

MOLNÁR ATTILA KÁROLY¹

A tudás korlátai: a violentia

The limits of knowledge: violence

Absztrakt

A *violentia*, a határátlépés az európai gondolkodás egyik jellegzetes dilemmája. Egyszerre igényli azt, de ugyanakkor tart tőle. A *violentia* a létező viszonyok nyílt vagy hallgatólagos bírálata, érvénytelenítése valamilyen eszmény vagy igazságigény nevében, ezzel veszélyezteti a politikai rendet. Az igazságigény képviselői és a nekik ellenállók egyaránt hajlamosak fizikai és egyéb kényszert alkalmazni, ezért a határátlépés mindig békebontó. Az európai civilizáció önképe szerint arra törekszik, hogy törvényekkel békét teremtsen, felszámolja az erőszakot, ugyanakkor a határátlépéseket legfeljebb ideig-óráig tudja korlátozni vagy megszelídíteni. Az alábbiakban erről, a *violentiával* kapcsolatos ambivalenciáról lesz szó. A politikai és erkölcsi gondolkodás egyik korlátját jelzi, hogy a határátlépés nem feltétlenül jó, de nem is feltétlenül rossz; ahogyan a hiánya sem feltétlenül rossz, sem nem feltétlenül jó.

Kulcsszavak: politikai tudás, erőszak, határátlépés, kétértelműség

Abstract

Violence is a dilemma of the European mind. It requires transgression and fear as well. Violence is the overt or covert refutation of the existing human relations, their devaluation by an ideal or truth-claim. Therefore, truth-claims are always peace-breakers. The European tradition is searching for peace by the rule of law in order to eliminate violence, but this process can tame or keep at bay violence only for a short period of time. The ambiguity concerning violence in the European tradition means that violence, or the lack thereof, is not necessarily good or bad.

Keywords: political knowledge, violence, transgression, ambiguity

¹ Eszmetörténész. Alapító igazgató, NKE Molnár Tamás Kutatóintézet; kutató, Századvég.

A politikai gondolkodás nagy része, ha el is fogadja az uralmat, hierarchiát, jellemzően elutasítja a kényszert és az erőszakot. A „politikafilozófia nagyobb részét Platón óta értelmezhetjük úgy, mint különféle kísérleteket arra, hogy elméleti alapokat és gyakorlati megoldásokat találjanak a politikától való megszabadulásra”.² Az antipolitika, az uralommentesség patrisztikából örökölt reményénél erősebb volt a törekvés, hogy megszabaduljanak az emberek a kényszertől és az erőszaktól. Bár ma különösen erős a hajlam az erőszak, a kényszer azonosítására az aszimmetriával, uralmi helyzettel (az elismerés megtagadásával), a kettő azonban nem jár együtt szükségszerűen.³ A „civilizáltság” és a hasonló fogalmak az erőszaktól való mentességet jelentették,⁴ míg a barbárság annak állandó jelenlétét. Thomas Hobbes leírásában az uralom léte pontosan az erőszak ellentéte: „minden ember mindenkinek az ellensége [...] Ilyen körülmények közt nincs hely a szorgalomnak, mert a gyümölcse bizonytalan, ezért aztán nincs se földművelés, se hajózás, se tengeren túlról behozott áru, se kényelmes épület [...], se művészetek, se irodalom, se társadalmi érintkezés, s ami a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid.”⁵

A „civilizáltság” felértékeléséhez hozzátartozott annak a hallgatóságos feltételezése, hogy az a tudat terméke, és valami nem természet adta. A tudásba vetett bizalom azt a feltétlen bizalmat jelenti, hogy a valóság, a többi ember és önmagunk teljes mértékben megismerhető és a tudás révén ellenőrizhető, a kíváncsi – akár erőszak-, akár uralommentes, akár másmilyen – viszonyok létrehozhatók. Az erőszakkal és kényszerrel az értelem által megalkotott rendet állították szembe.

A fejletlenebb korok sokféle politikai rezsimeket ismertek, Platón három, Arisztotelész kétszer három, de ezeken kívül még számtalan kategória létezett a rezsimek megnevezésére. Ezzel a gazdagsággal szemben a 20. századi politikatudomány a procedurális vagy liberális demokrácia – a politikai berendezkedések versenyének evolúciós győztese – eszményére és gyakorlatára összpontosított. Állítólag a liberális de-

² Arendt 1998, 222.

³ Hatalmas szótára van a *violentiával* szembeállított és a civilizációhoz kapcsolt viszonyoknak, mint a „bizalom”, „békesség”, „udvariasság”, „egyetértés”, „barátság”, „szerződés” és így tovább.

⁴ Collingwood 1947.

