

G. Fodor Gábor

A tudományos objektivitás két értelme: Kelsen és Voegelin*

AZ OBJEKTÍV TUDOMÁNY NEOKANTIÁNUS IDEÁLJA

Hans Kelsen gondolkodásának legalapvetőbb problémája ismeretelméleti jellegű: hogyan lehetséges a normatív jog tudományos, azaz objektív megismerése? A bécsi századforduló neokantiánus szellemi légkörében a kérdés könnyedén lefordítható olyan transzcendentális előfeltevések keresésének a nyelvére, amelyek ezt az objektív megismerést lehetővé teszik. Mint ahogy az okság feltételezett elve tényállások összekapcsolásának konkrét típusait alapozza meg („ha A van, szükségszerűen B is van”), amelyek megismerése és megvilágítása a természettudomány feladata a „Sein” birodalmában, ugyanúgy kell léteznie valamely feltételezett elvnek, amely a specifikus normatív kapcsolatokról („ha A van, B-nek is kell lennie”) szerzett ismeretünket rendezzi, és amelynek megismerése vagy racionális rekonstrukciója az a feladat, mely a „Sollen” birodalmát tanulmányozó normatív tudományt voltaképpen definiálja. Kelsen ezt az uralkodó elvet a „beszámítás” (*Zurechnung*) elvében találja meg, egy olyan jogi kategóriában, amely a kanti filozófia értelmében ismeretelméleti-transzcendentális, nem pedig metafizikai-transzcendens jellegű (KELSEN 1988, 13–14).

A neokantiánus „minimálkonszenzus” (miszerint a „van” és a „legyen” közti szakadék áthidalhatatlan), valamint a neopozitivisták szemlélet (a matematikai gondolkodásmód uralma: a megismerés formális szabályai teremtik meg a rendszer koherenciáját) és módszer (a *tudományos módszer* az a vezérfonal, amely alapján el lehet dönteni, hogy egy kutatás vagy vizsgálódás tudományosnak tekinthető-e vagy sem) egymást erősítve végzetesnek tűnő csapást mért a hagyományos politikai filozófiára. A pozitivisták módszertan értelmében a metafizika kérdései, mivel azok empirikusan nem igazolhatóak, a tudomány szempontjából álproblémáknak, az ilyen típusú állítások látszatállításoknak bizonyulnak. Mindez azt jelenti, hogy a metafizikai alapokon nyugvó hagyományos politikai filozófia elvesztette tudományos státusát.

Friedrich Paulsen érzékletes képe a megváltozott szellemi klímát tükrözi. Megállt egyszer egy férfi egy folyót átszelő hídon, és áthajolva a korláton, meredten fürkészni kezdte a folyót. Hamarosan csatlakozott hozzá még néhány ember, akik ugyanígy tettek. Nemsokára már hatalmas tömeg figyelte izgatottan és fürkészve a vizet. Végül egyikük a szomszédjához fordult: „Tulajdonképpen mi az, amit látnunk kellene? Lát Ön valamit? Mert én semmit sem látok.” – „Én sem” – felelte a szomszédja, de az emberek még egy kis ideig állva maradtak. Majd általános morajlás közepette a hídon álló sokaság lassan szétoszlott anélkül, hogy tisztázódott volna, mi is az, amit nekik látniuk kellett volna. Egyikük azonban, az a férfi, aki először maradt állva a hídon, hamiskás mosollyal az arcán, félrehúzódva nézte, mi történik. (Idézi HERZ 2002, 9.)

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

Az emberek semmit sem láttak, mert semmit sem láthattak – mondja a pozitívista. Az így nyert felismerést mint filozófiai nézőpontot aztán már csak alkalmazni kellett a jogelmélet területére, hogy az állam és a jog objektív tudománya elérhető közelségbe kerüljön. Ez volt Kelsen célja is, vagyis hogy egy tiszta, azaz minden politikai ideológiától és természettudományi elemtől megtisztított, a „jogpolitikai okoskodásoktól” gondosan elhatárolt, tárgya öntörvényűségének tudatában lévő jogelméletet kifejtve a jogtudományt a valódi tudomány magaslatára emelje, és így „minden tudomány eszméjéhez, az objektivitáshoz és egzaktsághoz” közelítse (KELSEN 1988, XIX).

