányan a kételkedők közül kiterjesztették

azt az élet cselekvéseire is, úgyhogy elhanyagolták az okosság elvét a viselkedésükben.” (Descartes, 1998: 10). Ez a fő gondolatmenetet nem érintő megjegyzés arra utal, hogy noha Toulminnak igaza van a kartézianus filozófia tudományfilozófiai jelentőségének megítélésében, mechanikusan mégsem alkalmazható a politikai tudás modern kritériumainak a kialakulására. A kétely nem terjeszthető ki az okosságra, vagyis a tapasztalati igazságokra, mint amilyenek a cselekvés igazságai – állítja Descartes. A politikai döntések ugyanis mindig valamilyen cselekvésre irányulnak, s mint ilyenek – legalábbis feltételezhetően – nem részei a tudománnyal azonos filozófiai igazságoknak. Descartes az okosságra nem terjesztette ki az omnis dubitandum elvét, ami arra utal, hogy a politikai tudás nem azonos a filozófiai vagy tudományos tudással. A modern politikai tudás mégis úgy viselkedik, mintha tudomány volna. A fenti okosság-bölcsesség dichotómia éppen erre a problémára utal: hol helyezhetjük el a politikai tudást? A cselekvés vagy a teória területén? Descartes válasza szerint az okosság a cselekvésben igazít el, tehát közvetve azt mondja, hogy a politika (a politikai tudás) nem az absztrakt okoskodás területére tartozik. A politikai megismerés ezért sajátos nehézségeket vet fel, mert tárgya egy állandóan mozgó célpont.

Ezen a ponton kell felvetni a politikatudomány ösi kérdését, miszerint a politika megértése megkülönböztethető-e magától a politikai tevékenységtől, amely lényegében meggyőzés révén való cselekvés kikényszerítése. Vagyis a politikai cselekvés a retorikával egybeeső, de legalábbis szoros kapcsolatban álló tevékenység. Ha a politikai tudás a rend megértésére irányul, akkor a rendre irányuló megismerési formáknak is rendszert kell alkotniuk. Erre már kísérletet tett Platón is, amikor megkülönböztette a tudáshoz vezető út szakaszait, Arisztotelész pedig az első filozófia kérdései (metafizika) mellett nagy figyelmet szentelt a fizikához tartozó ismeretterületeknek. A politikai tudás szempontjából azonban döntő fordulat állt be az újkor elején, amikor – ha nem is Descartes-nál, de a hatása alá kerülő – Hobbes rendfelfogásában a politikai tudás leválik a metafizikáról. Mielőtt Hobbes belefogna az állam ismertetésébe a *Leviatán* című művében, előbb az emberi természetről ír, illetve ezen belül a megismerés különböző területeiről. Hobbes ezzel is jelezni kívánta, hogy politikai filozófiája új utakon jár, a politikai tudás új helyre kerül a rendszerében, mivel a világ rendjét is másként látta, mint elődei (kivéve Machiavellit). Felosztása szerint a tudásnak két fajtája van: „az egyik a tények ismerete, a másik pedig annak felismerése, hogy egy állítás egy másik állításra milyen következményekkel jár” (Hobbes, 1970: 74). Az előbbi „nem egyéb, mint érzet és emlékezet, s ez feltétlen tudás”; ettől különbözik a tudomány, amely az állítások következményeire vonatkozik, ez feltételes és csak a filozófusoktól köve-

