

Demeter M. Attila

MI A REPUBLIKANIZMUS?

„Feltűnő a nagy gondolkodók politikai filozófiai és egyéb művei közötti rangbéli különbség – még magánál Platónnál is. A politika soha nem éri el ugyanazt a mélységet. A mélyértelműség hiánya nem más, mint az érzék hiánya azon mélység iránt, amelyben a politika gyökerezik.” (Hannah Arendt)

Könnyen rá lehetne fogni a republikanizmusra, hogy a politikai dolgoknak egyfajta nosztalgikus vagy idealista szemlélete: olyasfajta politikai meggyőződés, ami valahogy soha nem volt igazán „aktuális”. De hát végtére is, mondhatnánk, a republikánus gondolat azzal vette kezdetét, hogy Arisztotelész idegenként védelmébe vette az athéni alkotmányt, feltehetőleg abban az – ideális – formájában, amelyben az nem létezett soha – Arisztotelész korában pedig kétségkívül csupán a róla adott beszámolóiban. Ha ennek ellenére mégis indokolt, hogy néha visszatérjünk a republikánus tradícióhoz, akkor az a politikai gondolkodás természetével összefüggő okokkal magyarázható.

Hannah Arendt, aki minden bizonnyal a XX. század legfontosabb republikánus politikai gondolkodója volt, azt írja a *Múlt és jövő között* című gyűjteményes esszékötetében, hogy a politikai filozófiának valójában egyetlen klasszikus problémája van, s ez a *szabadság* problémája.¹ A szabadság azonban – hasonlóan egyéb politikai kategóriáinkhoz, mint például az *egyenlőség* vagy a *közösség* – önmagában csupán egy elvont *eszmény*. Politikai eszményeink, éppen elvont jellegük miatt, viszonylagos történelmi állandóságot mutatnak: a szabadság ugyanúgy központi kérdése Arisztotelész *Politikájának*, mint Sir Isaiah Berlin

1 Hannah Arendt: *Múlt és jövő között*. Osiris – Readers International, Budapest, 1995. Arendt azért beszél ebben a kötetben a politikai gondolkodás klasszikus problémáiról, mivel a kötetben közölt tanulmányok eredetileg egy nagyobb szabású, összefüggő munka részeit képezték volna, ami a *Bevezetés a politikába* címmel viselte volna. Ez a munka, különböző okok miatt, torzban maradt, de Arendtnek ezeket a hátrahagyott töredékeit később megjelentették, többek között magyarul is, *Mi a politika?* címmel. In: Hannah Arendt: *A sivatag és az oázisok*. Gond – Palatinus, Budapest, 2002. A munka egyes részeit később Arendt önálló tanulmányokká formálta, ezek jelentek meg *Múlt és jövő között* című kötetében.

híres tanulmányának,² noha a kettő között több mint kétezer esztendő telt el. Ugyanakkor viszont – megint csak az elvont jellegük miatt – a napi politika szempontjából önmagukban hasznavehetetlenek. A szabadság eszméje lelkesítheti a forradalmárokat, megigézheti a zeneszerzőket vagy festőket, ihletet jelenthet a költők számára, de önmagában politikai szempontból hasznavehetetlen. Ahhoz, hogy hasznát vegyük, tartalomra kell szert tennünk, azaz mindenkor *konkrét értelmezésre* szorul. Ez az értelmezés azonban soha nem pusztán interpretációs kérdés: politikai eszményeink *valamilyen* értelmezését testesítik meg politikai intézményeink, jogszokásaink stb. A szabadság kérdése mindig akkor merül fel tehát, amikor az eszmény bevett értelmezése megínogni látszik: amikor hitelüket veszítik azok a politikai intézmények, amelyek a szabadság uralkodó értelmezését testesítik meg.