⁵ Hobbes 1970, 108–109.

mokrácia – amely a legfőbb politikai javakat, tehát az igazságosságot, szabadságot, egyenlőséget és hasonlókat nyújtja – a működőképes és koherens politikai megvalósítása.

A jó rezsim kérdése tabu lett mára, és a politikai gondolkodók el is hagyták a témát. A politikai gondolkodás inkább a politikai episztemológiára és cselekvéseméletre összpontosított. A politikai tudás és cselekvés témái lehetővé tették, hogy a politikával foglalkozók úgy gondolkodjanak a jó életről és a társas világról, hogy közben nem kérdőjelezzik meg az állam tabuvá vált hatalmi szerkezetét. A 20. század második felében a politikai gondolkodás – ahogyan azt Strauss értette – témája főképpen a politikai tudás lett.

A létező intézményes és hatalmi berendezkedés elfogadása mellett zajlott le a platóni, a politikai tudásra összpontosító politikai filozófia újjászületése. Ez az újjászületés komolyabb viták és harcok nélkül történt a második világháború után, noha Karl Popper Platón egy szellemi nürnbergi tárgyalás során elítélte állítólag a zárt társadalom felé hajló nézetei miatt.⁶ A bevádolt platonista gondolkodás a rendet az igazság biztos és a többiek felett álló tudására, az episztemológiai kiválóságra alapozná. A mai politikai gondolkodásban uralkodóvá vált irányzat mégis szembement Popperrel abban, hogy hangsúlyozta a tudás szerepét az emberi viszonyok ideális elrendezésében.

A politikai filozófia 20. századi újjászületése az uralkodó (társadalomtudományi) szcientizmus és a modern ideológiák kisiklásainak kritikája volt, ugyanakkor akarva-akaratlanul a felvilágosodás racionalista előfeltevését folytatta. Azt, hogy a politika tudásprobléma, és csak e tudás eredete, termelése és tulajdonságai vitathatók – vagyis az erkölcsi és politikai episztemológia –, de nem a tudás jelentősége. Ezért a politikai episztemológia lett a politikai viták központja. Például a nyitott társadalom érdeme Popper szerint az, hogy megoldaná a politikai episztemológia problémáját. A nyitott társadalom képe pedig a tudományos megismerés evolúciós – mindig a jobb érv marad fenn – elméletén alapult.⁷ A fő kérdés ebben a gondolkodásban a megfelelő politikai tudás természete és eredete: a tudás végtelenül tökéletesíthető-e,

⁶ Popper 1966.

⁷ Popper 1999.

azaz lehet teljesen koherens és a következményeiben biztos, vagy homályos, töredezett és bizonytalan?

Noha a politikai és erkölcsi episztemológia újjászületése az igazság és az igazságosság témáit a politikai gondolkodás középpontjává tette; Rawls törekvése nem segít megértenünk a politika és morál közti feszültséget, mivel a központi kérdése az volt, hogy „milyenek lennének az intézmények, ha olyan emberek terveznék őket, akik már megegyeztek az igazságosság alapelveiben?”⁸ Azonban a történelmi és a mai politikai tapasztalat azt mutatja, hogy a politikával szemben támasztott morális igény (az „igazságosság”) ahelyett, hogy megoldást nyújtana, további konfliktusokat teremt a politikában.

*

Platón apokrifjében azt olvassuk, hogy „az igazságos tettek [...] előnyösek” (*Első Alkibiadész* 116d); a politikai siker szempontjából és a tudatlanság a bajok forrása (*Első Alkibiadész* 118a). Az *Euthüphrón* szerint a politikai bajok forrása az igazságra vonatkozó vélemények vitája, azaz a megfelelő tudás hiánya. És mindenki azt szereti, amit szépnek, jónak, igazságosnak tart, és gyűlöli azt, amit rútnak, rossznak igazságtalannak. „Hát akkor mire vonatkozhat az a véleménykülönbség, amiben nem tudnánk dönteni, s miatta egymás ellenfelévé válnánk és haragudnánk egymásra? Talán így kapásból nem jut eszedbe, de nekem, ahogy most beszélek, úgy tűnik, hogy ez az igazságos és igazságtalan, és a szép meg a rút, és a jó meg a rossz. Vajon nem az ezekre vonatkozó véleménykülönbség-e az, amiben nem tudnánk kielégítően dönteni, s amiatt válnánk egymás ellenségeivé, ha azzá válnánk, én is, te is, meg minden más ember is?” (*Euthüphrón* 7d).

Ebből úgy tűnik, hogy a politika alapvető problémája a tudás, az igazság ismeretének a hiánya, és az igazság megismerésével a konfliktus felszámolható, azaz a sikeres politikus az, aki a politikát felszámolja azzal, hogy a megfelelő tudás révén egyetértést teremt. Azonban ez a tudás nem a machiavellista (hatalom)technika, nem is az arisztotelészi gyakorlati tudás (*phronesis*, *prudentia*), hanem az igazság/valóság ismerete. A valóság azonban a barlangmetafora szerint csak az emberi világból kilépve ismerhető meg.

