

## VISSZAHŐKÖLÉS AZ ÉSZ ÁLLAMÁTÓL A POLITIKAI RACIONALIZMUS BÍRÁLATÁNAK HAGYOMÁNYA\*

---

MESTER BÉLA<sup>1</sup>

Az ész államának vizsgálata, vagy másképpen, a racionalitás szerepének elemzése a politika világában a francia forradalom óta állandó, fontos toposza az európai politikai gondolkodásnak. Bármilyen alapvetéssel közelítsünk is a politikum és az állam kérdéséhez, az utóbbi bő két évszázadban *valahogyan* viszonyulni kellett ehhez az örökséghez, a politikai közösség dolgai racionális megítélésének a kérdéséhez. A modern politikafilozófia gyökerét érintő, szerteágazó problémáról van szó, amelynek eszmetörténeti forrása ugyan a francia forradalmat követő bő fél évszázad politikai gondolkodásában fakad, a racionalitás fogalomtörténetét érintő alapjai azonban jóval régebbiek ennél, az erről szóló diskurzus pedig mára jórészt függetlenné vált az egykori forradalmi események vizsgálatától, megítélésétől. Míg előadásom főcímében *az ész állama* kifejezés erre a régi eszmetörténeti alapra utal vissza, addig az alcím terminusát, a *politikai racionalizmust* Michael Oakeshott ismert tanulmányából kölcsönöztem.<sup>2</sup> A továbbiakban azonban sem a francia forradalom utáni politikai gondolkodás racionalitás-kritikájával, sem Oakeshott írásának forrásvidékével és hatásával nem lesz módomban e témák rangjának megfelelően, részletesen foglalkozni. Amire itt vállalkozhatom, az annak a bemutatása, hogy a racionalitás kritikája hogyan jelenik meg napjaink politikai gondolkodásában. A következőkben inkább csak példaként idézett régi és új szövegek, szerzők úgy kerülnek egymás mellé, ahogyan a közép-európai politikafilozófus számára fölbukkantak az utóbbi évtizedekben a régió eszmetörténeti hagyományából, illetve a kortárs diskurzusból, mint saját politikai közössége újradefiniálásának a munkájához segítségül kínálkozó vezérfonalak. Utólag úgy tűnik, hogy ez a kénytelenül vállalt nézőpont, az eszmetörténeti hagyomány és a modern diskurzus elemeinek

---

\* Az itt közölt szöveg korábbi, angol nyelvű írásom átdolgozott, magyar nyelvű változata, Mester Béla: Can be a Political Community Rational under Conditions of the Late Modernity? In: Brigitta Balogh et al. (Szerk.): *European, National and Regional Identity*. Oradea, Editura Universităţii, 585–598. o.

<sup>1</sup> A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet főmunkatársa, a Nyíregyházi Főiskola docense.

<sup>2</sup> Michael Oakeshott: A politikai racionalizmus. In: Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Budapest, Új Mandátum, 2011. 123–151. o.

összetorlódása, és találkozása a közélet újra fölfedezett világával, ha másra nem is, de arra jó volt, hogy segítsen tudatosítani bizonyos, a racionalitáskritikával kapcsolatos problémákat. Így azt, hogy gyakran mennyire reflektálatlan a politikai közösség természetéről tett pozitív állítások viszonya valamely racionalitás-fogalomhoz; illetve azt, hogy a politikai racionalizmus reflektálatlan kritikája milyen könnyen válik általában az értelmiségi attitűd kritikájává.