Teoretikus értelemben ezt az értelmezést minden korban a politikai filozófia végezte el, ám mindig fölöttébb sajátos formában: egyben eszményítette is a kívánatos politikai rendet. A politikai filozófiának ez a vonása a politikai gondolat szerkezeti sajátosságaiból fakad, s emiatt kikerülhetetlen. Minden politikai teória ugyanis szerkezetiileg két, analitikusan különválasztható elemet tartalmaz.³ A magvát minden ilyen elméletnek egy filozófiai/antropológiai előfeltevés alkotja, azaz valamiféle igen általános elképzelés vagy kíváncsalom az emberi természettel s az emberrel mint szabadon cselekvő, morális lényvel kapcsolatosan. Ez az antropológiai tézis lehet nyílt vagy rejtett, de minden esetben azonosítható módon jelen van. Ezen nyugszanak aztán azok a preskriptív vagy normatív elvek, amelyek a teória „ideológiai” részét képezik. Vagyis az azzal kapcsolatos elképzelések, hogy miként kellene az államot berendezni, miféle társadalmi kapcsolatok kívánatosak az így vagy úgy fölfogott ember számára stb. Az antropológiai megfontolások megalapozhatják az ideológiai kívánalmakat, kapcsolatuk azonban rendszerint nem következményszerű. A kívánatos politikai berendezkedés szempontjából az empirikus érvek legalább ugyanannyit számítanak. Ez a szerkezeti kettősség tehát egyszersmind az általános és a konkrét, az „ideális” és a tényszerű kettősségét is jelenti, s úgy

2 Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma. In: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Budapest, 1990.

3 David Miller: *Citizenship and National Identity*. Polity, Blackwell, Cambridge, Oxford, 2002. 99.

tűnik, hogy ez a politikai gondolkodásnak az egyik maradandó vonása: hiszen Arisztotelész *Politikájában* is egyaránt találhatunk az emberi természettel kapcsolatos egészen általános megfontolásokat, s ugyanakkor az ideális állami berendezkedést megalapozni hivatott nagyon is konkrét, empirikus vizsgálódásokra – például az athéni alkotmány szerkezetére – vonatkozó utalásokat. Platónnal szemben Arisztotelész ugyanis azt tartotta, hogy gondolkodni nem az ideális államról kell, hanem arról, amelyik „megvalósítható”.⁴

A fentebb vázolt szerkezeti kettősségből fakad a politikai teória sajátos helyzete és természete. A természettudományoktól eltérően a politikai filozófiában ritkán találkozunk teljesen új elmélettel: rendszert új összefüggésekben is saját régebbi ideáit és meggyőződéseit gondolja újra. Ez azt mutatja, hogy a politikai filozófia nem kumulatív tudomány, s nemigen reménykedhetünk olyan politikai elméletben, amely teljes mértékben meghaladná a régieket. Politikai vagy történelmi tapasztalataink halmozása nem vezet el szükségszerűen, a fokozatosság elve szerint, a politikai dolgok új vagy pontosabb megítéléséhez. De másfelől, miként azt Leo Strauss bizonyította, a politikai filozófia nem is történelmi diszciplína.⁵ A politikai filozófia nem azonos a politikai gondolkodás történetével (mint ahogyan Hegel óta viszont a filozófia azonos a filozófia történetével), s ennyiben mégiscsak hasonlít a matematikára és a természettudományokra. Az ideális politikai berendezkedés kérdése nem történelmi kérdés, noha az eltérő politikai rendszerek történelmi tapasztalata nélkül nyilván fel sem merülhetne. De ha például az antik filozófusok döntő többsége meg volt győződve arról, hogy a városállam az emberi együttélés optimális kerete, akkor ez nem azért volt, mert történetesen városállamban éltek, hanem azért, mert a korban ismerős más közösségi/politikai életformákkal, a törzsi állapotokkal vagy a keleti monarchiákkal összehasonlítva ez tűnt