⁸ Idézi Elkin 2004, 68.

Azonban Platón két gyakran idézett szövegében, az *Államban* és a *Védőbeszéd*ben az igazság, a filozófus és a politikai közösség kapcsolata-ról egy, a fentitől élesen eltérő értelmezést találunk. Szókratészt azért ítélték el, mert megzavarta az ifjúság gondolkodását azzal, hogy a cselekedeteit a *daimonion*jára hivatkozva igazolta, ahonnan – a politikai közösségen kívülről – a politikai cselekvése forrását jelentő tudása származott. A *daimonion*ra hivatkozás annyit jelent, hogy Szókratész fittyet hányt a – barlangi homályban tévelygő – közösség véleményére, az esetleges helytelenítésére. Olyanná vált, mint Gügész, aki a láthatatlanná tévő csodagyűrűjét viselve mindenféle gonoszságokat követett el, hiszen nem korlátozta a szégyen, a többi ember helytelenítése. Szókratész történetéből az derül ki, hogy az igazság ismeretének igényét a politikai közösség zavarkeltő veszélynek tekintheti, és ez az igénybejelentés káros lehet az igénybejelentő számára is. Vagyis az igazság ismeretére hivatkozás lehet konfliktusforrás, politikai hátrányokat okozhat, és nem feltétlenül előnyöket.

Az *Állam* egész beszélgetése a városon kívül zajlik, ahogyan Platón iskolája, az Akadémia is a városon kívül volt, ugyanis az igazságról való beszéd politikai bajokkal járhat. A barlangmetaforában azt olvashatjuk, hogy az oda visszatérő filozófust talán kinevetik, megverik és meg is ölik. Az igazság ismerete, de a nyilvános beszéd az igazságról biztosan hátrányokkal jár a létező politikai közösségben, és nem politikai előnyökkel. Az *Államot* olvasva arra a következtetésre juthatunk, hogy a barlangon, a politikai közösségen kívülről eredő, azaz a barlanglakók nem interszjektívan osztott, közös tudása konfliktusforrás lehet, ezért veszélyezteti a város békéjét és az ilyen tudást hirdető nyugalomát. Következésképpen a bölcs ember távol marad a politikától. A politikai részvétel veszélyes az igazságot kedvelők számára, ahogyan az igazságot kedvelők is veszélyesek a politikai békére. Platón szerint a probléma forrása a barlanglakók jelleme. És mivel a várost nem lehet legyőzni, a legjobb az, ha a filozófus távol marad a közélettől, az *eudaimoniát* a magánéletben keresi (*Védőbeszéd* 32a).

Ez az érvelés egy meglehetősen fura irányba mutat: ezek szerint Platón – a mai értelemben – realista volt, aki azt gondolta, hogy a politika nem alapulhat az igazság ismeretén, mivel a jó rend témája megtöri a békét. Az eredete szerint transzcendentális tudás mint olyan problémaforrás a barlanglakók számára, ezért ez a tudás irreleváns

a politikai siker szempontjából, és még inkább az a vágyott béke és egyetértés szempontjából. Szemben doktor Faustusszal,⁹ a modern gnosztikus értelmiséggel, Platón azt írja, hogy Thalész beleesett egy kútba, miközben a csillagok törvényeit kémlelte. „Találó ez a gúny mindazokra is, akik filozófiába merülve töltik az életüket” (*Theaitétosz* 174a). Úgy tűnik, mindenkinek jobb, ha az igazságigények kívül maradnak a barlang lakóinak világán. A barlangmetafora az episztemológiai hübrisz és a belőle fakadó konfliktusok felé fordítja a figyelmünket.

Noha az igazság ismeretét a *nous*hoz kapcsolta Platón az *Államban*, amit a modernnek főleg racionalitásként értelmeznek, a *Phaidroszban* a filozófust a mániával, az istenek ajándékával társította,¹⁰ és a *Lakomában* is a mániához kapcsolta (*Lakoma* 218b). A *Phaidrosz* pedig sorra vette a mánia különféle típusait, amit gyakran neveznek őrületnek az emberi életre gyakorolt hatása miatt (249e). „Mert, ha egyszerűen szerencsétlenség volna az őrjöngés, akkor igaza volna, de épp legnagyobb javaink őrjöngésből (mániából) – de persze isteni adományként ránk szálló őrjöngésből – származnak” (*Phaidrosz* 244a).

