

G. Fodor Gábor

VOEGELIN FOR BEGINNERS

Útmutató Eric Voegelin politikai filozófiájához

Eric Voegelin (1901–1985), a német származású, németül és angolul egyaránt alkotó amerikai filozófus a 20. század egyik legjelentősebb politikai filozófusa. Ez az állítás azonban több szempontból sem tűnik magától értetődőnek. Nem találjuk nevét sem a rawlsi forradalom interpretátorai, ugyanakkor a modern konzervativizmus apostolai között sem. Tanítványa, Jürgen Gebhardt is megállapítja, hogy Voegelin művei – egyes elszigetelt eseteket leszámítva – nem töltenek be döntő szerepet a szellemtudományi diskurzusokban.¹ A hiány magyarázatát nem Voegelin szellemi kvalitásaiban, hanem a „jelentőség” kritériumának eltérő megítélésében fedezhetjük fel: Voegelin *oeuvre*-je kívül és túl van nemcsak a modern politikai filozófia főáramán, de a modernség horizontján is. Voegelin amikor a múlt század közepén közreadja az új politikatudományról szóló munkáját,² azzal a céllal teszi ezt, hogy kiutat mutasson az általa válságként diagnosztizált modernségből. Az új politikatudomány útja azonban nem előre, hanem visszafelé visz, egészen a klasszikus politikai filozófia szemléletmódjáig. Az „ésszerű pluralizmus körülményei” (Rawls) között a klasszikusok perspektíváját megidézni egyrészt azt jelenti, hogy megkérdőjelezzük az ésszerű pluralizmus ésszerűségét, másfelől viszont azzal a következménnyel jár, hogy a mi pozíciónk ésszerűségét kérdőjelezzük meg, mert kívül kerülünk az uralgó diskurzuson, a liberalizmus toleráns idiómáján.

Ebben az írásban Voegelin politikai filozófiájának a felvázolására teszünk kísérletet. E vállalkozás ugyanakkor nem minden előzmény nélküli: nemrégiben magyar nyelven is napvilágot látott egy könyv Voegelin politikai filozófiájáról,³ de azt a munkát sokkal inkább a hübrisz, mintsem a Város iránti tolerancia vezette, s így még azokat is tévelygésre kárhoztatta, akik készek mutatkoztak elolvasására. A népszerű hang tehát korántsem a véletlen, hanem a felismert szükség műve.

I. Mi a tudomány értelme?

Ha meg akarjuk érteni Voegelin politikai filozófiáját, azt a kérdést kell megválaszolnunk, hogy mit jelent Hans Kelsen egyik legtehetségesebb tanítványából Leo Strauss egyik legjobb barátjává válni. Hans Kelsen tanítványának lenni azt jelenti, hogy elfogadjuk a modern tudomány (és ráció) előfeltevéseit. Leo Strauss barátjának lenni pedig annyit tesz, barátjának lenni a modernek közt a klasszikusoknak. Hogy világos legyek, egyszerre nem lehet mindkettőt választani.

¹ Jürgen GEBHARDT: *Eric Voegelin und die neuere Entwicklung der Geisteswissenschaften*, Zeitschrift für Politik 36. (1989), 251–263.

² VOEGELIN 1952.

³ G. FODOR Gábor: *Kérdéstilalom. Eric Voegelin politikai filozófiája*, L'Harmattan, Budapest, 2004.

A klasszikus perspektíva elfogadása a modern tudomány előfeltevéseinek a tagadását jelenti. S valóban, a majd egy emberöltőn át folyó Voegelin–Kelsen vita⁴ legalapvetőbb kérdése az igazságosság forrására vonatkozik. Míg Kelsen szerint egy objektív tudomány nézőpontjából az igazságosság forrására vonatkozó kérdést zárójelbe kell tenni, mert az a megismerés számára nem hozzáférhető, tehát „racionális megismeréssel nem igazolható”; addig a Platón útját járó Voegelin szerint az igazságosság egy „magasabb rend” létét feltételezi, és ennek elismerése éppen hogy a tudományos „objektivitás” megkerülhetetlen kritériuma. A klasszikusokat követő Voegelin szerint a tudomány értelme ugyanis nem más, mint kísérlet az egész és benne az ember megismerésére. A tudomány eszközül szolgál az ember számára, amelynek segítségével eligazodhat a világban, és megértheti a világmindenségben betöltött helyét. Az így értett „racionalitás”, s nem pedig az „értékmentesség” elégíti ki az „objektivitás” követelményét.