4 Hasonlóképpen látja a politikai gondolkodás szerkezetét a nagy olasz liberális jogfilozófus, Norberto Bobbio is. Szerinte a politikai filozófia a kutatás háromféle típusát követeli meg: 1. hogy mi a politika s miben különbözik az etikától? 2. hogy melyek a hatalom legitimitásának alapjai? 3. hogy melyik az ideális állam vagy köztársaság? Ezzel szemben a politika tudománya, azaz a politológia tudományos módszerek révén megszerezhető értékesleg tudásra törekszik, ami empirikusan igazolható vagy cáfolható. Lásd Norberto Bobbio: *Philosophy and Political Science*. In: Uő: *Democracy and Dictatorship*. Polity, Cambridge, 1997. 46–47.

5 Leo Strauss: *Political Philosophy and History*. In: Uő: *What is Political Philosophy and other Studies*. The University of Chicago, Chicago and London, 1959. 56.

számukra a legjobbnak, olyannak, amelyik leginkább megfelel az ember társas természetének s a politika lényegének.⁶ Az ilyen összehasonlítás lehetősége nélkül a diktatúra elleni lázadás is minden korban elképzelhetetlen lett volna, s az emberek reménytelenül ki lettek volna szolgáltatva történelmi helyzetüknek és körülményeiknek.

A régebbi politikai gondolkodókat tehát pontosan azért idézzük meg, mert a politikai filozófia ahistorikus diszciplína: mert úgy gondoljuk, hogy tanulnivalónk van, vagy lehet tőlük. A közönséges historikus, filológusi kíváncsiság, amit Edmund Burke a XVIII. század végén, vagyis a modern történelmi tudat kialakulását közvetlenül megelőző időkben még egyszerűen a „régiségbúvárok babonájá”-nak nevezett, az ilyen viszonyulást kizárja: számára minden múltbéli gondolat pusztán történelmi relikvia – a korszellem terméke. Burke viszont azt tartotta, hogy ha nem hívjuk segítségül néha eszes és tanult hírében álló emberek múltbéli tanulmányait, világéletünkben kezdők maradunk. A politikai filozófia, mondja Arendt is, olyan emberekkel folytatott társalgás, akiknek a többsége már nincs az élők sorában.⁷

A republikánus tradíció, ami történelmileg az antik városállamok, illetve a reneszánsz Itália köztársaságainak politikai tapasztalatában gyökerezik, azt tanítja, hogy az ideális politikai közösségben a legfelsőbb szuverenitás a polgárok testületét illeti meg, s ezzel implicite elismeri az egyének ama képességét, hogy a maguk életét maguk irányítsák.⁸ Magatehetetlen és kiszolgáltatott emberek helyett szabad,

6 Uo., 65.

7 Vö. Hannah Arendt: Emberségről sötét időkben. In: *Világosság*, Budapest, 1996/6. A politikai gondolkodás története nyilván nem azonos a politikai rendszerek történetével, s ha pusztán ez utóbbira vagyunk kíváncsiak, akkor a jó történetírókhoz, illetve a jogtörténethez, alkotmányelmélettel s a politikai intézmények történetével foglalkozó szakemberekhez kell fordulnunk. A politikai filozófia minden korban idealista, ezért Arisztotelész *Politikája* nem megbízható leírása az athéni alkotmánynak, Hobbes *Leviatánja* Cromwell uralmának, s Rousseau *Társadalmi szerződése* a jakobinus köztársaságnak. Ugyanakkor, valamilyen módon mind értelmezik és igazolják ezeket, követve vagy megelőzve őket. A politikai gondolatrendszerek és intézmények kölcsönhatása ugyan régi vita tárgya, anélkül azonban, hogy ebben a vitában egy tapodtat is előreléptünk volna. Azt hiszem, igazat kell adnunk a XX. század legfontosabb magyar politikai gondolkodójának, Bibó István-nak, aki azt mondta: nem az a kérdés, hogy a politikai eszmerendszerek kiváltói voltak-e a politikai változásoknak vagy csupán utólag igazolták azokat, hanem kölcsönhatásuknak mindenkor *mikéntje*. A „hogyan” tanulmányozása segít megértenünk a múltbéli politikai intézményeket és az elméleteket.