A következőkben azt veszem sorra néhány példán keresztül, hogy a közelmúltban a politikai gondolkodást megújítani kívánó elméletek hogyan és milyen eredménnyel alkalmazták a (politikai) racionalitás fogalmát, vagy ennek kritikáját. A hozzám közelebb álló szerződéselvű elméleteket éppen csak említem majd, mint olyan alapállást, ahonnan nézetem szerint megújítható a politikafilozófia, éppen a racionalitás-fogalmat mélyen érintő, a legtágabb értelemben vett komunitáriánus kritikákkal való szembesülés, és ezek megválaszolása révén. Példáim kiválasztása bevallottan kötődik a helyhez és az időhöz: úgy sorolom fel azokat, ahogyan a nemzedékemhez tartozó magyarországi politikafilozófusokat érhatték e hatások. A szerződéselvű gondolkodás jellemző kritikáinak első példája a politikatudományon belüli, mondhatni *lopakodó komunitarizmus*, és ennek rejtett összefüggése a racionalitásnak különböző, az adott elmélet oldaláról részint bírált, részint támogatott fogalmaival, amellyel néhány éve szembesültem egy kutatás kapcsán Vernon van Dyke sok tekintetben paradigmaticus szövege révén, amelyet akkoriban gondolatébresztőnek, afféle kályhának használtunk.<sup>3</sup> Másik példám Alasdair MacIntyre fogalomhasználata, amelynek kapcsán azt kívánom megmutatni, hogy erényetikája és ezt alátámasztani kívánó közösségfelfogása mélyén, rejtetten, a bírált elméletekétől eltérő racionalitás-fogalom húzódik meg, és e fogalmi eltérés nem reflektált volta átjárhatatlanná teszi egymás számára az így megbírált és a kritikai elméleteket. (E racionalitásfogalmak különbségére utal ugyan a második fő mű címe, ám a kötet argumentációja mégsem teszi explicitté az értelmezési különbséget.)<sup>4</sup> Ezután MacIntyre racionalitás-fogalmi rejtettségének ellenpontjaként idézem a tizenkilencedik századi magyar politikafilozófia egy toposzát példaként arra, hogy a korabeli filozófiai környezet mennyire megkívánta az ismeretelméleti háttér explicitté tételét, majd érzékeltetem az ottani gondolatok ártéltelmeződését, e háttér elveszte után. A tizenkilencedik századi politikai

---

<sup>3</sup> Vernon van Dyke: Az egyén, az állam és az etnikai közösségek a politikai elméletben. *Kellék*. 26. sz. 2006. 9–32. o. Az említett kutatás révén létrejött egyéb eredményeket lásd a *Kellék* ugyanezen tematikus lapszámában, és később, bővebb formában: Demeter M. Attila (Szerk.): *Egyén, Állam, Közösség*. Kolozsvár, Pro Philosophia, 2007.

<sup>4</sup> Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press, 1988.

eszmétörténet gazdag hagyományából azért választottam magyar esetet, hogy egyben azt a folyamatot is példázzam, ahogyan a nemzeti hagyomány újra-felfedezett elemei időről időre megjelennek a politikáról szóló elméleti diskurzusban. Írásom végén, mintegy konklúzióként utalok arra, hogy az említett racionalitás-felfogások fogalmi tisztázása véleményem szerint arra vezet, hogy valamely, a kontraktualizmusnak kedvező racionalitásfogalomhoz térjünk vissza a politikafilozófiában.

Az írásom elején említett, képzeletbeli közép-európai politikafilozófus számára a rendszerváltás körüli történelmi pillanatban úgy tűnhetett, hogy a szabadság új nyelve az (újrarendelt) individuális racionalitáson alapuló szerződéselmélet lesz, amelynek haszonelvűsége és kötelességelvűsége épülő formáiról majd ugyanúgy, bár tisztább fogalmisággal vitatkozunk majd, mint tizenkilencedik századi eleink, és talán majd föl is emlegetjük vitáinkban ezeket az évszázadnál immár régebbi gyökereket. Véleményem szerint végül majd valóban ide is kell visszatérnünk, mind általában, mind ennek az írásnak a keretében, előtte azonban szükséges, hogy számba vegyük e társadalom- és racionalitás-fogalom kritikáinak főbb típusait.