Az őrültség felelőtlenséget jelent, a társadalmi normák és szokások áthágását, a szakítást a szégyennel (*aidos*), amiben pedig még bízott Platón a *Prótagoraszban*.¹¹ A szégyen a közös, interszubjektív morál, elvárások internalizálásának eszköze, a mánia azonban ezt felszámolja, és vele együtt a törekvést az interszubjektív normák betartására. A mánia szégyentelenné, azaz normaszegővé tesz. Az isteni mánia (*theia mania*) a költők, próféták és filozófusok révén kerül a világunkba (*Ión* 534b–e). E megrészegülés, megszállottság, az isteni erő hatására mondanak igazat, vállalva a kellemtelen következményeket is. A mánia kívül áll a diszkurzív racionalitáson, az interszubjektivitáson és a társadalmi és megtapasztalható életen, meghaladja az értelmet. A határátlépést az irracionalitáshoz kapcsolja az európai gondolkodás, és a filozófus által képviselt, hordozott tudás belépése a barlang homályába (szokások, előítéletek, vélemények világába) is határátlépés. A barlangban a filozófus tudása irracionalitásként jelenik meg a többiek számára, a filozófus igazságigénye semmiképpen sem a politikai siker forrása.

⁹ Marlowe 1960.

¹⁰ Piper 1995, 1962.

¹¹ Shaw 2015.

Az isteni inspiráció olyan, a következményekre nem tekintő viselkedést eredményezhet, ami a többiek szemében kaotikus vagy eksztatikus őrültség, ezért is kritikus Platón az *Államban* a költészettel szemben, mivel az lerombolja a politikai rendet és a békét, felkavarja a lélek vágyakozó részének irracionális érzelmeit. A mánia azt eredményezi, hogy átlépik a fennálló szokásokat, határokat. A mániákus nemcsak vehemens, de erőszakos is, a szó eredeti értelmében (*violare*: törni, megsérteni). Az igazságra hivatkozás nem pusztán zűrzavart, konfliktust kelt, hanem a tett maga is *violens*. Tehát az igazságról beszélni vagy az igazság – feltételezett ismerete birtokában – cselekedni, noha rendszert békét és harmóniát ígérnek az így beszélők vagy cselekvők, erőszakos cselekedet, és még több erőszakot vált ki.

Mielőtt Guizot¹² elkezdte volna a politikai konfliktusokat osztályalapon magyarázni, amit a marxizmus folytatott később, a rajongást és a megszállottságot, a „metafizikai őrültséget” tartották a politikai zűrzavarok egyik lehetséges forrásának.¹³

A rajongást, ami a puritánok által kirobbantott polgárháború után a 18. századi erkölcsi és politikai gondolkodás, illetve a magukat ironikus¹⁴ módon felvilágosultaknak gondoló *philosophe*-ok egyik jellemző témája volt,¹⁵ és a sugallatot úgy tekintették, hogy az nem az emberek interszjektív világából ered, és elszakítja őket a közös szokásoktól, normáktól. Ez az irracionális, nem érvelő, hanem intuitív beállítódottság az interszjektív értelem elfojtását kívánja meg, és az eredmény lehet kudarcos, sőt ördögi is, de mindenképpen bajok forrása. A rajongás folyamatosan problémát okoz a gondolkodásunkban és a gyakorlatban. Ezeket az embereket azért tekintik őrültnek, mert nem vetnek számot a cselekvéseik lehetséges következményeivel.

A mániákus kétértelmű alak, mivel egyrészt aszociális, azonban csak az ilyen emberek – filozófusok, próféták vagy költők – tudnak kilépni a barlanglakók közös világából és behozni kívülről valamilyen tudást, amely feltételezésük szerint az igazságot tartalmazza. A transzcendens

¹² Guizot 1895.

¹³ Lásd Hume-ot és Burke-öt.

¹⁴ A felvilágosult filozófusok önelnevezése azért ironikus, mert az egyik fő témájuk, a rajongás az isteni sugallatra hivatkozó cselekvés volt, miközben a saját igazságigényük is ugyanerre a platonista-ágostoni *illuminatióra* épült.

¹⁵ Heyd 1995.

eredetű tudás, a meg/felvilágosodás eltorzíthatja az emberi gondolkodást, számtalan személyes vagy társadalmi gondot okozhat, és a mániákusoknál nehéz vagy lehetetlen megkülönböztetni az autentikus igazságigényt az őrültségtől.

*

A szabadságról és az igazságosságról beszélni annyit jelent, hogy a jó rendről, az emberek helyes elrendezéséről beszélünk. Ezért az e témáról való beszéd politikai, mivel az emberi viszonyokra vonatkozik, és arra, hogy ezeket hogyan változtassuk meg szándékosan. De az emberek, amikor észlelik a rendet, igazságosságot és szabadságot, vagy éppen ezek hiányát, akkor hallgatólagosan transzcendentális tudásra utalnak.