Hogy a modernségben lehetséges legyen a klasszikus perspektíva megidézése, ahhoz kétségsébe kell vonni a modern pozitivistá társadalomtudomány racionalitását. Voegelin, akárcsak Strauss, ennek szellemében veszi bírálata alá „a huszadik század legnagyobb társadalomtudósának”, Max Webernek a társadalomtudományok objektivitására vonatkozó nézeteit. Ugyanakkor Voegelin számára Weber bírálata semmiben sem különbözik a kelsen rendszer kritikájától. Mivel a két pozitivistá tudós nézőpontja ugyanaz, egyikük felfogása sem engedi meg, hogy „a dolgok lényegéről” beszéljünk. A „módszertani tisztaság” elve éppúgy, mint ahogy az „értékmentesség” követelménye megengedhetetlen módon leszűkíti a tudományos vizsgálódás tárgyi területét, „az elméletet a módszer alá rendeli, s ezáltal a tudomány értelmét” fordítja meg. A „módszertan mozgalmá”, miközben hite szerint a modern racionalitás továbbcsiszolásán fáradozik, éppen hogy az ellenkező eredményt éri el: a racionalitás pozitivistá alapokon történő újrafogalmazása végső soron irracionalizmusba torkollik. Mivel mind Kelsen, mind Weber „a lezárás és az újrakezdés határán áll”, azaz a pozitívizmus betetőződését képviselik, ezért csak kritikájuk teremtheti meg a lehetőséget a valóság visszanyerésére. Vagyis arra, hogy egyrészt „az állam teljes tudományának rekonstrukciója”,⁵ másrészt „a politikatudomány elveinek helyreállítása”⁶ megkezdődhessen. Míg az első még a „német”, addig a második már – a náci elöl az Egyesült Államokba menekülő – „amerikai” Voegelin számára válik feladattá. A felismerés azonban változatlan marad: a modern (politika)tudomány összeegyeztethetetlen a klasszikus (politikai) filozófiával.

II. Mi az ember?

A klasszikusok szerint az ember helyzetének a kifejtése az egészre való nyitottságnak a kifejtése. Ahogy Strauss fogalmaz: „Az ember helyzetének ezen értelmezése, amely inkább a kozmológia kifejtését, mint a kozmológiai probléma megoldását foglalja magában: ez volt a klasszikus politikai filozófia alapja”,⁷ és ez az alapja Voegelin új politikatudományának is.

⁴ Lásd G. FODOR GÁBOR: *A tudományos objektivitás két értelme: Kelsen és Voegelin*, Világosság 2005/11., 37–55.

⁵ VOEGELIN 1924, 129.

⁶ VOEGELIN 1988a.

⁷ Leo STRAUSS: *Mi a politikai filozófia?* Világosság 1994/7., 39.

Az embert nem valamiféle örökérvényűnek gondolt definíció, hanem metafizikai helyzete határozza meg. Az ember *metay*, azaz „köztesség”, az isteni és az emberi közötti feszültség. Az ontikus kiindulópont értelmében az ember valamennyi létszférának a résztvevője. Természete a létrend „vázlata”: testisége révén éppúgy része az organikus állati és vegetatív valóságnak, mint ahogy az anyaginak. Lelkében pedig a noetikus vonzerő révén az isteniben való misztikus részvételt tapasztalja meg. Az ember „szintetikus” természetének hierarchikus rendjéből vezethető le „specifikus”, racionális lény, „noetikus természete”. Voegelin szerint csak az ember képes a lét és saját léte alapjainak megismerésére. A klasszikus filozófia szellemében Voegelin a noetikus értelemben vett ész olyan kognitív erőnek gondolja, ami a rend és egyben a lét rendező, teremtő, formáló ereje. Ez teremti meg annak a lehetőségét, hogy az ember természetét megvalósítsa vagy elvétse. Az ember ebben az értelemben is köztség, elindulhat az isteni felé, de állatíva (nem-emberré) is válhat az őt meghaladó rend mibenlétét megtagadva, és a mércét önmagának tulajdonítva. Voegelin – akárcsak a klasszikusok – az emberi lényeg meghatározó aktualitás és potencialitás feszültségéből indul ki. Az emberek „potenciális” természetüket tekintve azonosak, „aktuálisan” mégis különbözőek: különbözőképpen „aktualizálják” ugyanis ugyanazt az emberi lényegét.

Az az ember, aki saját lelkét leginkább összhangba hozza az átfogó létrenddel, vagyis aki a természetét a legnagyobb mértékig „aktualizálja”,⁸ az ilyen ember a bölcsesség szerelmese. A filozofikus élet, „az ész élete” a legmagasabb rendű életforma. Az igazság keresése, a „lét horizontja” felé irányuló nyitottság teszi lehetővé, hogy az ember szemlélődve megismerje, mi az, ami „igaz” a konkrét valóságban. Az ilyen ember mércéje a lét a maga egészében.

A rend tehát nem valami olyasmiről, amit az ember kitalál, vagy önkényesen megalkot, mert a világnak, a létezőknek már van egy eleve adott természetes rendje, amelynek csupán része az emberek világa. Az ebben a rendben való eligazodás pedig – mivel kívül és túl van rajtunk – igénybe veszi az egész, azaz az átfogó létrend megismerésére vállalkozó tudat munkáját. Voegelin az *Anamnesis*⁹ című könyvének német kiadásához írt bevezetésében azt írja, hogy tudatfilozófiai fejtegetései „a történelem és a politika elméletéhez” íródtak, mivel „az emberi rend problémája a társadalomban és a történelemben a tudat rendjéből ered. A tudat filozófiája ezért a politikai filozófia központi része.”¹⁰

III. Rend és történelem

Ha a tudat filozófiája a politikai filozófia magja, akkor a politikai filozófiai fő gondja a rend mibenléte és forrása. Ha a tudatfilozófiai fejtegetések a történelem és a politika megértéshez szükségesek, akkor a rend mibenlétének megértése a történelemben egymást követő politikai rendek vizsgálata segítségével lehetséges. Ugyanakkor a történelemben megmutatózó egyetlen politikai rend sem azonos az igazi renddel, hanem minden társadalom csupán egy sajátos re-

⁸ Vö VOEGELIN 1959, 100.