## LOPAKODÓ KOMMUNITARIZMUS

A kollektív jogok kérdésének elméleti vizsgálatához választottuk egy kutatás keretében néhányan pár éve kiindulópontul, mintegy a kérdés problémakatalógusául Vernon van Dyke írását. A hatvanas, hetvenes évek etnikai reneszánsza és az ekkor kezdődő posztkolonialista diskurzus e tipikus, ám színvonalas termékének csak végső konzekvenciájában van köze racionalitás-fogalmakhoz, ez a végkövetkeztetés azonban alapvető és gyökeres: az egyéni, racionális döntés lehetőségét kérdőjelezi meg az identitás meghatározásában. Van Dyke a gyakorlatban a legkülönbözőbb etnikai közösségeket, elméletben pedig minden elképzelhető embercsoportot *morális (valójában: politikai) alany*nak, tagjai akaratából nem levezethető szubsztantív entitásnak tekint, amelynek szerepe az *egyén* és az *állam közötti*, az egyént védő intézményes közvetítés. A szövegből úgy tűnik, hogy különösebb érvelés nélkül, azonban egyértelműen modernitásellenes élel tekinti meghaladottnak a szerződéselméletek módszertani individualizmusát, az ember társas természetének arisztotelészi gondolatára utalva. Azonban éppen Arisztotelész kapcsán válik árulkodóvá az *ethnosz* és a *jog* szavak összekötésének ellentmondása; ugyanis, bár minden ember *zoon politikon*, éppen a *polisz alatti* szerveződési szinten élő, *etnikus* ember az, aki társiasságát nem tudja a törvény formájába önteni. Mostani szempontunkból azonban nem az etnikai

és az állami közösség tisztázatlan különbözőzése és hasonlósága az érdekes – van Dyke némely példájában az etnikai közösségek egyenesen kvázi-államként jelennek meg –, hanem egyfajta elméleti hiány. A szerződéselmélet individualizmusát elvető teóriának ugyanis valamilyen, az elvetetthez képest más erkölcsi szótárra, sajátos morális jószágokra, születetten társias emberei életének leírása érdekében más döntéselméletre és mindezek mögött más racionalitás-fogalomra volna szüksége, ezekről viszont jószerivel csak annyit tudunk meg, hogy antropológiája (valamiért) nem lehet individualista.

### APOKALIPTIKUS KOMMUNITARIZMUS

Ezzel szemben MacIntyre éppen ennek a komunitariánus, nála már tudatosan Arisztotelésztől eredeztetett antropológiának a megalapozására vállalkozik erényetikájában oly módon, hogy – különösen későbbi írásaiban – nem tér ki az etikai felfogása szempontjából ideális politikai közösség leírásának a kívánalma elől sem. A skót filozófus gondolkodásának forrásvidékéről lehet tudni, hogy nem volt ismeretlen előtte sem a kontinentális, sem az angolszász filozófia racionalizmus-kritikájának hagyománya, mégsem látszik különösebben támaszkodni ezekre. Használja ugyan – bírálva – a racionalitás fogalmát, mégis úgy tűnik, hogy inkább a hozzá kapcsolt individualizmus, és a mindkettőhöz kötődő formális etikák jelentik számára a fő ellenfelet. Érdeemes itt kontrasztként visszautalni Oakeshottnak az írásom elején már említett tanulmányára, amelyben hol Polányi személyes tudásfogalmának segítségével, hol az írott (orális) nonverbális tudásformák akkorigban újnak számító megkülönböztetésére utalva, hol klasszikus kínai példázatokon keresztül; meglehet, asszociatív módon kifejtve, de valamiképpen mégiscsak világossá tette, hogy tisztában van mondandójának ismeretelméleti tétjével is. MacIntyre későbbi írásaiban a „szabályfetisizmus” helyett ajánlott *gyakorlati bölcsesség* megfeleltethető ugyan az Oakeshott által a *receptszerű tudással* szemben hangsúlyozott, explicitté nem tehető *személyes, gyakorlati hozzáértésnek*, azonban egy lényeges különbség a figyelmes olvasáskor mégis kitűnik. Oakeshott, beszéljen bármilyen hasonló szavakkal a tudásról, végül mindig az e tudásból következő *individuális döntésig* jut, míg MacIntyre minden szavával az általa preferált tudásformák *kollektivitását*, ugyanakkor *történeti determinációját* hangsúlyozza. (MacIntyre politikai felfogásában a racionális diskurzus lényegében az emberiség által kialakított egyik, specifikusan az európai kultúrkörre jellemző *hagyományként* jelenik meg, amely éppen emiatt nem lehet egyetemes; és nem nyújthat módszert más hagyományokon alapuló, döntéseket előkészítő gondolkodási eljárások megítélésére, összemérésére.)

