

Demeter M. Attila

AZ IGAZSÁG A POLITIKÁBAN...

Tudatában vagyok annak, hogy e rövid esszé címe a közelmúlt magyarországi eseményei miatt olyasféle várakozásokat ébreszt majd az olvasóban, amelyeket nem tud (és tulajdonképpen nem is akar) kielégíteni. Számomra soha nem volt kétséges például, hogy a demokratikus politikával együtt jár valamelyes képmutatás s hazugság, s csak csodálni tudom (igaz, hitetlenkedve) azok jóhiszeműségét, akik ezt eddig netán másképp gondolták. Mi több, a történészek szerint az újkori demokratikus államrend ilyen szempontból mindig is demokratikus deficitben, valamelyes legitimitási válságban szenvedett, hiszen éppen azok nem hittek benne soha, akiket az állítólagos demokratikus hatalomnak képviselnie kellett volna. Vagyis maga a nép. Egyidős a demokráciával az a népi-demokratikus gyanú, mondják, hogy a demokratikus politika tulajdonképpen nem egyéb, mint „csalásból és hazugságból, hitvány érdekekből és még hitványabb ideológiákból szőtt szövet”. Vagyis *függetlenül attól*, hogy a politikus hazudik-e vagy sem, maga a rendszer természete olyan, hogy alkalmas gyanakvást kelteni.

Engem ezért sokkal inkább az foglalkoztat, hogy milyen következtetéseket tudunk, s egyáltalán milyen következtetéseket *szabad* levonnunk abból a tényből, hogy a demokratikus politika igen gyakran álságos és őszintétlen. Elképzelhető-e a demokratikus politikának olyan formája, melyet kizárólag az igazság ural? S ha igen, akkor mi ennek az ára?

Nagyon egyszerű volna a politikából kilúgozni a hazugságot, ha a politika egész terepuma valamiféle objektív, természeti valóság volna (hasonló ahhoz, mint amit a természettudományok kutatnak), amely tényítéletekben, deskriptív kijelentésekben lenne megragadható. Csak hogy a politika állításai ritkán deskriptívek, vagy ha azok, akkor sem természettudományos „tényekre” vonatkoznak. Azon, hogy „a víz nulla fokon megfagy”, lényegében nincs mit vitatkozni. Azon viszont, hogy „az országban növekszik a szegénység”, nagyon is van. Az ilyen típusú „tények” ugyanis ki vannak szolgáltatva az értelmezésnek, a róluk való beszédnek. És ez igaz nem csupán a napi politikai valóságra vonatkozó

ítéleteink esetében, hanem az ún. „történelmi tények” esetében is, miként azt fájdalmas módon volt alkalmunk megtapasztalni.

Mindez nem jelenti azt, hogy a politikában ne lennének tények, s hogy ne tudnánk számot adni magunknak arról, ha valaki a tényeket illetően gátlástalanul hazudik. Ugyanis a tények értelmezhetőségének is van egy ésszerű határa. Elismerhetjük ugyan a népek vagy nemzetek, akár a nemzedékek jogát is, hogy megírják vagy újraírják a történelmüket, hogy saját nézőpontjuk szerint rendezzék el a tényeket, azt a jogukat azonban nem ismerhetjük el, hogy magukat a tényszerű dolgokat meghamisítsák. Hannah Arendt az *Igazság és politika* című tanulmányában egy fölöttébb tanulságos példát hoz erre: „Clemenceau, röviddel halála előtt, állítólag baráti beszélgetésbe elegyedett a Weimari Köztársaság egy képviselőjével arról a kérdéssel, hogy kit terhel a felelősség az első világháború kitöréséért. »Az ön véleménye szerint – hangzott a kérdés Clemenceau-hoz – mit fognak a jövő történészei gondolni erről az elszomorító és ellentmondásos problémáról?« »Azt nem tudom – hangzott a válasz. – Abban azonban bizonyos vagyok, hogy nem mondják majd, hogy Belgium tört rá Németországra.«¹ Vannak tehát elemi, drasztikus tények, amelyeket a historizmus legvadabb hívei sem mernek tagadni. Csakhogy a történelmi állításaink java része nem ilyen. Mint ahogyan nem ilyen politikai állításaink java része sem. A politikában a tények csupán jól elkülöníthető és – mondhatni – jelentéktelen szegmensét képezik a politikai beszéd széles és változatos referenciamezőjének.