POLITIKAI FILOZÓFIAKÉNT ÉRTETT OBJEKTÍV POLITIKATUDOMÁNY

A tudomány objektívvá tételének igénye vezette Eric Voegelin (1901–1985), a német születésű, amerikai politikai filozófust is, aki egy ideig nemcsak Kelsen tanítványa, de asszisztense is volt. A mester nevezetessé vált tiszta jogtanával azonban bécsi éveiben sem értett egyet, s a jogtudóssal vívott polémiája egész korai alkotószakaszát meghatározta. Voegelin ugyanis nem a pszichológiai, biológiai, etikai és teológiai ráakódásoktól gondosan megtisztított jogtudomány, hanem a politikai filozófiaként értett politikatudomány lehetősége foglalkoztatta (lásd FODOR 2004) még akkor is, ha ezt a húszas–harmincas években az államtudomány helyreállításának feladatákként értelmezte; ez a nézőpont pedig egészen máshol kereste a tudományos objektivitás kritériumait.

1952-ben jelent meg Voegelin „legolvasottabb műve”, a *The New Science of Politics. An Introduction* (SANDOZ 1989). Voegelin munkája „az emberi és a társadalmi rendre vonatkozó tudomány teoretikus alapjainak” (VOEGELIN 1959, 13) leírására irányuló kísérletként értelmezhető – amely egyúttal válaszkísérlet egy kettős természetű válságra. Egyfelől a XX. század politikai-társadalmi-kulturális krízisére, amely Voegelin szerint erőteljes módon veti fel az igazságosság válságának a kérdését, ami egyet jelent a társadalmi létezés rendjének és rendetlenségének a kérdésével. Válasz másfelől a tudomány válságára, amennyiben álláspontja szerint a modern pozitívista és értékmentes tudomány képtelen autentikusan választ adni a kort nyomasztó ideológiai zűrzavarra és intellektuális eltévelyedésre.

A két probléma Voegelin szerint szorosan összefügg egymással, a válság meghaladásának lehetősége pedig azon múlik, hogy vajon lehetséges-e normatív értelemben felfogni a politikatudományt? A *The New Science of Politics* – a fenti kérdésre igennel válaszolva – ebben a szellemben fogalmazza meg a feladatot: ha meg akarjuk érteni a modern kort uraló válságot, ha túl akarunk lépni azon, akkor helyre kell állítani a politikatudományt megrendült helyzetéből. A „helyreállítás”, a „megújítás” útja viszont nem előre, hanem visszafelé vezet: vissza a „platóni-arisztotelészi politikatudományhoz”, egy olyan tudományhoz, amely metafizikai-transzcendens jellegű. Voegelin a két „nagy noetikust”, Plátón és Arisztotelész filozófiájára és az általuk kidolgozott *episz-témé* „indexére” (VOEGELIN 1966, 318) való visszaemlékezés révén rekonstruálja a politikatudomány alapjait. A *renovation*nak ez az igénye vezeti az *Order and History* monumentális vállalkozásában, valamint a politikatudomány megújításának előfeltételeként értett tudatfilozófiai értekezéseiben is. A „tudomány” Voegelin értelmezésében egyenértékű a valóság struktúrájának szisztematikus vizsgálatával, tehát mindig is „rendtu-