A tanulás és a tapasztalat sok mindenre meg tudja tanítani az embert, de nem mindenre. Azt a tudást, ami nem a tapasztalati világból ered, nevezte Voegelin¹⁶ transzcendens tudásnak. Az ember azért transzcendens lény, mivel képes érzékelni valami mást, mint önmagát és az őt érzékszerve által nyújtott információt. Képes észlelni valamit, ami korlátozhatja, de ugyanakkor ki is szabadíthatja a tapasztalati világból. Az ember képes kilépni a tapasztalati világból és a tapasztalatainak értelmet adni. A transzcendens eredetű tudás, a tartalmától függetlenül, úgy tűnik, felszabadító hatású. Ugyanakkor a kiszabadulás határátlépést jelent, azaz *violentiát*. Azonban az ilyen tudás – akár a *nousszal*, akár a mániával kötötték össze – kapcsolata a gyakorlattal, a cselekvéssel bizonytalan, és a bizonytalanság felszámolására irányuló törekvés eredményez ideologikus vagy dogmatikus – a kellemetlen vagy előre nem látott következményekkel nem számoló – gyakorlatot.

A jó rendnek sok utópista vagy perfekcionista értelmezése van.¹⁷ A modern korban a jó rendet a mechanizmus mintájára képzelték el, és a szcientizmushoz kapcsolódott. Általában a jó rend eszméje a keresztény platonizmus béke és harmónia párosához kapcsolódott, a kényszer- és konfliktusmentes világhoz, egyfajta antinómiás szabadsághoz, vagy a geometriai egyszerűséghez, átláthatósághoz, gyakran a racionalitáshoz, és egyre inkább a hedonizmushoz. A modern „republikánus, liberális, közösségelvű gondolkodás megegyezik abban a feltételezés-

¹⁶ „Sensorium of transcendence”. Voegelin 2014, 123.

¹⁷ Passmore 1970.

ben, hogy a széthúzás, ellenállás, konfliktus és harc felszámolása a politikai rendszerből a siker. A politikát a stabilitást eredményező morális és politikai témák – amelyek konszenzust teremtenek és fenntartják az egyetértést – bírósági, adminisztratív és szabályozó tevékenységére korlátoznak [...] és megszabadítanak az alattvalókat a politikai konfliktusoktól és instabilitástól”.¹⁸

Noha az igazságos és szabad emberi világ képe általában békés, nélkülözi a konfliktusokat, erőszakot és kényszert, a megvalósítására törekvők rendre az igazságosságra, a szabadságra vagy más transzcendens eszmére hivatkoznak, amelyek meggyengítik a *létező* politikai rendet, és nem származhatnak a tapasztalati világból, hiszen a változtatási törekvések forrása ezek – szabadság, igazságosság, rend stb. – hiányának tapasztalata. Ezek az igények *violentiát*, határátlépést jelentenek, ami kényszert vált ki, amely vagy arra irányul, hogy a létező rendet és békét fenntartsák, vagy arra, hogy egy újat hozzanak létre. Noha Platón elméletileg elismerte az igazságigény potenciális konfliktusforrás voltát, ezt a dilemmát a gyakorlatban a kereszténység intézményesítette. Előtte a vallási és a politikai közösség egybeesett, a vallási kultusz valamelyik etnikai csoporthoz kapcsolódott, vagy egy városhoz. A kereszténységgel azonban megjelent a specifikus vallási közösség, amelynek bárki a tagja lehet, függetlenül a származásától, a politikai elkötelezettségétől és a jogi státusától. A tagság egyetlen feltétele annak elfogadása, hogy Jézus a megváltó. Ugyanakkor azonban a keresztények elutasították a római istenek és a császárok kultuszát, azaz nem voltak elég lojálisak a politikai rendhez. Az erre épülő kritika végigkísérte a kereszténység történetét.

A specifikus vallási közösség azt jelenti, hogy a politikai és a vallási közösség határai, szimbólumai és az irántuk való lojalitások többé nem esnek egybe. Sőt, a két közösség konfliktusba is keveredhet egymással. Az őskereszténységtől kezdve a vallási és a politikai közösség iránti lojalitás potenciálisan konfliktusok és viták forrása. Azaz a keresztények transzcendens igazságigénye konfliktusokat okozhat a politikai rendben. A nyugati kereszténység intézményesen szétbontotta a közösség két aspektusát, a *sacerdotiumot* és a *regnumot/imperiumot*. Az erastiniánus és bizánci gyakorlat, a trón és oltár szövetsége ellenére

¹⁸ Honig 1993, 2.

látnunk kell e helyzet egyedi voltát a keresztény hagyományban, ami a politikai rend hallgatólagos leértékelésével jár. „Senki sem szolgálhat két úrnak: vagy gyűlöli az egyiket, a másikat pedig szereti, vagy ragaszkodik az egyikhez, a másikat pedig megveti” (Mt 6:24), és „Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek” (ApCsel 5:29).