⁹ VOEGELIN 1966.

¹⁰ *Uo.*, 7.

alitást képvisel, amelyet szimbolikus formák révén tudatosítanak a benne élők. Az ember értelmet kíván adni életének, s ezt az értelmet reprezentálják a különféle szimbólumok. Ezek a reprezentációk „a rend igazságának” a megértési kísérleteit fejezik ki, ezt tanulmányozza a politikai filozófia mint történeti stúdium. Voegelin ötkötetes főművének a címe akár tartalmi kivonatként is értelmezhető: *Order and History*. Ennek a monumentális műnek, amely a rendigazság keresésének a történetét az ókori mezopotámiai birodalomtól egészen a 20. századig kíséri nyomon, az első mondata így hangzik: „a történelem rendje a rend történetéből nő ki”. Bár a rend a történelmen keresztül ismerhető meg, a történelemnek nincs eidosza, nincs eszkaton, a történelem iránya ugyanis megfajthatatlan, előre jelezhetetlen. Alfred Schütznek írja, „a történelem eidoszának a kérdése számomra viszonylag egyszerűen megválaszolhatónak tűnik. Feltéve, hogy filozófiai terminusunk jelentését a görög kifejezés orientálja, létezik eidosz, forma vagy lényeg, de csak mint a látott vagy megtapasztalt dolgok lényege. Egy dolog lényege, ha *ex definitionem* nem válik meglátottá, nem lehet a tapasztalat tárgya. A történelemprocesszus csak annyiban lehet a tapasztalat tárgya, ha már végbement; tehát van eidosz, értelem a történelemben; a történelem azonban *in toto* nem lehet a tapasztalat tárgya, mivel, lévén szabad emberi teremtés, a jövőbe terjeszkedik. Ezért nincs eidosza vagy értelme a történelemnek [...]”¹¹ Bár a történelemnek nincs „értelme”, az „értelem” mégiscsak megmutatkozik a történelemben. És Voegelin számára minden kétséget kizáróan létezik is „kitüntetett értelem”. A probléma megoldásához egyesíti a filozófiát és a történelmet. A filozófia értelme az egészre irányuló tudás, a rendigazság keresése. A filozófia projektjének azonban van történelme. A transzcendens igazság megragadása (a transzcendencia felfedezését nevezi „létbe-ugrásnak”) történeti utat jár be: a mítosz kompakt tapasztalatától „halad” a platóni-arisztotelészi filozófia differenciált belső élményéig, ahol is a lélek megnyílik a transzcendens létalap felé. A filozófia projektjének történelme végül a kereszténységgel ér „logikailag” véget, az emberi lélek eléri maximális differenciált-ságát, lehetővé válik az *amicitia*,¹² és a filozófia beteljesíti magát. Voegelin szerint – szemben Strauss-szal, aki Athén és Jeruzsálem konfliktusának paradigmátikus tapasztalatából indult ki – nincs konfliktus filozófia és hit, ráció és kinyilatkoztatás között. Az örök feszültség ugyanis nem annyira az igazság két kifinomult módja, hanem az igazság filozófiai és konvencionális formája között húzódik. A kinyilatkoztatás (által megjelenített szoterológiai igazság) ugyanis nem érvényteleníti, hanem egy lényeges ponton kiegészíti és kitágítja a filozófia igazságát. Az „ész” és a „kinyilatkoztatás” nem az egész megragadására irányuló, egymással versengő tudásforma, hanem ezek együtt – a mitikus tudásra építkezve – teremtik meg az egészről való tudás lehetőségét. A modern ember azonban megtagadja a transzcendenciát, megöli Istent, hogy a helyére magát állítsa, és ezzel „a történelem értelmét fordítja meg”.

¹¹ VOEGELIN 1999a, 129.

¹² Arisztotelész szerint Isten és ember között nem lehet barátság. Voegelin nézőpontból ez a filozófia és a kinyilatkoztatás közötti leglényegesebb különbség, ezért egészíti ki egy lényeges ponton a kinyilatkoztatás a filozófia igazságát.

IV. A modernség mint válság

Voegelin értelmezésében a történelem két részre osztható: a modernség előtti időkre és a modernség korára. Azaz törés van a klasszikus és a modern között. Ezt a „törést” tematizálja politikai filozófiája. Bár a Voegelin aggasztó kérdések nagy része a 20. század politikai valóságából származik, Voegelin újra és újra a modernség gondjából indul ki. A modernség tulajdonképpen a lélek betegsége, *nószema*, az emberi szellem kisiklása, az emberi tudat „sikklik ki” egészséges működéséből.