Természetesen Oakeshottnál is fontos szerepet játszik a hagyomány fogalma, azonban ez nála ugyanúgy valamilyen egyéni cselekvésben érhető tetten, mint a személyes tudás. Az individualitás és a kollektivitás kettőssége tehát az, ami minden hasonló szóhasználat ellenére megkülönbözteti egymástól a két racionalitás-kritikust. Ebből következően pedig természetesen a céljuk is más: az óvatos konzerválás és az etikai elveinknek megfelelő új társadalom megalapításának víziója, amelyet előbb éppen profetikus hangvételű leírása okán lehetet metaforikusnak gondolni, későbbi, szárazabb jellemzéséből azonban kitűnik, hogy komolyan beszél a szerző.<sup>5</sup>

A pontosan nem definiált racionalizmussal szembeni hívószavak a *hagyomány* és az (elég sajátlagos MacIntyre-i értelemben használt) *emberi gyakorlat*, amely terminusoknak számtalan élvezetesen megírt példáját és körülírását találjuk a szövegekben, egyértelmű meghatározását azonban éppúgy hiába keressük, mint a bírált racionalizmusét. A terminusok példálódzó jellemzése azonban ezúttal a segítségünkre is siet. Előrehaladva a szövegben, egyre ismerősebbé lesznek a kifejezések által leírt történeti szociológiai fenomének, és a végére kiderül, hogy nagy szabályossággal megfeleltethetők a Max Weber leírta racionalitás-típusoknak. Abból a speciális emberi tevékenységek, elsősorban nagy presztízsű szakmák és művészeti tevékenységek köre szerveződő, sajátos aurát teremtő eljárás- és viselkedérendből, amelyre MacIntyre a *gyakorlat* terminust alkalmazza, elég tisztán bontakozik ki az *érték-racionális cselekvésnek* a valóban társadalmi rétegekhez, szerepekhez és történelmi korokhoz kötődő rendje és morálja. MacIntyre a *hagyomány* kifejezést túl sok értelemben használja különböző írásaiban ahhoz, hogy egyértelműen azonosítható legyen a weberi *tradicionális cselekvés* reguláló elvével, azonban a szó egyik fajta előfordulása mindenképpen ide tartozik. A folyamatosan bíralt racionalitás így nagymértékben megfelel majd Weber *cél-racionális cselekvés* fogalmának. Weber terminusai, ellentétben MacIntyre-ével, egymásra épülnek, ebből eredően egyfajta hierarchiát alkotnak. Weber magyarázatából és szóhasználatából az is kiviláglik, hogy ugyanannak a dolognak a különböző szerveződési szintjeiről van szó, ezért is fordul elő közöttük kettőnek a nevében a *racionális szó*.

Weberi terminusokra visszafordítva MacIntyre törekvéseit, az *érték-racionális cselekvés* éthoszának az ellenállását látjuk a *célracionális* rendjével szemben, amelyben az ellenállók felhasználják argumentációjukban a *hagyomány* fogalmát is. Egy ilyen vitapozícióban érhető, ha az érték-racionális éthoszának képviselői homályban hagyják, hogy a nekik kedves elv a táma-

---

<sup>5</sup> Lásd például Alasdair MacIntyre: *Politics, Philosophy & Common Good*. In: Kelvin Knight (ed.): *The MacIntyre Reader*. Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press, 1998. 235–252. o.

dottal együtt a racionalitás egyik fajtája, és különösen homályban maradnak azok az ismeretelméleti megfontolások, amelyekre egykor a racionalitás különböző felfogásai épülhettek. Annál is inkább, mivel MacIntyre kommunitariánus szemlélete rejtetten ontologizálja a neki kedves tudásformákat. A *hagyomány* és a (sajátos értelemben használt) *emberi gyakorlat* elemei inkább úgy jelennek meg, mint a közösségi kultúrában az egyéni cselekvőtől függetlenül is létező, önálló entitások (*erények*), semmint az egyéni cselekvésekből, azok reguláló elveként kielemezhető szabályszerűségek. Ez az elfedés, az ismeretelméleti kérdésekre való visszautalás elmulasztása azonban igen veszélyes dolog mind a politikafilozófus gondolkodó intellektuális fegyelmére, mind köztársasága üdvére nézve. Azt, hogy mennyire az, nagy térbeli és időbeli ugrással lássuk egy tizenkilencedik századi magyar példán. Az idézendő toposz későbbi elfajulása a magyar eszmetörténetben, minthogy a mai diskurzusra is kihat, megmutatja e történeti tárgy relevanciáját tárgyunk szempontjából.