domány”, azaz a „létrejövő és a túlság forrásaira vonatkozó tudás”. Klasszikus értelemben ugyanis a tudomány „értelme” az egész megértésére tett kísérlet. A tudomány eszközül szolgál az ember számára, amelynek segítségével eligazodhat a világban, és megértheti a világmindenségben betöltött helyét. A filozófus-tudós feladata ezért az, hogy „egy jelenséget ontikus gyökeréig vezessen vissza és ontológikus típusfogalmak alá soroljon be.” Az ontológia a „lét tudománya”, a „lényeg” és a „létezés” problémájának középpontba állításával arra tesz kísérletet, hogy a valóságot, azaz a „lét lényegét” megalapozza. Mivel a „lét lényege” a tárgya (VOEGELIN 1959, 44), Voegelin magát a tudományt is a „különböző létszférák lényegét érintő igazságkeresésként” definiálja. Vagyis a „valódi tudás (*episztémé*)” a „lényegre vonatkozó tudás” (uo.). Mivel a filozófia, azaz a „lét szeretete” ontológiailag megalapozott – a filozófiai vizsgálódás tulajdonképpeni tárgya a lét logosza (VOEGELIN 1956, XIV) –, a filozófia minden tudomány előfeltétele.

Voegelin a klasszikus értelemben vett *episztémé* tapasztalatát „megidézve” (VOEGELIN 2002, 23–25, 41–44) tesz kísérletet a politikatudomány elveinek visszanyerésére. Az így értett politikatudományt nem lehet „nomináldefiníció” segítségével kifejezni (VOEGELIN 1966, 286); tárgya és módszere által sem határolható körül; továbbá nem axiomatikus, mivel nincsenek tételei. A tételek ugyanis mindig csak egy rendszer axiómái (mint a matematika tételei), nem pedig a valóságé, márpedig a politikatudomány célja a valóság vizsgálata. A politikatudomány „az emberi és társadalmi rend tudománya” (VOEGELIN 1959, 34), voltaképpen politikai filozófia, azaz „a lélek rendjének és a társadalmi rendnek a tudománya” (VOEGELIN 1953, 40). Miként az antik világban a politikatudomány filozófiaként fogalmazódott meg, Voegelin interpretációjában a politikatudomány tárgya azonos a filozófia tárgyával. Mivel „a filozófia az a törekvés, hogy az emberi és társadalmi rendről alkotott véleményektől (*doxa*) a tudásig (*episztémé*) jussunk el; a filozófus nem azonos a filodoxussal” (VOEGELIN 1973, 3), a politikatudomány is a helyes emberi életvezetés és a helyes társadalmi rendre vonatkozó „*doxa* és *episztémé*, vélemény és tudás megkülönböztetésével” veszi kezdetét.

A véleménytől a tudásig, vagyis az igazságig a „tudománylogika” módszerét követve juthatunk el. Míg a „formállogikai” elemzés értelmében csak annak megállapítására vállalkozhatunk, hogy egy nézet belsőleg ellentmondásos, különböző vélekedések ellentmondásban állnak egymással, vagy a vizsgálatból nyert következtetések logikailag hibásak, addig a „tudománylogika” lehetővé teszi számunkra, hogy megítéljük az adott nézetet alkotó premisszák helyességét. Ezt azonban csak akkor tehetjük meg, ha feltételezzük, hogy a létrejövő vonatkozó igazságok objektíve megállapíthatók – és Voegelin szerint valóban, a platóni-arisztotelészi eljárás a tudománynak ezzel a feltételezésével él. A „tudománylogika értelmében” lefolytatott vizsgálódás előfeltételezése „a létrejövő megismerése egészen a transzcendens létben lévő eredetig, s kiváltképpen a lélek erotikus nyitottsága a transzcendens létalap felé”. Ehhez pedig végső soron – ahogy azt Voegelin tudatfilozófiája világossá teszi – speciális filozófiai eljárásra, „meditatív praxisra” és „noetikus exegézisre” van szükség.

S mert az emberi rend problémája a tudat rendjéből ered, a tudatfilozófia a politikai filozófia központi része (VOEGELIN 1966, 7). Így válik Voegelin tudatfilozófiájának racionalitás-értelmezése az új politikatudomány objektivitásának mércéjévé: „a *politike epistémé*nek tudománykaraktere van, amennyiben az racionális” (VOEGELIN 1959, 15). Mivel „az elemzés azért tudományos és azért vezet a rend tudományához, ahogy és amennyiben az ontológiailag irányított” (uo. 65), a „racionalitás”, azaz az objektivitás