Voegelin amikor arra vállalkozik, hogy a szellemi egészség és betegség problémáját körvonalazza, a klasszikus tapasztalatok nagy szintetizálójához, Cicerohoz fordul.¹³ Cicero – a sztoikusok nézeteit közvetítve – a *Tusculanae Disputationes*ben arról beszél, hogy miként a test, akképp a szellem is megbetegedhet (*morbus animorum*). A szellem betegségeit a zavart vélekedések (*pravarium opinionum conturbatio*) okozzák. A zűrzavaros vélemények a romlottság állapotához vezetnek (*corruptio opinionum*), s mivel a szellem betegsége (*insania*) az ész elutasításának (*ex aspernatione rationis*) vétke, ezért ez a véték – lévén csak az ember eszes lény – csupán az emberek esetében lehetséges, az állatoknál nem fordulhat elő.¹⁴

Ha az ember elfogadja, hogy „köztesség”, hogy van valami, ami kívül áll és túlmutat rajta, ha életét és gondolkodását az „isteni alapok felé” irányuló kutatás határozza meg, akkor „jól rendezett életet” élhet. Ha viszont elfordul az isteni alapoktól, ha magába fordul, és elzárkózik a *Ratio* elől, életét iránymutatás nélkül kénytelen élni. De míg a szellem betegsége, a valósággal szembeni ellenséges elidegenedés és az ebből fakadó „pánik” a régiek számára csupán patológikus tünet, addig a modernnek saját szellemi betegségeket a szellemi egészség állapotaként tüntetik fel. Az isteni alap tapasztalatának el nem ismerése azonban, mivel lerombolja az ember–Isten viszonyt, az embert is elemberteleníti. Ennek következménye az elidegenedés élménye. Az elidegenedés lényege nem más, mint hogy az Isten és az ember pólusai közötti egyensúly elvész, és az „isteniben való részvétel tapasztalata” az „isteni spekulatív birtoklásává” lesz, az ember istenivé, az Isten emberivé válik. Amikor a részvétel tapasztalata felszámolódik, amikor az ember Isten helyébe lép, ezen a ponton értjük meg a premodern és a modern közötti törés lényegét: „Classic: Man exists in erotic tension toward the divine ground of his existence. Modern: He doesn't; for I don't; and I'm the measure of man.”¹⁵ A modernségben már nem az Isten, hanem az ember a mérce.

Voegelin gondolatmenete a következőképpen rekonstruálható: a racionalitás és a reflektív distancia lehetőségének elismeréséhez szükséges feltételeznünk, hogy Isten és ember között bizonyos távolság áll fenn. Ha e távolságot feloldjuk a végtelenben (a transzcendenciát kizárjuk világunkból) vagy felszámoljuk (mi magunk válunk Istenné), akkor az ember megszűnik reflektáló lény lenni, felhagy a dolgok józan ész alapján történő megismerésével, és gnosztikussá lesz. Voegelin a lelki betegség értelmében beszél az egész modernség gnosztikus karakteréről.

¹³ VOEGELIN 1987, 44–47; VOEGELIN 1988b, 139–146.

¹⁴ Marcus Tullius CICERO: *Tusculanae Disputationes. Gespräche in Tusculum*, Reclam-Verlag, Stuttgart, 1997, V. 11–33.

¹⁵ VOEGELIN 1973.

A gnoszticizmus tehát Voegelin számára egy sajátos gondolkodásmód, lelki habitus, amely az egész modernséget áthatja: a gnoszticizmus a megistenült ember prométheuszi vállalkozása.

Voegelin ugyanakkor „formarokonságot” vél felfedezni az antik gnosztikusok és a modern intellektuális mozgalmakra jellemző gondolkodásmód között. A lázadás, az elviselhetetlen körülményeken való „túl”-lépés kétféle módon juthat kifejezésre: „A tudat lázadásának extrémításában a »valóság« és a »túlság« két különböző entitássá, »dologgá« válik, melyeket a szenvedő ember mágikusan képes manipulálni vagy azért, hogy a valóságot teljesen felszámolja és a »túlságba« meneküljön, vagy azért, hogy a »túlság« rendjét ráerőszakolja a »valóságra«. A mágikus alternatíva közül az elsőt az antik gnosztikusok, a másodikat a modern gnosztikus gondolkodók alkalmazták.”¹⁶

A gnosztikus modernnek tehát az a központi vonása, hogy a „a »túlság« rendjét ráerőszakolja a »valóságra«”. Az ember önfelszabadítása annak a gnosztikus szándékknak a következménye, hogy már ezen a világon létrejöjjön a szabadság és tökéletesség birodalma, ami természetesen a régi megsemmisítését és az új világ megteremtését jelenti. Ez a terv az embernek arra a vágyára vezethető vissza, hogy a keresztény eszkatológiát már itt a földön bevaltsa. Ezzel a gnózis – a kereszténység talaján – a kereszténység ellen fordul. Voegelin szerint ugyanis a kereszténységnek a bizonytalanság a központi vonása,¹⁷ azaz mivel az isteni kegyelem és a megváltás isteni tettek, s mint ilyenek, az isteni akaratból következnek, ezért ezek az ember által nem kényszeríthetők ki. A gnosztikus azonban szembefordul a hit bizonytalanságával, e bizonytalanságot a tudás bizonyosságával kívánja felváltani, ezáltal a gnosztikus „civilizatórikus tevékenysége az önfelszabadítás misztikus munkájává lesz”.¹⁸ Mivel az evilági megváltás ígéretéhez szükséges evilági tevékenység egyúttal a megváltás munkájához való hozzájárulás is, Voegelin rámutat arra, hogy a gnoszticizmus hatalmas erővel fog a civilizáció felépítéséhez. A modernség története tehát nemcsak a szellemi összeomlás története, hanem egyúttal az immanens civilizáció sikertörténete is: „A szellem hanyatlásának a civilizációja éppenséggel egybeesik a gazdaság és a technika szférájának pozitív fejlődésével.”¹⁹ Voegelin ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a „szellem halála az az ár, amit meg kell fizetni a haladásért”.²⁰

V. Gnosztikus politika

A gnoszticizmus – mint „a modernség lényege”²¹ – tehát szoros összefüggésben áll az immanentizáció problémájával. Voegelin a modernség válságának okát „a szellem szekularizálásában” látja, abban, hogy „a szellemi világ elszakadt vallásos gyökereitől”.²² Voegelin ezért írja,

¹⁶ VOEGELIN 1987, 37.