A politikai rend – a barlang világa – és az igazság szétválasztásának legradikálisabb esete Szent Ágoston *civitas Diaboli/terrena* fogalma. Mivel az ember romlott, ezért nem képes kölcsönösen betartott, közös (morális) szabályokat és ezzel rendet alkotni és fönn tartani. A politikai rend szükségszerűen mindig valamelyes kényszeren alapul. Azonban igazságosság nélkül csak egy rablóbanda az emberek világa.

A döntés, a vele járó kényszer és szabályozottság (törvény vagy morál), a béke és az igazság közti dilemma és konfliktus a keresztény világ gerince. Paradox módon a politikát egyszerre értelmezi az erő, kényszer használatának és a kényszer igazságos törvényekkel történő felszámolásának. Platón óta a történelmünk tele van állítólagos isteni sugallatokkal, amelyek felkavarják az érzelmeket, felborítják a gyakorolt szokásokat és rendet. A transzcendens vagy prófétai tudásról, igazságigényről beszélni ezért részben a rend és a nem technikai, nem racionálisan kalkulálható újítások viszonyára vonatkozó beszéd. A határátlépés egyszerre értelmezhető a konvencionális rend alóli felszabadulásként és a káosz veszélyeként.

A *violencia* kétértelműsége a hagyományunk része. Valamilyen mértékű rend megőrzése a politika egyik alapvető célja, ezért a transzcendens igazságigényt gyakran a létező rendre potenciálisan fenyegetőként érzékelik, amit valahogy meg kellene szelídíteni, legalább nyelviileg „az értelem publikus használata” révén.¹⁹ A transzcendencia nyilvánvalóan potenciális veszélye miatt a politikai gondolkodók és cselekvők igyekeztek azt keretek közé szorítani, megszelídíteni vagy a saját szolgálatukba állítani.

A transzcendens tudás politikai korlátozásának gyakorlata legalább olyan régi, mint a hit és politika közti feszültség, de valószínűleg az első elméleti megfogalmazása az investitúraharcok melléktermékeként jött létre Pádúai Marsilius *Defensor Pacis*²⁰ című művében, aki azzal

¹⁹ Rawls 1993, 1999; Greenawalt 1995.

²⁰ Marsilius of Padua 1951–6.

érvelt a pápai hatalmi igénnyel szemben a német-római császár igénye mellett, hogy az igazságigényt az evilági béke fontossága mögé sorolta. Elméletileg fogalmazta meg a gyakorlatot: elválasztotta a békét az igazságtól, a rendet a transzcendens eredetű igazságigényektől. A politikai gondolkodók transzcendens tudással kapcsolatos beállítódottságát jól példázza Hobbes *Leviatánjának* híres borítója, ahol kétféle, az állam által használt fegyvert látunk. Az egyik oldalon vannak a kényszerítő eszközök (kardok, ágyúk, csapatzászlók stb.), a másik oldalon pedig az eszmék és a vallás szimbólumai, az igazságigények. A megszokott életmód békéje és biztonsága érdekében az államnak mindkettővel kell élnie: a karddal és a pásztorbottal is. Világosan láthatjuk, hogy Marsilius és Hobbes fő érve az igazságigénnyel szemben a béke volt. A béke mindkettőjük esetében a konfliktus hiányát jelentette, ami nem feltétlenül a lelki béke. A későbbi politikai gondolkodók békeérve – ami tartalmazza a biztonságot is – egészen a semleges állam gondolatáig mindenféle transzcendentális vonatkozástól mentes volt, csak a harcok és konfliktusok hiányát jelentette.

A politikán – ami konfliktusokkal, döntéshozatallal és azok kikényszerítésével jár – túli világra törekvés önfelszámoló, mivel határátlépéssel jár. Szemben a mitológia törvényalkotó és alapító (fél)isteneivel – mint Romulus – az emberi határátlépő cselekvések jellemzően határátlépő világot eredményeznek, ami *per definitionem* igazságtalan.