kritériuma nem más, mint a létállapot elismerése. Arra a kérdésre pedig, hogy hogyan férközhetünk hozzá ezekhez a kritériumokhoz, Voegelin a következőképpen válaszol: „Ez nagyon egyszerű. Rendelkezésünkre áll a létezésnek az a hierarchiája, amelyben az ember áll.” (VOEGELIN 1980, 7.) Ebből következik, hogy a társadalmi rendre vonatkozó kérdésfeltevés „racionálisan” csak akkor válik megtárgyalhatóvá, ha a létrend egésze vizsgálatunk tárgya. Vagyis az új politikatudomány két megkerülhetetlen előfeltevésre épít: egyrészt egy, a lét egészét elismerő és magában foglaló „ontológiára”, másrészt arra az antropológiai előfeltevésre, hogy az ember valamennyi létszférának a résztvevője. Azok a vélekedések pedig, amelyek megtagadják ezeket az előfeltevéseket, „nemcsak tévesek, hanem a szellemi rendetlenség szimptomái [...]” (VOEGELIN 1999, 67.)

A TISZTA JOGTAN ISMERETELMÉLETI KRITIKÁJA

Voegelin forradalmi vállalkozása a politikatudományi vizsgálódás pozitívista eltorzítása ellen irányult. Mivel a pozitívista politikatudomány egy redukált valóságfogalommal dolgozik, szükségképpen félreérti a valóságot (VOEGELIN 1966, 331). Voegelin „rég-új” politikatudományának célja ezért a tudomány e sajátos valóságdeficitjének megszüntetése azáltal, hogy a „tudományrealitást” vagy a „valóságtudást” egyrészt a politikatudomány tereumának rekonstruálásával, másrészt az ideologikus tudástól megkülönböztetett tudomány értelmének helyreállításával visszanyeri. Miként Vico „új tudománya” a modernség karakterisztikus pontját jelentő Galilei „új mozgástudományával” szemben íródott, akképpen Voegelin „új politikatudománya” „kísérlet a politikatudomány klasszikus értelemben vett helyreállítására, szemben a pozitívizmus uralkodó módszerével” (VOEGELIN 1959, 11).

Míg a common sense filozófia hatása alatt álló „amerikai” Voegelin a klasszikus tapasztalatok visszanyerését, tehát a helyreállítás szükségességét a második világháború után írt műveiben egy filozófiai rendtudományként értett politikatudomány kérései között gondolta el, addig ugyanezt a programot a húszas–harmincas évek „német” Voegelinje a destruktív pozitívizmus uralma alól felszabadított, embertudománnyá „szélesített” államtudomány formájában kívánta megvalósítani. A program azonban ugyanaz, mert ahogy önéletrajzi írásában megjegyzi, abban az időben egy jövődbeli politikatudós feladata abban állt, hogy a normarendszerre szűkített államtudományból a politikatudományt a maga teljes spektrumában nyerje vissza (SANDOZ 1989, 40). Ehhez pedig Kelsen tiszta jogtanának államelméletével, s egyáltalán a kelsen-i rendszerrel kellett leszámolnia.

Már az 1924-es cikke, a *Reine Rechtslehre und Staatslehre* – amely egyébként második publikációja volt – s néhány kisebb dolgozata (VOEGELIN 1931a) tartalmazza mindazokat a kritikai elemeket, amelyeket Voegelin Kelsen építményében kifogásolt. De míg egy erre szánt írásban világos, miért tárgyalja kritikusan Voegelin mestere tudományos programját, már korántsem ennyire egyértelmű, hogyan és miért kap helyet a tiszta jogtan bírálata egy, a fajelmélet történetét tárgyaló vastag könyvben, a *Rasse und Staat*-ban. Voegelin bécsi alkotói szakaszának legfontosabb kritikai érve, hogy a modernséget uraló ideológiai zavarok egy része a természettudományi módszer felsőbbrendűségének hitére vezethető vissza (VOEGELIN 1933, 9). A természettudományi módszer abszolutizálása azt jelenti, hogy egyedül a természettudományos megismerési módot lehet tudományosnak tekinteni. A *Rasse und Staat*-ban kritikája ezért