¹⁷ Lásd VOEGELIN 1959, 178.

¹⁸ *Uo.*, 188.

¹⁹ *Uo.*, 265.

²⁰ *Uo.*, 185.

²¹ *Uo.*, 158.

²² VOEGELIN 1996, 6.

hogy egyaránt a gnosztikus mozgalmak körébe tartozik a progresszivismus, a pozitivismus, a pszichoanalízis, a marxizmus, a kommunizmus, a fasizmus és a nemzeti szocializmus, sőt a liberálisizmus is.²³

Voegelin „gnózis-gyanúja” az egész modern filozófiai és politikai tradíció ellen irányul, mivel ezek megtagadják az egész tapasztalatát, és a tudat rendetlenségét eredményezik, ezek az „izmusok” tehetősek felelőssé a Nyugat „patologikus állapotáért” és azért az „embertelen rosszért”, amit a gnosztikus politika vitt végbe a 20. századi totalitarizmusok démoni képében.

Hogyan is működik a gnosztikus politika? A gnosztikus spekuláció értelmében van egy új és van egy régi világ. Mind a két világ itt a földön, tehát a történelemben van. A „föld” egy kettős potencialitást hordoz magában: éppúgy megjelenhet a sötétség „világaként” (a sátán birodalma) mint ahogy a fény „világaként” (Isten országa) is. Ezen a ponton válik láthatóvá legnyilvánvalóbb módon a kereszténységgel való szakítás: a gnosztikus konstrukcióban az eszkatológia megvalósításra váró evilági politikai céllá lesz – s Voegelin éppen ezért, vagyis metafizikai alapjai miatt nevezi a gnosztikus politikát politikai vallásnak. A cél eléréséhez azonban meg kell változtatni a dolgok természetét. Márpedig a dolgok természetét nem lehet megváltoztatni. „Egy dolog természete az, amelynek révén az éppen az a dolog és nem egy másik. A természet *ex definitione* megváltoztathatatlan.”²⁴ A gnosztikus tehát a lehetetlent akarja megvalósítani, ez azonban nyilvánvalóan lehetetlen. Amikor a lehetetlen megvalósítása politikai cselekvések céljává válik, az is nyilvánvalóvá lesz, hogy a gnosztikus politikai programnak a valóságban nem lehet érvényt szerezni. Így a gnosztikus „álomvalóságba” menekül.²⁵ Erről az „álomvalóságról” sem tapasztalatot nem szerezhethünk, sem cselekvés révén nem tudjuk azt a valóságban előállítani. A gnosztikus mégis kénytelen úgy beszélni erről a „valóságról”, mintha tapasztalata lenne róla, és kénytelen úgy cselekedni, mintha tette révén ezt létrehozhatná. A beszéd és a tett azonban abban a valóságban megy végbe, amelyből a gnosztikus az „álomvalóságba” való áttörést reméli.

Voegelin szerint két kérdés körül összpontosul a gnosztikus politika mibenléte: 1. Hogyan lehet az „álomvalóságot” úgy megkonstruálni, hogy az a valóság vonatkozásait hordozza, és mégis mintegy valóságossá tegye a fény világába való átalakulást? 2. Hogyan lehet cselekvési programot nyújtani, ha tudjuk, hogy a cselekvések a valóságban mennek végbe, a cél mégis az „álomvalóság”?²⁶

Voegelin szerint míg a gnosztikusok az első kérdést többnyire megválaszolatlanul hagyják, vagy az eljövendő „szabadság birodalmát” csak homályosan írják körül, addig a második kérdésre adott gnosztikus válaszok már határozottan rekonstruálhatók.

Először is, a gnosztikusok egyetértenek abban, hogy az új világ a régi lerombolásával kezdődik, az új világ megteremtéséhez meg kell semmisíteni a régi világ intézményeit, szokásait és erkölcsét. Természetesen a rombolás és az e pusztítást követő zűrzavar rengeteg áldozatot fog követelni, de ezeket az áldozatokat meg kell hozni, hiszen csak a régi romjain épülhet fel az új, az emberi természetnek megfelelő, tökéletes világ. Erről a tökéletes világról a gnosztikus azért

²³ VOEGELIN 1999b, 105.

²⁴ VOEGELIN 1999c, 39.

²⁵ *Uo.*, 40.