A politikai beszéd ugyanis egyszerre *leíró* és *előíró*. A politika egyszerre szól a napi politikai valóságról (s esetleg a felhalmozott történelmi ismeretállományról), ugyanakkor pedig a holnapról és a holnapi teendőkről. Márpedig arról, amit *tenni kell*, aligha tudunk másként, mint az *értékek*, választott vagy követett értékeink, *céljaink* függvényében beszélni. Bármennyire is szeretnénk a politikát egyszerű technikai feladvánnyá alakítani, bármennyire szeretnénk, ha elegendő lenne hozzá a csupasz tudományos szakértelem, a politika s a politikai teendők világa, vagy legalábbis annak egy jelentékeny része, a „szakértők” nagy bánatára, még jelen órában is fájdalmasan ki van szolgál-

1 Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In: *Uó: Múlt és jövő között*. Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995. 233–271, 245.

tatva az *értékítéleteknek*, amelyek, mint tudjuk, se nem igazak, se nem hamisak.

Persze régi kérdés, hogy racionalizálható-e és bürokratizálható-e a politikai *cselekvés* teljes területe. A tendencia kétségkívül létezik korunkban, és létezett a megelőző korokban is. Karl Mannheim ezt egy igen tanulságos példán szemléltette: „Képzelnék el egy százötven évvel ezelőtti utazást, amelynek során ezer és ezer véletlen érhetne az embert. Napjainkra mindent menetrendszerűen szabályoztak, a viteldíj pontosan ki van számítva, a közigazgatási intézkedések hosszú sora racionális irányítás alá vonta a közlekedés ügyét.”² Ő maga mégsem hitte, hogy a politika teljes mértékben *közigazgatássá* lenne alakítható, s fenntartotta, hogy mindig lesznek olyan területek, ahol *irracionális* hatalmi harcokban születnek meg a politikai döntések. Az *ideologikus* elem elhalásában pedig azért nem hitt, mert meggyőződése volt, hogy a politikai megismerés társadalmilag és politikailag kondicionált, vagyis mindazt, amit a politikáról gondolunk, nagymértékben meghatározza saját társadalmi helyzetünk. Ez a legnagyobb akadálya annak, állította, hogy a politika a szokványos értelemben vett tudomány legyen, hiszen ez csak akkor volna lehetséges, ha a politikai megismerés vagy gondolkodás legalább alapstruktúráiban független lenne a politikai erők küzdelmeitől. Ezzel szemben viszont azt látjuk, hogy a politikai gondolatnak még a kategoriális struktúráit is áthatják azok az emocionális tartalmak, amelyek politikai lény mivoltunknak velejárói, s hogy a politikai gondolkodás lényegileg az irracionális közegében működik. Emiatt aztán nem hitt a „parlamentarizmusban” sem, vagyis annak lehetőségében, hogy az egyedül helyes célt racionális vita révén el lehetne érni. A politikai közegben képződő viták, mondotta, *valóságos* viták, melyekben a racionális érvek mellett érdekek, érzelmek és világnézetek csapnak össze, így kevés az esély az egyetértésre. A politika terén a gondolkodási stílusok olyan sokféleségével találkozunk, mely még a logika terén is különbségeket eredményez.

Mannheim, mint látjuk, tudásszociológiai, vagyis a politikai tudásformák szociológiai megfigyelésére alapozott érveket sorakoztatott fel a politikai pluralizmus védelmében, s egyszersmind a politika mint tudomány eszméje *ellen*. (Ezzel természetesen egyáltalán nem vitatta

² Karl Mannheim: *Ideológia és utópia*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996. 134–135.

a politikatudomány, azaz a politológia lehetőséget, mert számára is világos volt, hogy vannak a politikának olyan területei, amelyek a többi társadalomtudományok mintájára empirikusan kutathatók.) A tudományos politika lehetőségét azonban a normatív politikai filozófia felől is meg lehet közelíteni, a következő kérdés formájában: megengedhető-e egyáltalán, hogy a politika tudomány legyen (függetlenül attól, hogy ez lehetséges-e vagy sem)?

A válasz erre a kérdésre kizárólag attól függ, hogy mit veszünk politikának.