irányul nemcsak a fajelméletek alapjául szolgáló biológiai antropológia, de a kelsen jogtan módszertani előfeltevései ellen is. Voegelin a „rendszer” („System der naturwissenschaftlichen Superstition”) két alapdogmájáról beszél. Az egyik szerint a természettudományos módszer alkalmazása révén az ember valamennyi felmerülő problémájára megoldást lehet találni. A másik alapdogma, amelyet a „tudomány haladáshitének” nevez, azt állítja, hogy a kutatót csak a jelen tudományos problémái érdeklik, a megelőző idők eszméi és problémái a modern tudós számára idejétmúltak, meghaladtak, mert azok irrelevánsak a jelen számára (uo.).

Voegelin egy hosszú fejlődés végpontjának látja Kelsen rendszerét: a jogtudós műve a pozitívizmus betetőződését képviseli, kettős értelemben is. Eszmetörténeti síkon annak a folyamatnak a végpontja, amely már a skolasztikában – elsősorban Occam és Autrecourt révén – kezdetét vette; jogtudományi síkon pedig lezárása a német jogelméletben az állam és a politika fenomenjének félreértelmezéséhez, és az államtudomány megengedhetetlen beszűkítéséhez vezető törekvéseknek.¹ Ezért a pozitívizmus ellen hadakozó Voegelin bírálata mindenekelőtt a jog és az állam azonosságát kimondó kelsen tételt veszi célba, s ahogy ő fogalmaz: a „tisztá jogtan teljesítményét a normalogika területén ez a kritika nem érinti” (VOEGELIN 1924, 129). Ezzel azt szeretném hangsúlyozni, hogy Voegelin két évtizedes „keresztes hadjárata” nem közvetlenül Kelsen tisztá jogtana, hanem sokkal inkább az alapjául szolgáló és a jogelméletbe „belegyömöszölt ideológia”, a neokantiánus metodológia ellen irányult (SANDOZ 1989, 39). A neokantiánus „módszertani tisztaság” értelmében a létrend a maga teljességében ismeretelméletileg nem megragadható, csupán a létrend egyes részei mint meghatározott léterületek ismerhetők meg, méghozzá egy egységes módszertan segítségével (LARENZ 1935, 25). Voegelin szerint a neokantiánusok – eltekintve az eredeti kanti megfontolásoktól – a természettudomány kanti módszertani elveit a társadalomtudományok területén is érvényesnek gondolták, és ebben a feltételezésükben Voegelin szerint Kelsen is osztozott (VOEGELIN 1936, 105). Ahogy Karl Larenz fogalmaz: „Ami Kelsen a neokantiánizmussal összekapcsolja, mindenekelőtt az a gondolat, mintha csupán egy valóság lenne, a természet kategóriái által konstituált fizikai és pszichikai lét világa. Mindazok a tudományok, amelyek a valóságot akarják kutatni, vagyis a lét-tudományok, végső soron mindannyian ugyanazt a módszert követik: a történéseket igyekeznek megmagyarázni, ami annyit jelent, hogy az okozatot vagy hatást az okra visszavezetni, ahol is nem tesznek különbséget aközött, hogy egy jelenséget egy okra vagy egy célra vezessenek-e vissza. Az okozatiság, miként a teleologikusság, a valóság magyarázatát egyformán szolgálja [...]” (LARENZ 1935, 39–40.) Vagyis ezáltal a természettudomány és a „célok tudománya” közötti megkülönböztetés értelmét veszti. Ahogy Voegelin mondja: a minden nem-pozitív jogi elemtől gondosan megtisztított jogtudomány, Kelsen tisztá jogtana a pozitív jog egyedüli érvényességét jelenti ki az egész jogrend számára, amivel viszont az állam lényegét azonosítja (VOEGELIN 1933, 102).