8 A republikánizmus bemutatásában szabadon meríték Maurizio Viroli nagyszerű könyvéből: *Republicanism*. Hill and Wang, New York, 2002.

másoknak nem alávetett, s mások felett nem uralkodó embereket akar formálni. A hatalom gyakorlását hagyományosan a tanácskozástól teszi függővé, a római jog ama sarkalatos elve szerint, hogy a mindenkit érintő döntésekben mindenkinek részt kell vennie. Következésképpen, gondolták a régiek, addig és csak addig szabad egy köztársaság, ameddig polgárainak lehetősége van ezt ilyen vagy olyan formában megtenni.

Szokás azt mondani és gondolni, hogy a republikanizmus egyfajta nosztalgikus alternatívája a modern liberalizmusnak. Ez azonban két okból sem lehetséges. Egyfelől, mert a republikánus tradíció jóval régebbi, mint a liberalizmus, másfelől, mert a liberalizmus sok tekintetben örököse a klasszikus republikanizmusnak. A hatalom megosztásának gondolatát, vagy a törvény uralmának eszméjét a liberalizmus a republikanizmustól, Montesquieu-tól, illetve Arisztotelésztől kölcsönözte. Nem kevésbé fontos, hogy maga a politikai (és nem a módszertani!) individualizmus egész liberális eszmeköre is republikánus eredetű: a reneszánsz Itália köztársaságpárti szerzői ugyanazt vallották ebben a kérdésben, mint később John Locke: a politikai közösség kizárólagos célja az egyén védelme, értve ez alatt az élet, a szabadság és a tulajdon védelmét. Ha ennek ellenére mégis sokszor a politikai szabadság, vagyis a szabadság *kollektív* formájának a jelentőségét hangsúlyozták, ez nem azért volt, mert a közvetlen demokrácia feltétlen hívei lettek volna, hanem azért, mert az egyén szabadságát a politikai közösség függetlenségétől tették függővé. Egyéni szabadság a szó teljes értelmében, beleértve ennek érzelmi és tudati állapotát is, elképzelhetetlen olyan közösségben, mely maga nem szabad.

Ami viszont kétségtelen, hogy a természetes (elidegeníthetetlen vagy velünk született) jogok liberális gondolata teljes mértékben idegen mind az antik, mind pedig a reneszánsz kori republikánus tradíciótól. A régi republikánus szerzők a szabadságot nem természetjogi terminusokban gondolták el, mert számukra még nyilvánvaló volt, hogy jogokról csak ott beszélhetünk, ahol ezeket szokások vagy törvények szentesítik. A jog tehát a politikából származik, és nem fordítva. Ilyen tekintetben a Burke-féle konzervatív szemlélet (mely a maga korában egyébként nem konzervatív, hanem liberálisnak számított) szintén a klasszikus republikanizmus örököse. A jogok nem természetesek, hanem történetiek, s ha nem áll mögöttük szokás vagy törvény, akkor

pusztán erkölcsi követelések – melyek persze lehetnek nemesek, helyénvalók és ésszerűek, de akkor is csak erkölcsi követelések maradnak. Ez nem jelenti azt, hogy a republikanizmus mereven elutasító lenne a jogok eszméjével szemben általában. Alexis de Tocqueville gróf írja, hogy „az erény általános eszméje” után a jogoké következik. „A jogok eszméje nem egyéb, mint az erény eszméje a politika világában. A jogok eszméjének segítségével határozzák meg az emberek, mi is a túlkapás meg a zsarnokság. Ennek az eszmének a fényében ki-ki függetlennek mutatkozhat dölyfösség nélkül, és alávetettnek alantasság nélkül.”⁹ A klasszikus republikánus tradíció viszont jogok helyett többnyire egyszerűen a szabadságról beszélt, aminek megvalósulását a megfelelő politikai intézmények és a polgári erények (például a hazafiság) meglététől tette függővé, továbbá a jószerencsétől, ami ahhoz kell, hogy a közösség függetlenségét ne fenyegetse nagyhatalmú szomszéd vagy ellenség.