#### POLITIKAI RACIONALIZMUS A MAGYAR REFORMKORI KÖZBESZÉDBEN

Példánk a reformkor két sokat olvasott kézikönyve; egyikük áttekintés a kor európai filozófiájáról, a másik körkép a politikai gondolkodás állapotáról, benne terjedelmes reflexió a magyar politikai életre és gondolkodásra a *Pesti Hírlap* körül kibontakozott heves vita utáni történelmi időpillanatban.<sup>6</sup> A pár év különbséggel kiadott könyveket összeolvasva azt látjuk, hogy a szerző véleménye szerint mind a filozófia, mind a művészetek, mind a keresztény felekezetek, mind pedig a politikai gondolkodás és a politikai gyakorlat történetében minden az emberi megismerés természetéről alkotott különböző vélekedéseken fordul meg. Az emberi élet ezek szerint a tudásfelfogások kollíziójának színtere.

A kibontakozó rendszer, meglehet, túlságosan lekerekített, sokszor élet-szerűtlenül van megkomponálva, hogy a szerző meghatározta, túlságos racionalizmus és empirizmus közötti eszményhez érjünk el észhasználatunkban. (Így a vallásfilozófiában az unitarizmus történeti jelentőségére kell hivatkoznunk, hogy legyen kellő súlyú szélsőséges racionalista, amelyhez képest azután a két nagy protestáns egyház középre kerül, másik szélén lévén a katolicizmus. Az evangélikusok és reformátusok dogmatikai különbségei ugyanitt azért nem firtatandók, mert a kötet megjelenésének idején éppen újra fölvetődött

---

<sup>6</sup> Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a' magyar philosophiához*. Buda, A' Magyar Kir. Egyetem' betűível. 1839. Szontagh Gusztáv: *Propylaeumok a társasági philosophiához*. Budán, Emich Gusztáv, 1843.

egyesülésük.) Mindezen, néha sántító, erőszakolt tételek mellett az mindenképpen elmondható a kor értelmiségi közgondolkodását jó közelítéssel tükröző munkákról, hogy – különösen a legjobb, aktualitásokat tárgyaló politika-filozófiai részeiben – komolyan gondolja alapkoncepcióját. Az egyes politikai nézetek és a belőlük következő politikai praxis szerinte visszavezethető, vagy legalábbis párosítható a megismerő képességre vonatkozó ismeretelméleti nézetekkel. A kategorizáció túl elnagyolt ahhoz, hogy fölmerüljön az a csapdahelyzet, amelyben a reformkori országgyűlések szónokait konkrét, korabeli filozófiai rendszereknek kellene megfeleltetni, azonban a leírások fő vonalai így is egyértelműek. Kossuth politikai gondolkodása és praxisa például itt úgy jelenik meg, mint annak az embernek a jellemző magatartása, aki felétlenül bízik az *ellentmondásmentesen elgondolható dolgok* érvényességében. Kossuth lesz tehát ebben a körképben – a huszadik század visszavetített terminológiája szerint – a *politikai racionalizmusunk* fő képviselője. A formulázás vagy pozitív képet sugall, vagy negatívát; vagy illik Kossuthra, vagy nem, egy azonban bizonyos: pontosan, visszakereshetően egy ismert filozófiai ismeretelméleti álláspontból (és persze az ezzel összefüggő antropológiából) vezet le egy politikai magatartást, és ezzel arra kényszerít, hogy az esetleges ellenérvek is hasonló argumentációt nyerjenek. Az, hogy ezzel politikaivá teszi-e a filozófiát, filozófiaivá teszi-e a politikát, vagy csupán filozófiailag értelmezi a politikai gondolkodást a többi gondolkodásforma között, már vita tárgya lehet, (de nem a mi mostani vitánké). Kontrasztként elég magunk elé idézni a filozófiai értelmezési keretben létrejött, de attól megszabadult 1848 utáni pozitív és negatív Kossuth-képek sorát, hogy lássuk, mit tesz a politikai racionalizmus elleni fellépésnek az a módja, amikor már elfeledtük, hogy mit jelent a racionalizmus önmagában.<sup>7</sup>