²⁶ *Uo.*, 41.

nem tud pozitív kijelentéseket tenni, mert ő még a „romlás generációjához” tartozik, ezért a feladata csak annyi, hogy a régi lerombolásán keresztül a világot a tökéletességhez segítse.²⁷

Másodszor, a tökéletesség birodalmába való átmenet kozmikus jelentőséggel bír, mivel a gnosztikus politikai céljai túlnyúlnak a hagyományos politikai változások mércéin, hiszen a sötétség birodalmából kell eljutni a szabadság birodalmába. Ez azt is jelenti, hogy ezt a harcot könyörtelenül kell megvívni.²⁸

Mindebből következik a gnosztikus gyakorlat nihilizmusa, amit Voegelin a gnosztikus cselekvések amorális jellegével magyaráz. A gnosztikus tettei olyan cselekvések, amelyek normális körülmények között erkölcsileg visszautasítandónak számítanak; a gnosztikus valóságkonstrukciójában azonban ezek nemcsak igazolhatóak, de egyenesen érdemnek számítanak, hiszen egy magasabb cél, „a szabadság birodalmának” elérését szolgálják.²⁹ Így az, amit Marx „az elnyomók elnyomásának” vagy „a kisajátítók kisajátításának” formulájával fejez ki, ugyan etikailag megvetendő a normális világban, az „álomspekulációkban” viszont érdem, mert az „elnyomás” és a „kisajátítás”, ha azt a gnosztikus gyakorolja, már nem „elnyomás” és „kisajátítás”, hanem „felszabadulás”.³⁰

A gnosztikus politika Voegelin szerint két lehetőség felé nyit utat: permanens forradalom vagy reformizmus (bernsteinizmus, New Deal, jóléti állam, szociális piacgazdaság).³¹ A harci helyzet állandósítása vagy szociális reformok. Taktika („a politika patológus tagadása”³²) vagy az intellektuelek uralma (a politika irodalmi harccá és etikai kódexekké silányítása³³). A liberalizmus és a kommunizmus tehát egy töről fakad:³⁴ mind a kettő megtagadja a politikát, és Isten országát (mint örök békét vagy kommunizmust) már itt a földön be akarja váltani. Mindössze fokozati különbség van kettejük között: „ha a liberalizmus alatt az ember és társadalom immanens önfelszabadítását értjük, akkor a kommunizmus kétségtelenül a liberalizmus radikális kifejeződése”.³⁵

Voegelin értelmezésében tehát a liberális alternatíva helyiértékileg nem különbözik a modern kor többi „izmusa” által kínált alternatívától. Arendt totalitarizmus-könyvéről írott recenziójában hangsúlyozza, hogy a liberalizmus az immanentizmus nézőpontjából éppúgy gnosztikus tévelygés, mint a nemzetiszocializmus, mert „a valódi megkülönböztetés nem a liberálisok és a totalitáriánusok között húzódik, ugyanis a vallási és filozófiai transzcendentálisok állnak az egyik oldalon, a liberális és totalitárius immanens szekták a másikon”.³⁶

Voegelin komolyan vallotta, hogy a gnosztikus rombolás korántsem néhány, a 19–20. században élt értelmiségi ostobaságának következménye, sokkal inkább az ezeréves nyugati törté-

²⁷ *Uo.*, 42.

²⁸ *Uo.*, 48.

²⁹ VOEGELIN 1959, 239.

³⁰ VOEGELIN 1999c, 45–46.

³¹ VOEGELIN 1960, 41–42.

³² VOEGELIN 1999c, 52.

³³ VOEGELIN 1996, 6.

³⁴ Lásd VOEGELIN 1959, 238–245.

³⁵ *Uo.*, 241.

³⁶ VOEGELIN 1953, 75.

nelem megoldatlan problémáinak és elhibázott megoldási kísérleteinek kumulatív effektusáról van szó.³⁷ A politikai gnózis rákos fekély a nyugati civilizáció testén, beteges kinövés a klasszikus és keresztény tradíciókban, amely gyógyításra vár.

VI. A klasszikus tapasztalat megidézése

A *nószema*, a szellem betegsége, a lélek elfordulása az isteni alapoktól, ami egyenértékű a valóság elvesztésével, ez az oka a társadalmi rendetlenségnek, ami Eric Voegelin szerint a 20. század karakterisztikus vonása. Az „elveszett valóság” visszanyerése, a „valóság nyitottságának” helyreállítása értelmezésében a politikatudomány központi feladata. Voegelin fő törekvése arra irányult, hogy diagnosztizálja a modern kort uraló szellemi betegséget, és hogy terápiát kínáljon e kór leküzdésére.

A válság meghaladásához, az újrakezdeményezéshez azonban nem előre, hanem vissza kell lépni: „a szellem válságára adott reakcióként” „a szellem újraorientálása” egy régi tradíció nevében, a klasszikus politikai filozófia és a középkori kereszténység gondolati bázisán fogalmazódik meg.³⁸ Voegelin célja az volt, hogy „a társadalmi cselekvés és politikai rend olyan elméletét” vázolja fel, amely „a platóni-arisztotelészi politika irányába” mutat. Platón tette ugyanis világossá azt „a folyamatot, amelyben létünk rendjét a tudat rendjében találjuk meg”, Platón ezt nevezte *anamneszisz*nek, azaz emlékezésnek.³⁹ A korban uralkodó társadalmi rendetlenséggel szemben tehát ismét „mozgásba kell hozni az emlékezés munkáját”.⁴⁰ A rendetlenség leküzdésének feltétele a rendhez való visszatalálás. A modernség megmentése filozófiai feladat: a valóság visszanyeréséhez újra fel kell fedezni a régi misztikus gondolkodók noetikus technikáit, pontosabban csak emlékezni kell arra, amit egyszer már megismertünk, de feledésbe merült. E „kitüntetett értelemhez” való visszatalálás lehetőségességén áll vagy bukik a modernség sorsa.