Ugyanígy, a társadalmi szerződés gondolata is teljes mértékben idegen a republikánus tradíciótól. A szerződéselméletek, miként azt már Kant is szóvá tette, nem rendelkeznek explikatív, csupán normatív erővel. Nem magyarázzák meg, hogy miként keletkeztek az államok, csupán annak indokát adják, hogy az embereknek miért kell államokban élniük, s az államoknak milyeneknek kell lenniük. Ha Arisztotelészt vagy Montesquieu-t olvassuk, akkor azt látjuk, hogy ők ilyen célból a történelmi ismereteiket vették igénybe: összehasonlították koruk és az elmúlt korok alkotmányait, s levonták a megfelelő tanulságokat. „Úgy gondolom – írja Viroli –, hogy ma is bölcsőbb dolog normáinkat s az ezek mellett szóló érveket múltbéli és jelenlegi országok alkotmányának történelmi összehasonlítására, illetve az egyes országok alkotmányának értékére alapozni. Így elkerülhetjük azt a kellemetlen következményt, hogy a társadalmi és politikai valóság megértésében kénytelenek legyünk eltekinteni az ideális modelltől, s másfelől lehetőséget ad arra is, hogy érveinket a történelmi elbeszélés és a példák kényszerítő erejével támasszuk alá. A republikánus nyelvezet eredendően a szabad köztársaságok tanácskozó testületeiben alakult ki, azokban a szuverén testületekben, amelyekben vita után a legfelsőbb döntéseket hozták; ez a nyelv sokkal inkább a retorika nyelvezete, semmint a filozófiáé;

⁹ Alexis de Tocqueville: *A demokrácia Amerikában*. Gondolat, Budapest, 1983. 205–206.

nem az igazságot keresi, hanem a közjót; nem absztrakt megalapozást igényel, hanem bölcsességet.”¹⁰

Summa summarum: a republikánus hagyomány gyanakvó az absztrakt elvekkel és szkeptikus az ideális társadalmi rend absztrakt elvekből való levezethetőségével szemben. Vagyis kétkedő azzal szemben, amit Burke „geometrikus politiká”-nak vagy a „metafizika politikájá”-nak nevezett. Montesquieu ugyan megpróbálta absztrakt elvekre visszavezetni politikai elméletét, de – ha hihetünk báró Eötvös Józsefnek – filozófiájában „minden igazabb, mint az elvek, amelyekből kiindul”.

A másik, szintén széles körben osztott előítélet a republikanizmussal szemben, hogy nem más, mint a liberalizmusnak a demokratikus változata. A liberalizmus többféle kormányzati formával összebékíthető, s a republikanizmus a liberalizmusnak a népszuverenitás eszméjével megbékélt változata. Eszmetörténeti szempontból azonban helyesebb lenne mind a liberalizmust, mind pedig a demokratizmust a republikanizmus egy-egy válfajának tekinteni, amely klasszikus alakváltozatában egyszerre vallotta magáénak a törvények uralmának s a népszuverenitásnak az elvét. Ennek nem szükségképpen mond ellent az a tény, hogy sem Arisztotelész, sem pedig Montesquieu nem volt demokrata, s mindkettő a vegyes kormányzati formát preferálta.

Mindeközben persze az ember nem tud szabadulni attól a kényelmetlen érzéstől, hogy a klasszikus republikanizmus intellektuális hagyatékának megöröklése egyfelől Locke, másfelől Rousseau által, nem tette ezt a tradíciót különösebben gazdagabbá.