Bármennyire is helyénvalónak tűnik ugyanis az analógia történelem és politika között, van egy szembeötlő különbség közöttük. A történetírás mégiscsak „szigorú tudomány”, amit rögzített metodológiai elvek irányítanak. Ha van a történelemnek, az események egymásrakövetkezésének azonosítható – társadalmi, gazdasági, egyszóval: történelmi – logikája (s tulajdonképpen ez volt a XVIII–XIX. századi történelemfilozófusok, Condorcet, Fichte és Hegel döntő feltételezése), akkor a jó történetíró munkájában ugyanennek a logikának kell visszaköszönnie. Vagy ha a történelem csupán egyéni (és rendszerint széttartó) emberi erőfeszítések közös eredője, akkor viszont a jó történetírónak az eltérő egyéni szándékokból kialakuló közös (és feltehetőleg többségük részéről szándékolatlan) cselekvés és következmények előállításának meghökkenítő tényére kell fényt derítenie. Végezetül pedig, ha igaza volt Carlyle-nak, s a történelem nem egyéb, mint „mendemondák destilatioja”, akkor viszont a történetírónak egyszerűen pletykára éhes, de részletekben pontos embernek kell lennie. (Carlyle kaján megjegyzésének bizonyára volt egy ironikus vagy önironikus éle, de tény, hogy ő írta meg a francia forradalomnak máig legtanulságosabb történetét.)

Nyilván nem akarom, s ha akarnám se tudnám a történetírás metodológiai dilemmáit egy pár oldalban dűlőre vinni. Csupán annyit szeretnék megjegyezni, hogy a történelemmel szemben a politika – s különösen annak demokratikus formája – a *szabadság* terepe.³ Ha a

3 Megjegyzésem különösen a történelem régebbi, történelemfilozófiai felfogásával szemben érvényes, mely hajlamos volt a történelmi folyamatokban személytelen erők hatását, valamiféle történelmi szükségszerűség érvényesülését látni. Nyilván a történelemfilozófusok ama *elvi* (a történetíróknak pedig *konkrét metodológiai*) dilemmája, hogy mennyiben alakítja a történelmi folyamatokat az emberi szabadság, s hogy milyen szerepet kell tulajdonítani ezekben a folyamatokban a személytelen (gazdasági, társadalmi stb.) hatásmechanizmusoknak, egyidős a történelem modern fogalmával s a modern történetírással. De történetírást és

politikáról való tudásunk maga is a mindenkori politikai valóság része, akkor ez egyszersmind azt is jelenti, hogy maguk a politikai ismereteink is a szabadság logikájának rendelődnek alá. Ebben az értelemben a politika nem egyéb, mint folytonos vita, szabad véleménycsere, és pedig nem annyira a tényekről, mint inkább a teendőkről. Maga a szabadság *logikája* azt diktálja tehát, hogy a politikai dolgokhoz gyakorlatban bárki hozzászólhasson, vele kapcsolatosan véleményt nyilvánítson. Azok a politikai elméletek, amelyek az igazság kizárólagos birtokosainak (s emiatt vitán felül állónak) tekintették magukat (s többnyire ilyen volt minden politikai utópia, ideértve a Platónét is), a történelem egyhangú tanúsága szerint többnyire csak erőszakot és igazságtalanságot szültek. Ilyen értelemben a *szabadság* és az *igazság* egymást kölcsönösen kizáró eszmények, ezért mondhatja aztán Richard Rorty azt, hogy a demokráciának mindig elsőbbséget kell élveznie a filozófiával, vagyis az igazság követelésével szemben.⁴

Amivel azonban Rorty vélhetőleg nem számol, vagy nem számol kellőképpen, hogy a demokrácia maga is időnként védelemre szorul.⁵ Ha a politikai rendszerek a természeti valóság módján léteznének, adottságokként, akkor erre nem lenne szükség. Csakhogy, miként egy másik, ez esetben francia szociológus, Raymond Aron rámutatott, minden megélt politikai rendszer egyben *tudati* valóság is. Akárcsak a történelem, a politika is részben tudati konstrukció, vagyis az adott politikai rendszer léte nem független attól, hogy mit gondolnak róla azok, akik benne élnek. A szó szigorú értelmében csak akkor van történelem, ha az emberek tudatában vannak a múltjuknak, ha képesek

politikai ismeretformát szembeállítva egyszerűen azt is mondhattam volna, hogy míg a történetírás mindig egy befejezett valóságra vonatkozik (még akkor is, ha ez mindig értelmezhető), addig a politikai cselekvésnek és ismeretnek a jövővel, vagyis az ismeretlennel van dolga.

4 Richard Rorty: The Priority of Democracy to Philosophy. In: *Prospects for a Common Morality*. Princeton University Press, Princeton, 1993. 254–278.