Voegelin értelmezésében a kelsen építmény alapja egy pozitívista metafizika.² A Kant által kidolgozott természettudományi módszertan kritikátlan átemelése az államtan területére e társadalmi szféra, a szociális realitás „logiczálásához” vezet (VOEGELIN 1924, 129). A kelsen tisztá jogtan az államelmélet legitím területét a normarendszerre korlátozza, ezáltal „megismerés-tilalom” (*Erkenntnisverbot*) alá veti az államelmélet

¹ Voegelin elsősorban Georg Jellinek, Paul Laband és Carl Friedrich Gerber elméletét tárgyalja részletesen.

² Lásd az *Der Autoritäre Staat* hatodik fejezetét, különösen a 3. § „Der positivistische Zug der neokantischen Methodenkritik” c. részt (VOEGELIN 1936).

Arisztotelész óta meglévő alapkérdéseit. Kelsen megtagadja az államelmélet központi problémáját, mert nem látja be, hogy a normák elválaszthatatlanok attól a valóságte-rülettől és politikai helyzetétől, amely ezeknek a normáknak értelmet kölcsönöz. Vagyis éppen hogy a „lényeg” az, ami nem része a rendszernek, hiszen Kelsen számára a „lényeg” éppen a „rendszer beszennyeződése”. A tiszta jogtan tehát kirekeszti a politi-kát a jogtudományból; a legalitást formalizálja, ezáltal megfosztja szubsztanciájától, a norma pedig „fétissé” lesz, ezért „abnormálissá”, „a-racionalissá” válik (VOEGELIN 1936, 152). Voegelin szerint azonban a tiszta jogtan nem pótolhat semmiféle politikaelméletet, a „módszertani tisztaság” pozitivista elvét képviselő tiszta jogtan alkalmatlan módszer a politikai valóság megértésére. A pozitivista metafizikának ugyanis az a következmé-nye, hogy minden kérdés, ami kívül esik a tiszta módszertan látókörén, „látszatproblé-mának” (uo. 117) és „vallásos ideológiának” (uo. 118) minősül, s mint ilyen, nem tárgya a tudománynak. Voegelin ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy az ember megis-merő tevékenysége elválaszthatatlan a létben elfoglalt helyétől, azaz emberi-nembeli lényétől és emberi-történelmi létezésétől; ez az, ami a valóság tagolását és megérté-sét lehetővé teszi, nem pedig a kategóriák rendszere (uo. 107).

Voegelin Kelsen-bírálatát az új politikatudományban a „módszertani fetisizmussal” szemben kifejtett pozitívizmuskritika megelőlegezéseként értelmezhetjük: a módszer-tani fetisizmus által uralt modern tudomány „az elméletet a módszer alá rendeli, és ezáltal a tudomány értelme fordul meg” (VOEGELIN 1959, 21). A modern tudomány célja többé nem a rend mint olyan megértése, hanem a módszer megtalálása. Az arisztote-lészi politikatudomány – ami Voegelin értelmezésében a „politika szisztematikus elmé-lete”, „problémalettár”, a „lettár szisztematikus rendje”, nem pedig „rendszer” (VOEGE-LIN 2001, 112–113) – tárgya még a rend, a „megtapasztalt valóság struktúrája”, illetve az embernek egy olyan rendhez való alkalmazkodása, amelyet nem ő alkotott. A no-etikus megismerés még tisztában volt vele, hogy a rend vagy a valóság csak megis-merhető, de nem teremthető meg. A módszerközpontú modern tudomány azonban megfordítja a készen kapott rendet: nem megérteni, hanem teremteni akarja azt. Ezért hagyja figyelmen kívül a pozitivista tudomány, hogy az embernek van „tudományelőtti” léte: az ember teste, lelke, intellektusa és szelleme révén „résztvevője” a világnak. Az embernek ez a „tudományelőtti” részvétele a társadalom rendjében, „tudományelőt-tes” élményei az igazságosságról és igazságtalanról, a jogosról és jogtalanról megelő-zik a rend forrásának teoretikus megértését.