Abban viszont igazuk van a republikanizmus mai bírálóinak, hogy ez képtelen megbirkózni a nacionalizmus tényével. A klasszikus republikánus szerzők semmit sem tanítottak a nacionalizmusról, lévén, hogy nem is ismerték. „A görögöknél a *patris* szó az otthon szeretetét jelentette, s ez az otthon csak kis mértékben volt azonos a görög nemzettel, s a görög törzsek összetartozásának közös érzésével. Az otthon természetes kerete a *polis*. A család és a város mint politikai egység egyszerre ad keretet a *patris*nak.”¹¹ A republikánus patriotizmus tehát politikai érzület, s az állampolgársággal, a polgári státussal, nem

10 Maurizi Violi: i. m., 60–61.

11 Bretter Zoltán: Nacionalizmus versus patriotizmus. In: *Demokrácia és patriotizmus az egységesülő Európában*. Miskolc, 1997, 178–179.

pedig valamely prepolitikai közösséghez való tartozás tényével és tudatával függ össze. A haza a republikánus érzelmű ember számára erényes közösség és politikai intézményi rend, a nemzet a nacionalista számára természetes, organikus, jóllehet transzcendens eredetű adottság. A köztársaság eredete a polgárok összefogására vagy a legendás alapítók bölcsességére vezethető vissza, a nyelveket viszont maga Isten teremtette, legalábbis a bibliai hagyomány szerint. A régebbi republikánusok számára kétségtelenül botrányosnak tűnt volna az a gondolat, hogy az etnikai hovatartozás egyszer majd politikai jelentőségre tesz szert.

A patrióta éthosz másfelől viszont nem is univerzalista. A patriotizmus, gondolta még Burke vagy kortársa, Benjamin Constant, a *helyhez*, a hagyományokhoz, helyi szokásokhoz és a családi körhöz kötődik, nem pedig a szabadság vagy az alkotmányos demokrácia egyetemes eszméihez. A patriotizmus középkori jelentése egyszerűen valamilyen terület – grófság, táj, „megye”, szülőföld. Az antik republikánus szerzők számára viszont ez a tér még korántsem pusztán a természetes régiót, szülőföldet vagy vidéket jelentette. Az antik patriotizmus lényege, hogy a hely, amihez kötődik, a szabadság helye, *politikai* tér is egyben. Arisztotelész makedónként idegen volt Athénban, a rómaiak között pedig a *pater patriae* címet elsőként az a Cicero nyerte el, aki cinizmusáról volt híres, mert azt mondta: „ahol jobb, ott a haza”. Pedig ezt Cicero komolyan gondolta, ugyanis két hazát ismert: egy hely szerintit és egy jog szerintit, egy természeteset és egy politikait. „Ezzel a természetes haza sorsszerű kényszeréhez hozzáadott egy másikat: a választott hazát, a választott értéket. A hazát nem csak elviselhetjük mint valamiféle betegséget, hanem alakíthatjuk is, mint szabad és tevékeny életünk részét. A hazának szubjektíven érzékelhető konkrét értéke kell legyen, s ezt a pusztá adottsághoz hozzáadva keletkezik a kötődés a hazához. Az otthon, a család, »házam magas orma«, birtokolt vagy csak ismerős terület, politikai berendezkedés, jó kormányzat, a polis és állampolgárának szabadsága közvetíti a hazaszeretet.”¹² A másik haza tehát nem biztos, hogy máshol van, s a republikánus patriotizmusnak a helyhez való kötődése ma is pusztán arra a történelmi tapasztalatra hívja fel ismételten a figyelmet, hogy „a