Mindez nem azt jelenti, hogy Voegelin fundamentalista vagy dogmatista lett volna. Nem volt fundamentalista, mert sohasem állította, hogy a középkori kereszténység politikai rendjét kellene „megismételni” a modernség körülményei között, és nem volt dogmatista sem, mert sohasem gondolta, hogy a klasszikus politikai filozófiához való visszatérés Platón és Arisztotelész nézeteinek a „megismételését” jelentené. Egészen másról van szó: a perspektíva visszanyeréséről. A rendhez való visszatalálás feltétele a klasszikusok nézőpontjának megidézése (ebben az értelemben beszél Voegelin a filozófia evokatív jellegéről). Az emlékezés munkája révén találhatunk vissza a „közös emberi megértés” forrásaihoz, a voegelin értelemben vett *common sense*-hez.

De vajon nem idegen-e a *common sense*-re való hivatkozás egy ontológiai megalapozottságú, a rend igazságát középpontba helyező politikai filozófiától? A *common sense* Voegelin számára nem a szkeptikus konzervatív „józan észre” hivatkozó habitusa, hanem szemben az „ostobasággal”, a lélek betegségével, a szellemileg egészséges ember képessége arra vonatkozóan, hogy minden-

³⁷ Lásd VOEGELIN 1999c, 56.

³⁸ Vö. VOEGELIN 1966, 58.

³⁹ *Uo.*, 11.

⁴⁰ *Uo.*, 12.

napi élete során helyesen cselekedjék.⁴¹ A *common sense* a klasszikus filozófia meghosszabbítása, filozofikus habitus az étellel szemben, a filozófia szaktudományos eszköztára nélkül. Vagyis – ha helyesen értelmezzük Voegelin szándékát – az ellentétek kibékíthetővé válnak. A kulcs Hérakleitosz filozófiai töredékeiben található.⁴² A rendtelenségből az igazságon keresztül vezet az út a rendhez, vagyis aki a rendet keresi, annak az igazság problémájával kell szembenéznie. De vajon meg tudjuk-e különböztetni az igazságra vonatkozó magánvéleményt magától az igazságtól? „Az ilyen típusú kérdésekre csak egy válasz lehetséges: ha a történelem azért létezik, hogy tekintélyenél fogva egy közösségi teret hívjon életre, a szót a megszólított emberek számára felismerhető tekintéllyel kell kimondania; a megszólítás nem fog bírni az igazság tekintélyével, hacsak nem egy mindenki tudatában meglevő tekintély nyelvén szól, akármilyen esetről is legyen szó. A köz és a magán héraikleitoszi megkülönböztetését alkalmazva azt mondhatjuk, hogy az igazságtörténet nem lesz több egy magánvéleménynél (*idiosz*), hacsak a kérdező az igazságkeresés közben nem találja meg azt a szót (*logosz*), amely igazán azt mondja ki, ami közös (*xünon*) a valóság megértésére törekvő egyéni emberi lét rendjében; a kérdező csak akkor képes életre hívni egy valódi közösségi rendet, ha a valóság közös *logoszat* (*common logosz*) beszél.”⁴³

A *common sense* tehát voltaképpen a *common logosz*. A görög *logosz* szó a 'magyarázat', 'szó', 'értelem' kifejezésekkel fordítható, de lehet a valóság magyarázata is, az, ami feltárul a magyarázat során: az ok, amiért a dolgok olyanok, amilyenek, a világ alapelve. Mivel csak egyetlen „logosz” létezik, ezért mindenkinek ahhoz kell igazodnia, ami közös, még akkor is, ha sok ember úgy él, mintha külön gondolkodása volna. A „közös” azonban nem azonos a „közösséggel”. A „közösségi” a vélemények uralmát jelenti, a barlangban való életet, ahol is az igazságról a megegyezés, a konvenció dönt. Az igazságkeresés ezzel szemben annak a „logosznak” a megtalálására irányul, ami valóban „közös” (*xünon*). A „közös” megszólaltatása azért lehetséges, mert az ember résztvevője az egésznek, annak, ami a „közös emberi megértés” forrását jelenti.⁴⁴ A „közös” megtapasztalását azt teszi lehetővé, hogy a transzcendens-élmény az ember lényegvonása, így válik az ész olyan kognitív erővé, amely a rend megismerését szolgálhatja.⁴⁵

Eric Voegelin szerint még a válság korában is vannak olyan társadalmak, ahol megjelenik az így felfogott *common sense*. Anglia és különösen az Amerikai Egyesült Államok a klasszikus értelemben vett „jó rend” megfelelői a gnosztikus modernségben.⁴⁶ A *common sense* a *ratio refugiuma*, a nyugati társadalmak (Anglia és az Egyesült Államok) politikai rendjének legfontosabb stabilizáló ereje. Eric Voegelin úgy találja, hogy Amerika azért állt ellen a jakobinizmusnak és a totalitárius demokrácia egyéb formáinak, valamint a gnosztikus ideológiák romboló hatásának,

⁴¹ Vö. *Uo.*, 252.

⁴² Köszönettel tartozom Láncki Andrásnak, hogy felhívta a figyelmemet a voegelin *common sense* és a héraikleitoszi magán és köz megkülönböztetés kapcsolatára.