Ez a magyarázata annak, hogy az államtudomány helyreállításának programjában miért lehet Voegelin számára hivatkozási pont – első pillantásra meglepő módon – egy XIX. századi német liberális, Friedrich Christoph Dahlmann politikaelmélete (VOEGELIN 1924, 111–121). Nem azért, mert liberális, hanem azért, mert Dahlmann teóriája Voegelin értelmezésében az arisztotelészi politikatudományhoz nyúl vissza. A megújítás programja tehát nem előre, hanem visszafelé vezet. Németországban a XVII. század közepéig tartott az az időszak, amelyben az állam kérdéseinek tudományos igényű vizsgálatát az arisztotelészi hagyományokon nyugvó úgynevezett régi politikatudo-mány által megszabott keretek jellemezték. Ehhez kapcsolódik Dahlmann a XIX. szá-zad elején, és egy arisztotelészi antropológiára alapozott politikaelméletet fejt ki, mely szerint az állam természetes képződmény, lényege az emberi természetben gyökere-zik, az ember zoón politikón, tehát nincs semmiféle természeti állapot és nincsen tár-sadalmi szerződés, az állam lényegét – melyet Dahlmann a „Gemeinsamkeit” termi-nusával ír le – pedig egy szimbólumtan keretébe helyezi (DAHLMANN 1968). Voegelin

számára is a szimbólumok vizsgálata jelenti a kulcsot. A szimbólumok az emberi rend alaptapasztalatát és ezzel együtt az egyes társadalmak öninterpretációját juttatják kifejezésre, ennek révén tekintik az egyes társadalmak önmagukat valamely igazság képviselőjének. E szimbólumokat megjelenítő reprezentációs formákra koncentrálnak Voegelin új politikatudománya (VOEGELIN 1959, 63). Azonban Kelsennel vívott polémiája a tudományos objektivitás kérdését még az államtudomány horizontján belül veti fel. Sarkosan fogalmazva, míg Kelsen a szűkítésben (a „tisztaság” ideája), addig Voegelin a kitágításban (filozófiai antropológiára alapozott, arisztotelészi mintára „probléma-komplexumként”, nem pedig „rendszerként” felfogott teljes államtudomány keretében) látta az objektivitás kritériumait érvényesülni, mert felfogása szerint csak az így értett államtudomány lehet képes arra, hogy „korunk szellemi klímájában a klasszikus formulák felidézése révén a problémát visszaállítsa” (VOEGELIN 1933, 10).

A TISZTA JOGTAN KRITIKÁJÁNAK POLITIKAI ÉS „CIVILIZÁCIÓS” ASPEKTUSA

Egy olyan könyvben, amely a kelsen-i nézőpont szerint nem annyira az állam lényegének megragadására, mint inkább tekintélyének erősítésére törekszik, Voegelin nem kevesebb, mint 50 oldalt szentel a tiszta jogtan bírálatának. A *Der Autoritäre Staat*ban (1936) a politikai motívumoktól vezet az út az ismeretelméleti kritikáig.