5 Rorty Rawls nyomán arra az álláspontra helyezkedik, hogy a demokratikus államrend legitimitása nem elvont eszméken, hanem egy meghatározott politikai tradíción alapszik. Azon a politikai tradíción, amely a reformációval és a vallásháborúval vette kezdetét, s a türelem eszméjén keresztül az alkotmányos kormányzat kialakulásához, illetőleg a szabadpiaci kapitalizmushoz vezetett. A demokratikus államrend legitimitását tehát nem valamiféle elvont filozófia igazolja, hanem az igazságos társadalom nyilvános értelmezésének hagyományai, illetőleg azok az *intuitív eszmék*, amelyeket a létező demokratikus intézmények testesítenek meg. De talán nem tévedünk túl nagyot, ha azt állítjuk, hogy ezek a demokratikus intuíciónak a kelet-európai társadalmakból nagyrészt hiányoznak, vagy legalábbis egészen a közelmúltig hiányoztak.

különféle történelmi időket megkülönböztetni. Hasonlóképpen van a politika esetében is. Egy adott politikai közösséghez tartozó, adott politikai rendszerben élő egyéneknek megközelítőleg tudniuk kell, hogy kik azok az emberek, akik parancsolnak, hogy ezek milyen procedúra során jutnak hatalomra, s hogy milyen a hatalom gyakorlásának módja. Minden politikai rendszer feltételezi, hogy azok az egyedek, akiket egyesít, valamennyire értik, hogy milyen rendszerben élnek, és el is fogadják azt. Így például, mondja ő, Franciaországban nem létezhetne demokrácia, ha az állampolgároknak nem volna minimális elképzelésük azokról a szabályokról, amelyek szerint ez a rendszer működik. Ám éppen azért, mert politikai rendszereink részben tudati valóságok is, óhatatlanul felvetik a más rendszerekkel való összehasonlítás lehetőségét, egyben tehát az adott rendszer *elutasításának* a lehetőségét is. Ez történik akkor, amikor diktatúrát demokráciára cserélünk, vagy fordítva: a demokráciát, annak álságos volta miatt, parancsuralmi rendszerekre váltjuk.⁶

A demokrácia melletti védőbeszédre alkalmanként tehát azért van szükség, mert az a tény, hogy politikai rendszereink tudati valóságok (is), óhatatlanul felveti a különféle rendszerek összehasonlításának lehetőségét; ennek megfelelően a demokráciáról sem kizárólag tényítéletekben, hanem mindig értékítéletekben is gondolkodunk. Így aztán az is előfordulhat, hogy a demokráciába vetett hit meginog, mint ahogyan a történelem folyamán meg is ingott néhányszor. Ilyenkor a demokratikus rendszereket önmagában a fennálló demokratikus intézményi rend nem képes megmenteni.

Ismétlem viszont: a demokráciának a parancsuralmi rendszerekkel folytatott vitájában csakis a *politika* (vagyis a *szabadság*) értékére lehet hiteles érvelést építeni. Nehéz persze azt bizonyítani, hogy a szabadság *abszolút* érték. Voltak korok és kultúrák, amikor nem értékelték különösebben. Vélhetőleg polgártársaink jelentős része is gondolkodás nélkül elcserélné nehezen megszerzett, de értéktelennek tetsző szabadságát szociális biztonságra. Itt tehát ki is fogytunk az érvekből. Viszont mégis elgondolkodtató az a történelmi tény, hogy a politikai gondolkodás sokféleségét a közelmúlt parancsuralmi rendszerei, a kommunista diktatúrák és cenzori hivatalaik sem voltak képesek betiltani.

⁶ Raymond Aron: *Demokrácia és totalitarizmus*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2005. 18-19.

A másként gondolkodók megszólaltak, ha nem a politikában, akkor a művészetekben vagy egyebütt. Az ilyen és hasonló történelmi tapasztalatok fényében nyeri el Hannah Arendt banálisnak tetsző kijelentése, mellyel a politikáról szóló, töredékes formában fennmaradt munkáját indítja, valódi értelmét: „a politika az emberek sokféleségének tényén nyugszik”.⁷

Nyilván soha nem fogjuk tudni azt bizonyítani, hogy az emberi sokféleség történelmi vagy szociológiai szükségszerűség. Vagyis soha nem leszünk képesek jó *filozófiai* érvet hozni a szabadság rendszere mellett. (Igaza van tehát Rortynak: ha nincs filozófiai érv a demokrácia ellen, akkor természetesen nincs *mellette* szóló filozófiai érv sem.) Azt viszont jogszerűen állíthatjuk, hogy mindaddig, amíg ez a sokféleség *tényszerűen* létezik, addig a politika egyetlen neki megfelelő formája az, amely a sokféleséget sokféleséggé hagyja lenni.

⁷ Hannah Arendt: Mi a politika? In: Uó: *A sivatag és oázisok*. Gond – Palatinus Kiadó, Budapest, 2002. 21–222, 21.