A határátlépés, azaz a transzcendencia betörése – akár szentnek, akár karizmának, akár fenségesnek, akár vallásnak vagy lelkiismeretnek nevezték – az emberek életébe különféle következményekkel járhat. Az igazságigényből eredő átalakító erő a keresztény hagyomány folyton felbukkanó dilemmája: hogyan lehet a hamis prófétákat vagy a második eljövettel észrevenni, nehogy úgy járjunk, mint az emmauszi tanítványok? Örültek egy kis csoportjából áll, mivel tevékenységük *violentia*hoz vezet, vagy ellenkezőleg, üdvös, mivel a célja felszabadulás a gonosz alól? A létező rend és törvények, a kormányzati hatalom a káosztól mentik meg az embereket, a békét és biztonságot őrzik, vagy ellenkezőleg, elnyomók és gonoszak? A dilemmák azért dilemmák, mert nem lehet racionálisan megoldani őket. (Platón: *Eutyphron* 110 b–d). A döntés sosem evidens és ritkán egyhangú. Kényszer alkalmazása azért tűnik szükségszerűnek, mivel gyakorlatilag lehetetlen mindenki számára meggyőző indokot találni egy-egy döntés mellett.

Vagy a fenti episztemológiai probléma miatt érdemes inkább korlátok közé szorítani az igazságigényeket? A tapasztalat szerint az igazságigény és a politikai közösség teljes összeolvadására irányuló, a *violen-tiát* kegyetlenül büntető törekvés veszélyes is lehet. A modern kor totalitárius rendszerei és a totalizáló ideológiái a figyelmünket a *violenta* dilemmája felé fordítják: nagyon is politikai, evilági bajok keletkezhetnek mind az emberek és emberi viszonyok transzcendens mércéinek megszüntetéséből – ezek a hagyományos zsarnokságok –, mind pedig az emberi világot uraló igazságigényekből – ezek a modern totalitárius rezsimok és ideológiák. Violens igazságigények nélkül hogyan ismerhetnék fel az emberek, hogy a rend, amelyben élnek, jó, igazságos és szabad, vagy sem? Míg a transzcendens igazságigények nyilvánvaló veszélyt jelentenek a létező rendre, a határátlépésektől mentes világban zsarnokivá válhatnak. A határátlépések és az általuk okozott zavarok az európai hagyomány magját alkotják.

Ezek a dilemmák az ágostoni politikai teológia jámbor elfogadására hajlamosítanak, amely szerint a világ homályos, kiismerhetetlen, esetleges és erkölcsileg abszurd, miközben a gnosztikus és pelágiánus modernitás megváltásígéretét elutasítják. Szent Ágoston szerint a tudásuk korlátozott, a cselekvéseknek mindig vannak mellékhatásai, és a kudarc lehetősége mindegyikben benne van a tudásunk korlátozottsága miatt. Ebből következően az önszabályozás, önkormányzás demokratikus eszménye is lehetetlen. Ha az emberi világot nem lehet racionálisan elrendezni, szabályozni, és láthatóan ellenáll minden rendszerezési kísérletnek, valamint a racionális megértésnek is, akkor az embernek fel kell adnia a bizonyosságot, az áttekinthetőséget és az önigazgatás reményét a politikai és morális életben.

A politikai modernitás a szerződéselmélet radikalizálása: a társas viszonyok alakítását reméli és arra törekszik. E szerint az emberek képesek a kezükbe venni az életük irányítását, önmaguk urai lesznek, és az emberi világ tejes mértékben megismerhető és ellenőrizhető. Következésképpen bármi, ami ellenáll az emberi megismerésnek és ellenőrzésnek, az önkényes és elnyomó, sőt a haladás és a boldogság ellensége. A modernnek azért racionalisták és feltételeznek egy optimista politikai-morális episztemológiát, mivel nem képesek arra, hogy jámborul elfogadják: az embernek bíznia kell olyasmiben, ami kívül esik az ellenőrzésén. Az előre nem látható és kellemetlen „következmények”

miatt az emberi világ megértése tartalmaz valamennyi jámborságot, ami a világ zavarosságának, kiismerhetetlenségének, esetlegességének és a tudásunk korlátozott voltának az elfogadása. A nyugalom legjobb esetben is mulandó, a konfliktus és a bizonytalanság állandó lehetőség.

*

A politikai rend igényli a számtalan forrásból eredő radikális sokféleség szűkítését. Nincs a politikának helyettesítője, ha azokat a különféle eljárásokat értjük alatta, amelyek révén autoritativ döntésekhez juthatunk el egy olyan világban, ahol az emberek sokféle nézettel rendelkeznek a kormányzat feladatáról és arról, hogy ezt miként kellene el látnia. A politikai helyzet meglehetősen sajátos, mivel a rend és a decens élet megőrzése olyan eszközök használatát igényli, amik az élet más területein tiltottak.