#### AZ EGYÉNI DÖNTÉS SZABADSÁGA KIKERÜLHETETLEN

A magyar kitérő után visszatérve a *hagyomány* és az *emberi gyakorlat* sajátosan értelmezett fogalmára épülő kommuniteriánus racionalitáskritikához, elérkezünk a különböző típusú, bár nem kellőképpen definiált racionalitásokból szükségszerűen következő gyakorlati ellentmondáshoz. Racionalitáskritikusunk a racionális individuális választások mellett szándéka szerint leszámolt az erkölcsi univerzalizmusnak a felvilágosodás óta kísértő kiméréjével, és megalapozta közösségi alapú, plurális éreneyetikáit. Két, egymásból

---

<sup>7</sup> A Kossuth-képek változásairól lásd Dénes Iván Zoltán (Szerk.): *A bűnbaktól a realista lényeglátóig. A magyar politikai és tudományos diskurzusok Kossuth-képei 1849–2002*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2004. (*Eszmetörténeti Könyvtár*, 1.)

következő racionális, individuális döntésre azonban mégis szükség van ebben a világban. Az egyik egyszerűen rendszerének argumentációja: mások meggyőzése arról, hogy éppen a most létrehozott erkölcselmélet vezet a másokkal szembeni helyes cselekvésre, a meggyőzendők individuális döntéseit igényeli. A másik, individuális döntéseket igénylő helyzet az elmélet kritikai voltából következik. Mivel nem közösségi praxisok leírásáról van szó, hanem arról, hogy miként *kellene* működnie egy – mindinkább utópikusan leírt – közösségnek, hamarosan fölmerül az ilyen közösségek létrehozására irányuló, tömeges individuális döntések szükségessége.<sup>8</sup> Az új közösségek megalapításának egyéni akaratokkal való eldöntése természetesen éppen ahhoz a kontraktualizmushoz visz vissza bennünket, amelynek a kritikájából kiindultunk. Azonban, mivel a kommunitariánus kritikákban rendre elfedődik ez a szükségképpen fölbukkanó individuális döntési szükséglet, a döntés kiváltása implicit módon az erkölcselmélet teoretikusáé marad. (Vegyük észre, hogy így a politikai racionalista tervezés minősített esetéhez jutottunk el annak igen szélsőséges, utópista formájában.) Mivel semmi indokot nem látunk arra, hogy teoretikusunk valamilyen különös racionalitás birtokosa legyen, ezért helyesebben járunk el, ha a választás lehetőségét az Utópia köztársaságát létrehozni kívánó teoretikus helyett az empirikusan létező köztársaságok polgárai számára tartjuk fenn.

Kevésbé fennköltlen fogalmazva: ha egyszerre több, és főként többféle hagyomány, érték és közösség érvényességét állítjuk, akkor semmiképpen sem tudjuk elkerülni a közöttük való, individuális, legalább elméletileg racionalizálható választást. Ugyanannak a hagyománynak, értéknek és közösségnek a tudatos választását több individuum által még mindig a legegyszerűbb, ha *társadalmi szerződésnek* nevezzük.

---

<sup>8</sup> MacIntyre már első fő művének következtetéseket megfogalmazó zárófejezetében Augustinus korával példálózik, mondván, hogy akkor a jóakarátú emberek hátat fordítottak addigi közösségüknek, hogy egy újnak a kialakításába fogjanak, az erkölcsi élet új formában való fenntartása érdekében. Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában. Erkölcselméleti tanulmány*. Budapest, Osiris Kiadó, 1999. 351. o. Későbbi műveiben az új közösségek megteremtésére való felhívás egyre inkább a mai kor aktuális teendőjeként kerül elő, bár mikéntje sohasem részleteződik.