telhető meg. Hobbes még sokkal szűkebb területre korlátozza a politikai tudás „ténybeliségét”, mivel tényszerűnek egyedül a politikatörténetet tekinti: ami megtörtént, az tényszerű. A politikai tudás nagyobbik része a filozófusokra tartozó tudomány kategóriájába tartozik. A tudomány csak a következményekkel foglalkozik, így a politikai filozófia vagy politikai tudás is a következmények, a politikai következmények tudománya. Érdekes módon, egyben nagyon újszerűen, a tudományok felosztásakor, azaz a következményeket tanulmányozó megismerési formában, a politika két helyen is szerepel a hobbesi táblázatban: először mint „a politikai szervezet járulékának következményei – vagyis a politikai és államfilozófia” oszlopban, amely gyakorlatilag az állammal mint intézménnyel foglalkozik, s szembeállítja „a természetes testek járulékainak következményeivel”, vagyis a természetfilozófiával. Másodszor a természetfilozófia területén belül – a fizikai tulajdonságok oszlopa alá sorolva, az ember speciális tulajdonságainak a következményeiként tárgyalva, a beszédaktus következményei alá rendelve a szerződést – jut el „az igazságosság és az igazságtalanság tudományához”. Közvetlenül a logika és a retorika mellett, de a metafizikától a legtávolabb elhelyezve jelenik meg a szerződésen alapuló igazságosság tudománya, amely ráadásul nincs is közvetlen összefüggésben az állammal, amely a politikai filozófia tudásterülete. A politikai tudás Hobbesnál így kettéválik: egy intézményre (állam) és egy retorikai-logikai-igazságosság tudományra. Mivel az erkölcsök különbözőek, ezért „olyan *finis ultimus* (végső cél) vagy *summum bonum* (legnagyobb jó), amit a régi erkölcsfilozófusok könyveikben emlegetnek, nem létezik”. Ezzel megkezdődik az objektív rendnek a tudomány szintjére emelt szubjektívizálása: rend az, amit az emberek egy adott közössége annak nevez, és szerződéssel szentesíti. Semmilyen rendnek nincs az emberi akarattól független garanciája. Ezt erősítette meg a felvilágosodás politikai gondolkodása, ebből levezethető a modern demokrácia lassú kibontakozása. De ugyanígy levezethetőek a modern világháborúk, a népiirtások és a modern zsarnokság megannyi változatai, amelyek közül néhány – s ez az igazán érdekes kérdés – könnyedén képes átalakulni demokratikus intézményrendszerre, lényegében politikai és erkölcsi következmények nélkül. A hobbesi tudományrendszer lehetőséget ad arra, hogy adott körülmények között a farkas és a bárány szerződést kössön, de még arra is, hogy bőrüket kicserélve, a tegnapi farkasból mai bárány legyen. Hobbes persze a logikához akarta közelebb hozni a politikai tudást, egzaktabbá akarta tenni, egyben azonban absztraktabbá is vált. Minden elvonatkoztatás azonban az adott dolgot kiemeli a tényleges kontextusából, amelyet az idő és a tér fogalmi határoznak meg. Kérdés, hogy a politikai tudás egyáltalán absztrahálható-e anélkül, hogy teljesen elveszítené a tartalmát. Másként föltéve a

kérdést, a politikai tudás nem maradt-e meg retorikainak, miközben az elmúlt évszázadok során hatalmas erőfeszítések születtek a politikai tudás logikaivá tételére?

„A humanisták az érveket a személyes és társadalmi nézeteltérések kifejeződéseinek fogták fel, melyek feloldásában a retorikának volt szerepe, míg a matematikus természetfilozófusok (vagy egzakt tudósok) ezeket úgy értelmezték, mint formális következtetéseket, amelyeket a retorika csak eltorzított. A humaniorákban az „ész” terminusa az ésszerű szokásokra vonatkozott, a természetfilozófiában a racionális elméletekre és dedukciókra.” (Toulmin, 2001: 32). Ily módon keletkezett feszültség az ész és az ésszerű között, mivel az egyik az elméletre, a másik a cselekvés vezérfonalára utalt. Toulmin szerint az elmélet és a gyakorlat között az újkori természettudomány felemelkedése nyomán keletkezett feszültség a mai napig fennáll. A Wittgenstein-tanítvány Toulmin abban látja a modern ész tévelygését, hogy a modern tudomány szembeállította a logikát és a retorikát. Ez az ész vagy ráció kétféle felfogásából származik: „Az elméleti érvek absztrakt fogalmakban való elemzése, illetve a magyarázatok – formális, általános, időtlen, kontextustól független és értéksemleges érvekkel történő – egyetemes törvényekbe való öntése manapság a logika dolga; a konkrét dolgokról vagy helyzetekről szóló – szubsztantív, időhöz kötött, lokális, helyzetfüggő és erkölcsileg megterhelt érvelések formájában adott – tényszerű beszámolók a legjobb esetben is a retorika területéhez tartoznak.” (uo.: 24). Ennél is sarkosabban fogalmaz John S. Nelson a *Tropes of Politics* c. munkájában, amelyet a politikai retorika melletti védőbeszédnek is felfoghatunk. Nelson szerint is a logikai megközelítés teljesen megváltoztatta a politikai tudás természetét. Olyan tudásra törekszünk, amely „a tényleges gyakorlattól elszakad” (Nelson, 1998: XIV) és „a kutatás sok logikája álkérdésekbe gabalyodik” (uo.: 19). Ezzel szemben a retorika, amely a nyugati tudomány legrégebbi ága, elkerüli a modern ismeretelmélet dichotómiáit, amelyek az elmélet és gyakorlat szembeállításából keletkeznek. A retorika „hidat ver a szubjektum és az objektum, az episztémológia és az ontológia, a közönség és a cselekvő, a tudomány és politikai közösség közé” (uo.: 19). Nelson amellet érvel, hogy a politikatudományt plurálissá kell tenni, hogy legyen tartalma – mivel a politikai tudás abban a pillanatban értelmét veszti, ha formális logikai sémákba kényszeríti az alapanyagát, a politikát. Ez legalább akkora feladat, mint a tiszta tudás megalkotása, csak hogy most visszafelé kell megtenni az utat: vissza kell térnünk az ésszerű politikai tudáshoz, amely nem azonos az észelveken nyugvó a priori politikai tudáskonstrukciókkal. Hogy ennek a feladatnak a felismerése nem elvont logikai okoskodás következménye, azt a 20. század politikai történései, az absztrakt elvekből levezetett mai politikai döntések hatalmas kockázatai és a