12 Uo., 179.

szabadság, ha létezett valaha megfogható valóságként, térben mindig korlátozott volt”.¹³ „A patriotizmus a mikrokozmoszban élő egyén érzelme. A kis, engem éppen körülölelő táj és hangulata, a kis társadalom, amelyben élek, mindenekelőtt családom és barátaim iránt érzett elkötelezettségem, végül a tisztelni való, az egyének fölötti, mindenkire érvényes jó, vagy jobba tehető törvények uralma fölött érzett meglepedettség tesz közösen a patriotizmust.”¹⁴ Emiatt a patriotizmus, ellentétben az agresszív nacionalizmussal, békés érzület, az önmagunkkal való meglepedettség kedélyes állapota, s mi sem áll távolabb tőle, mint a szabadságra kényszerítés forradalmi eredetű, expanzív, birodalmi logikája. A patrióta nem hódítani akar, legfennebb, mint Constant mondotta, kereskedni.

Amit viszont a régi republikánusok is pontosan láttak: a haza szeretete, vagyis a patriotizmus művi, azaz nem természetes érzés, olyan érzület, amit a jó törvények révén, pontosabban a jó kormányzat s a polgároknak a közügyekben való részvétele révén lehet és kell kiművelni. Ha úgy tetszik tehát, akkor az önkormányzatiság révén. Ezért a politika „nacionalizálása”, s a nemzeti politikának a képviseleti elv nevében történő legitimációja helyett a neorepublikánus iskola ma is az általános, helyi, korlátozott önkormányzatiság eszméjét támogatja.

És van még valami, amit a republikánus szerzőktől tanulhat az ember, különösképp akkor, ha politikai filozófiára adja a fejét. A mai angolszász politikai teória az analitikus filozófiának az egyik ága. Korunk republikánus szerzői viszont a politikai gondolkodást nem a filozófia, a jog- és alkotmányelmélet vagy az államtan, hanem, mint láttuk, a retorika egyik ágának tartják. „A kortárs politikai elméletírók láthatóan azzal a céllal írják könyveiket vagy tanulmányaikat, hogy racionális érveket dolgozzanak ki, amelyek révén megnyerhetik olvasóik ésszerű beleegyezését vagy egyetértését. Machiavelli és más republikánus szerzők viszont úgy fogták fel a politikai elméletet, mint retorikai kísérletet, és ekként is művelték. Ez azt jelenti, hogy műveik

13 Hannah Arendt: *A forradalom*. Európa, Budapest, é. n. 360. Michael Th. Greven egyenesen „az emberhez méltó mértékarányokról” beszél, amelyekről, mint mondja, „a politikai filozófiában csak alkalmilag”, „az európai egyesülésről, illetve a globalizálódásról folyó aktuális vitákban viszont szinte sohasem esik szó”. Lásd Michael Th. Greven: A politikai tér mint a politikum mértéke. In: *Demokrácia és patriotizmus az egységesülő Európában*. Miskolc, 1997. 227.

14 Bretter Zoltán: i. m., 179.

révén olvasóikat arra szerették volna készíteni, hogy elfogadják vagy elvessék nézeteiket, megmozgatva értelmüket s érzelmeiket. Az értelmet az ékesszólás, a *ratio*-t az *oratio* révén próbálták meggyőzni, s ezért példákkal, metaforákkal, elbeszélésekkel, intéssel és buzdítással éltek, azaz bevetették a hagyományos retorika összes fegyverét. Vállalva annak ódiúmat, hogy gyógyíthatatlan nosztalgiában marasztalnak el, azt kell mondanom, hogy a régi módi jobb volt, mint az új, s hogy a politikai elméletnek a retorikától az analitikus filozófiáig tartó fejlődése, mely Hobbes-szal kezdődött s John Rawls-szal érte el a tökélyt, stílári értelemben hanyatlás volt, nem pedig fejlődés.”¹⁵