⁴³ VOEGELIN 1987, 28.

⁴⁴ Lásd VOEGELIN 1959, 50.

⁴⁵ Az elfelejtett birodalmába való „alászállást” a lélek misztikus „felemelkedése” követi, ez pedig csak meditáció révén lehetséges. A rendhez való visszataláláshoz tehát vissza kell nyerni a meditáció praxisát. Voegelin szerint ez úgy lehetséges, ha a meditáció „irodalmi” formát öltött modelljeit tanulmányozzuk, különösen Platón *Lakomáját* és Agoston *Vallomásait* (főképp a tizedik és tizenegyedik könyvet).

⁴⁶ Lásd VOEGELIN 1961.

mert az amerikai forradalom időben megelőzte a nyugati kultúrának a modernizmus általi lerombolását, valamint nem volt keresztényellenes karaktere.⁴⁷ Azaz „konzervatív” volt annyiban, amennyiben „konzervatív” alatt azt értjük, hogy „a nyugati tradíció kulturális szubsztanciájának a folytatását” képviseli.⁴⁸ Az Egyesült Államok politikai kultúrája tehát nem a gnosztikus világlátásra, hanem a klasszikus örökségre épült. Voegelin szerint annak ellenére, hogy az alapító atyák között voltak néhányan, akik a felvilágosodás ideológiáját vallották magukénak, mégis az angol és amerikai demokrácia képviseli a hagyományos civilizációhoz leginkább igazodó politikai berendezkedést.⁴⁹ A „jó” azonban nem azonos az „ideálissal”; a „jó” melléknévnek nincsen semmiféle eszkatologikus kicsengése, létrehozása nem végeredmény, nem lezárása a történelem menetének, nem az örök paradicsom. A „jó rend” léte egyáltalán nem életbiztosítás a változatlansággal szemben, sőt Voegelin szerint a lélek igazságát megjelenítő angolszász demokráciákat is fenyegeti az a veszély, hogy behódolnak a gnoszticizmusnak.⁵⁰ A „jó rend” sokkal inkább azt a rendet jelenti tehát, amely összhangban áll az emberi lélek és társadalom helyes rendjére irányuló ész felismerésével. Vagyis a „jó társadalom” az emberhez mért rend.

A dolgozatban hivatkozott Voegelin-munkák

- VOEGELIN 1924 – Eric VOEGELIN: *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, Zeitschrift für Öffentliches Recht 1924/4., 80–131.
- VOEGELIN 1952 – Eric VOEGELIN: *The New Science of Politics. An Introduction*, Chichago UP, Chichago, 1952.
- VOEGELIN 1953 – Eric VOEGELIN: *The Origins of Totalitarianism*, The Review of Politics XV. (1953), 68–85.
- VOEGELIN 1959 – Eric VOEGELIN: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Anton Pulstet, München, 1959.
- VOEGELIN 1960 – Eric VOEGELIN: *Der Liberalismus und seine Geschichte = Christentum und Liberalismus*, szerk. Karl Foerster, Zink, München, 1960, 13–42.
- VOEGELIN 1961 – Eric VOEGELIN: *Die industrielle Gesellschaft auf der Suche nach der Vernunft = Die industrielle Gesellschaft und die drei Welten. Das Seminar von Rheinfelden*, szerk. Raymond Aron – Marc-René Jung, KVZ-Verlag, Zürich, 1961, 46–64.
- VOEGELIN 1966 – Eric VOEGELIN: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper & Co., München, 1966.
- VOEGELIN 1973 – Eric VOEGELIN: *On Classical Studies*, Modern Age 17. (1973/1.), 2–8.
- VOEGELIN 1987 – Eric VOEGELIN: *Order and History V. In Search of Order*, Louisiana State UP, Baton Rouge, 1987.

⁴⁷ VOEGELIN 1994, 139.

⁴⁸ *Uo.*, 138.

⁴⁹ Már az 1928-as *Über die Form des amerikanischen Geistes* című munkában megfogalmazódik az a gondolat, hogy a „nyitott én” és a „bensőségeség” tapasztalatára épülő angolszász szellem képviseli a racionálisan megszervezett modern társadalom paradigmáját.

⁵⁰ Lásd VOEGELIN 1959, 256.

- VOEGELIN 1988a – Eric VOEGELIN: *Die Größe Max Weber = Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, szerk. Peter J. Opitz, Klett-Clotta, Stuttgart, 1988.
- VOEGELIN 1988b – Eric VOEGELIN: *Vernunft. Die Erfahrung der klassischen Philosophen = Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, szerk. Peter J. Opitz, Klett-Clotta, Stuttgart, 1988, 127–164.
- VOEGELIN 1994 – Eric VOEGELIN: *Autobiographische Reflexionen*, kiad. Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München, 1994.
- VOEGELIN 1996 – Eric VOEGELIN: *Die politischen Religionen*, Wilhelm Fink, München, 1996.
- VOEGELIN 1999a – Eric VOEGELIN: *Der Gottesmord = Uő.: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Wilhelm Fink, München, 1999.
- VOEGELIN 1999b – Eric VOEGELIN: *Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit = Uő.: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Wilhelm Fink, München, 1999.
- VOEGELIN 1999b – Eric VOEGELIN: *Gnostische Politik = Uő.: Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, Wilhelm Fink, München, 1999.