A modern remény a Kantnál, Rawlsnál és Habermasnál olvasható erkölcsspszichológia, amely azon alapul, hogy mindenki erkölcsi kötelessége kölcsönösen átvenni mindenki más nézőpontját, és ezzel belehelyezkedni a többiek önképébe és világképébe. (Habermas szerint ennek három előfeltétele, hogy a helyzet befogadó legyen, kényszermentes, nyitott és szimmetrikus, amelyek együttesen teljesen felszámolnák a döntéshozatal igényét.) Ez esetben kialakul a megegyezés valahogy. De ez illúzió. A politika nem véleménycseré, hanem a hatalomért vívott küzdelem. És nem látszik semmilyen racionális, nem autoritativ megoldás a pluralitásra és a kontingenciára. A racionális megegyezés helyett autoritás, kényszer, alkudozás, manipuláció, vagy a pluralitás és kontingencia procedurális vagy intézményes szűkítése érvényesül.

A konfliktus felszámolhatatlannak tűnik, de nem csak a tudásunk hibái (előítéletek, érdekek torzításai, tévedések), az erőforrásaik szűkössége és a különféle patológiák miatt. E feszültségek és a belőlük fakadó döntésgény, valamint a döntések kikényszerítése szükségességének egyik komoly forrása a *violentia*, vagyis az igazságosság, a szabadság eszméje és más igazságigények, amelyek jellemzően a politika, harcok és kényszer teljes eltörlését ígéri.

A platonikus gondolkodás reneszánsza problémává tette a barlanglakók politikai rendje és az igazságigény közt a modernitásban kialakult kapcsolatot, és a politikának az igazságigényekből is eredő agnosztikus és autoritativ jellege felé fordítja a figyelmet.

A szent örültséget le lehet győzni, de sosem tűnik el teljesen. Az európai szellemi és intézményes politikai hagyomány nem tudja megoldani a problémát, a *violentia* láthatóan folytonosan megjelenik, és ezzel együtt az elfojtására törekvő kényszer is. A történelemben elért eredmények törékenyek és nem tartósak. Mind az intellektuális, mind az intézményes megközelítés a politikai autoritás által használt kényszer és *violentia* felszámolását ígéri. Azonban egyik megoldás sem éri el a remélt eredményt.

*

A politikai tudásunk korlátozott és szükségszerűen tökéletlen voltának hangsúlyozása nevezhető pesszimizmusnak, mivel ez azt jelenti, hogy az embernek morálisan és episztemológiailag bizonytalan előfeltevések alapján kell döntéseket hoznia. Egy alig kiismerhető és áttekinthető, gyakran inkább zavaros világban kell cselekednie, de mégis felelős tetteiért, mint Oidipusz volt. Az előre nem látott következményekért is felelős. Sőt, gyakran a morálisan rossz cselekvés eredményezhet közjót, ami az igazi abszurditás a racionalista számára.

Az arisztotelészi-tomista, a *prudentia* jelentőségét és lehetőségét hangsúlyozó gondolkodás ennél sokkal optimistább: azt feltételezi, hogy az erényes és a helyénvaló cselekvés lehetséges, még ha nem is mindig valósul meg. Azonban a (politikai) episztemológia tökéletlen volta a politikai cselekvés és az emberi létezés morális abszurditásának felfogásával jár.

Irodalom

- Arendt, Hannah 1998: *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Collingwood, Robin G. 1947: *The New Leviathan; Or, Man, Society, Civilization and Barbarism*. Oxford, Clarendon Press.
- Elkin, Stephen L. 2004: *Thinking Constitutionally: The Problem of Deliberative Democracy*. In Paul, Ellen F. – Miller, Fred D. – Paul, Jeffrey (szerk.) *Morality and Politics*. Cambridge University Press.
- Greenawalt, Kent 1995: *Private Conscience and Public Reasons*. Oxford University Press.
- Guizot, François 1895: *A democratia Franciaországban*. Budapest, Franklin Társulat.
- Heyd, Michael 1995: *Be Sober and Reasonable*. Leiden, Brill.
- Hobbes, Thomas 1970: *Leviatán*. Budapest, Magyar Helikon.

- Honig, Bonnie 1993: *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, Vorbell University Press.
- Marlowe, Christopher 1960: *Doktor Faustus tragikus históriája*. Budapest, Magyar Helikon.
- Marsilius of Padua 1951–6: *Defensor Pacis*. Columbia University Press.
- Passmore, John 1970: *The Perfectibility of Man*. Duckworth, London.
- Popper, Karl 1966: *The Open Society and Its Enemies*. Princeton University Press.
- Popper, Karl 1999: *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge.
- Pieper, Josef 1962: *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue Phaedrus*. Harcourt.
- Pieper, Josef 1995: *Divine Madness: Plato's Case against Secular Humanism*. San Francisco, Ignatius Press.
- Rawls, John 1993: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Rawls, John 1999: *The Law of Peoples, with: The idea of public reason revisited*. Cambridge, Harvard University Press.
- Shaw, Clerk J. 2015: *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*. Cambridge University Press.
- Voegelin, Eric 2014: *Új politikatudomány*. Budapest, NKE.