John Rawls vagy Philip Pettit műveit¹⁶ olvasva az embernek az a benyomása, hogy napjaink demokratái a demokratikus tanácskozást ésszerű érvekkel folytatott megfontolt és elvszerű vitának tartják. Ezt tükrözi Pettit elképzelése az „ésszerűség köztársaságáról” (republic of reason). A klasszikus republikánus szerzők ezzel szemben azt tartották, hogy ami a tanácskozó testületekben igazán számít, az a retorikai köntösbe öltöztetett érveknek a súlya. Ezek az érvek ugyan tartalmazhatnak ésszerű megfontolásokat, de céljuk döntően mégis az, hogy fölkeltsék a hallgatóság *érzelmeit*. Strauss írja, hogy Arisztotelész csupán egyetlen munkájában használ istentelen kifejezéseket, a *Politika* címűben, márpedig ez a szenvedélyes beszéd szinte kikerülhetetlen velejárója. A politikai dolgok helyeslés vagy helytelenítés, nem pedig bizonyítás vagy cáfolat tárgyai. Minden politikai igazság, ha kimondják, végső soron szimpla véleménnyé válik: vitatják, újrafogalmazzák, elvetik vagy elfogadják. Éppen ezért a politikában lényeg és jelenség, látszat és való között soha nem leszünk képesek különbséget tenni, s így a politikai dolgok *tudományára* sem tudunk szert tenni.¹⁷ A politika, mondotta Arisztotelész, nem tudomány, vagy ha az, akkor nagyon sajátos: ellentétben az „első filozófiával” nem elméleti tudásra törek-

15 Maurizio Viroli: i.m., 18–19.

16 Lásd például Philip Pettit: *Republicanism*. Oxford University, Oxford, 1997.

17 Arendt szerint, ha létezne is igazság, fel kellene áldoznunk a politikai szabadság, vagyis az egymással való beszélgetés kedvéért. Az igazság, ami nem képezi megbeszélés és megvitatás tárgyát, a szó szoros értelmében inhumánus. A világ attól válik emberivé, hogy beszélünk róla, azaz megosztjuk egymással. Ezt jelenti a politika a szó klasszikus értelmében, ellentétben azzal, amit manapság Európában politika (politikák?) alatt szoktak érteni: technokraták által irányított és bürokraták által végzett adminisztratív, közigazgatási tevékenységet. Vö. Hannah Arendt: *Emberségről sötét időkben*.

szik, hanem hatni akar.¹⁸ Azt akarja, hogy az emberek megváltoztassák a gondolataikat, meghagyva mindeközben nekik a szabadságot, hogy azt gondoljanak, amit akarnak. Ne felejtjük el, hogy még John Stuart Mill is, aki pedig szilárdan hitt az ésszerűség társadalmának fokozatos kifejlődésében, *esszét* írt a szabadságról, bevetve az ékesszólás minden fegyverét.

18 Arisztotelész szerint a politika célja, hogy jobbá tegye az embereket, azaz erényes életre buzdítsa őket, az erény szó specifikus, politikai értelmében. Azok az erények, amelyeket Arisztotelész a polis fennmaradása céljából szükségesnek tartott, döntően közös, és nem partikuláris erények, mint például a barátság vagy az igazságosság. Az erényesség innen nézve tehát megköveteli, hogy az ember alárendelje partikuláris érdekeit a polis érdekének, vagyis az igazságosság szempontjainak. A politika célja elérni azt, hogy az emberek egész életfelfogásukat megváltoztassák, anélkül, hogy erre kényszerítené őket. A kényszer hatására cselekvő ember nem szabad, márpedig elvben is csupán a szabad ember lehet erényes. A politikai filozófia tehát nem elmélet, hanem hatni tudás, cselekvés. A politikai filozófia a filozófia azon ága, amely a legközelebb áll a politikai élethez, a nem filozófiai élethez, egyáltalán az emberi élethez, annak megszüntethetetlen sokféleségével együtt. A politika ugyanis az emberek sokféleségének tényén nyugszik. Eppen ezért minden olyan politikai elmélet, amely azt állítja, hogy az ember saját érdekében *szabadságra kényszeríthető*, lényegét tekintve nem politikai.