posztkommunista világ intellektuális állapota indokolja. Ha valaki ma szeretné megérteni, mi a politikai tudás, először arra a kérdésre kell választ adnia – önmagának mindenképpen –, hogy a nyugati civilizáció valóban hanyatlik-e vagy még vannak tartalékai, olyan lehetőségei, amelyek vitaképessé teszik a világ más kultúrájában nevelkedők előtt.

IRODALOM

- Arisztotelész (1987) *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Descartes, Rene (1998) *A filozófia alapelvei*. Osiris Könyvkiadó, Budapest.
- Downs, Anthony (1957) *An Economic Theory of Democracy*. HarperCollins Publishers, New York.
- Hobbes, Thomas (1970) *Leviatán*. Magyar Helikon Könyvkiadó, Budapest.
- Hobbes, Thomas (1991) *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*. Szerk. Bernard Gert. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge. Az idézet eredetije a következő: „Finally, politics and ethics (that is, the sciences of just and unjust, of equity and inequity) can be demonstrated a priori; because we ourselves make the principles – that is, the causes of justice (namely laws and covenants) – whereby it is known what justice and equity, and their opposites injustice and inequity, are. For before covenants and laws were drawn up, neither justice nor injustice, nor public good nor public evil, was natural among men any more than it was among beasts.”
- Jouvenel, Bertrand de (1963) *The Pure Theory of Politics*. Yale University Press, New haven.
- Kant, Immanuel (1913) *A tiszta ész kritikája*. Franklin Társulat, Budapest.
- Kant, Immanuel (1979) *Az ítélőerő kritikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Kant, Immanuel (1991) *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.
- Lánczi, András (2000) *Demokrácia és politikatudomány*. Aula Könyvkiadó, Budapest.
- Maistre, Joseph de (1967) *On God and Society*. Gateway Edition, Chicago. A fordítás alapjául szolgáló eredeti szöveg: „One of the greatest errors of a century which professed them all was to believe that a political constitution could be created and written a priori, whereas reason and experience unite in proving that a constitution is a divine work and that precisely the most fundamental and essentially constitutional of a nation's laws could not possibly be written.”
- Nelson, John S. (1998) *Tropes of Politics. Science, Theory, Rhetoric, Action*. The University of Wisconsin Press.
- Platón (1984) *Platón összes művei*. I–III. köt. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997) *Egy magányos sétáló álmodozásai*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Schumpeter, Joseph A. (1994) [1943] *Capitalism, Socialism and Democracy*. Routledge, London/New York.
- Tengelyi, László (1988) *Kant*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Toulmin, Stephen (2001) *Return to Reason*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., London.
- Weber, Max (1995) [1919] *A tudomány és a politika mint hivatás*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Whitehead, Alfred North (1948) [1925] *Science and the Modern World, Lowell Lectures*. The Macmillan Company, New York.