Az „osztrák államiság problémájának” tárgyalása során Voegelin első lépésben éles különbséget tesz a „totális” és az „autoriter” típusú politikai berendezkedések között. Értelmezésében egy állam akkor „totális”, amikor a bölcsőtől egészen a sírig az emberi élet minden aspektusáról gondoskodni kíván, mint a kommunista és a nemzetiszocialista állam. Ha lemond erről az igényéről, és csupán arról van szó, hogy a hatalomgyakorlás módja nem demokratikus, az ilyen állam nem „totális”, hanem „autoriter”. Egy „autoriter” állam – szemben a „totálissal” – azonban korántsem zsarnokság, éppen ellenkezőleg: egy ilyen berendezkedés megteremtése az adott helyzetben a demokrácia megvédésének leginkább megfelelő lehetőségét kínálhatja fel (VOEGELIN 1933, 59). Megítélése szerint éppen ez a helyzet a húszas-harmincas évek Ausztriájában, ahol is a „parlamentáris-demokratikus” állam – hasonlóan a weimari köztársasághoz – működésképtelenné bizonyult. Hogy tételét megerősítse, a teoretikus elemzést történeti perspektívába helyezi: a soknemzetiségű monarchia történelme arról tanúskodik, hogy hiányzott belőle az az autoritás, amelyet más nyugat-európai államokban a nemzet reprezentált. Voegelin az autoritás hiánya miatt tartja a monarchia politikai karakterét „adminisztratívának”. Ezt az „adminisztratív” jelleget az 1918 utáni köztársasági berendezkedés továbbörökítette, Ausztria ezáltal „egy furcsa lebegő helyzetben maradt egy »birodalom« és egy »állam« között” (uo. 83). A „furcsa lebegő helyzet” magyarázatát Voegelin a Kelsen által félmjelzett 1920-as alkotmányban és az alkotmány által életre hívott politikai berendezkedésben látja. Az autoritáshiány felszámolásához, vagyis az „államprobléma” megoldásának lehetőségéhez Voegelin szerint Ausztria az 1934-es autoriter alkotmány bevezetésével jutott el, mert ez „az egzisztenciális lépés” nem csupán azt jelentette, hogy a „demokratikus-parlamentáris” alkotmány helyébe egy autoriter lép, hanem ez önmagában egy lépés a „birodalomból” az „állam” irányába, az „adminisztratív” a „politikai” karakter felé (uo. 4). Ennek megfelelően Voegelin könyvének célja az volt, hogy az osztrák „adminisztratív” alkotmány-

tanon felülkerekedve, egy „politikai” államtant vázoljon fel; ez a szándék tette megkerülhetetlenné, hogy az „adminisztratív” alkotmánytan teoretikus alapját képező kelsen-i tiszta jogtan is bíráló tárgyává tegye.

Kritikája két pilléren nyugszik: egyrészt azt állítja, hogy a módszertani tisztaságra törekvő Kelsen módszertani elveinek ellentmondva politikai preferenciáit mégiscsak tudományos rendszerének részévé teszi, mely tudományos rendszer éppen a politikait hivatott igazolni; másrészt elmélyíti azt a kritikáját, hogy a tiszta jogtan alkalmatlan módszer a politikai valóság megismerésére, és a valóságtudás félreértéséhez vezet: a pozitivisták metafizikán nyugvó kelsen-i jogtan a valóság megengedhetetlen szűkítését eredményezi. Voegelin szerint ugyanis annak megállapításához, hogy egy alkotmány demokratikus-e, nem elegendő annak pozitívjogi tartalmát tanulmányozni (uo. 148–149). Azt is meg kell vizsgálni, hogy vajon az a politikai rend, amely számára az alkotmányt szánják, önrétegzését tekintve is annak tekinthető-e. 1920-ban Ausztriában az alkotmány ugyan demokratikus volt, de az a politikai rend, amelyet általa létrehozta, korántsem. Ez a probléma azonban rejtve marad azok előtt, akik a demokrácia problémáját jogpozitivisták nézőpontból csupán a formális alkotmányszövegre szűkítik.

A valóság félreértésének nemcsak szűken értelmezett politikai, de „civilizációs” következményei is vannak. A *doxara* alapozott gnosztikus ideológiák – mivel figyelmen kívül hagyják a „valóságtapasztalást” – egyre mélyülő válságba vezetik a nyugati civilizációt. Voegelin a modern intellektuális mozgalmak egész sorát a gnoszticizmus címszava alatt tárgyalja: a humanizmus, a historizmus, a progresszivismus, a szcientizmus, a pozitívizmus; illetve a liberalizmus, a kommunizmus, a fasizmus, a nemzetiszocializmus mind olyan gnosztikus törekvésként értelmezhetőek, amelyek megtagadják az „egész tapasztalatát”, a transzcendenciától elzárkózva, annak funkcióját a világ egy immanens részaspektusával – legyen az az „állam”, az „osztály”, a „faj”, a „proletáriátus” vagy a „tudomány” – helyettesítik. 1938-ban a nemzetiszocializmus problémáját vizsgálva Voegelin nemcsak a modern politikai tömegmozgalmakat értelmezi politikai vallásként, de azokat a „tudományos” törekvéseket is, amelyek az államot egy személyek fölötti „realissimum”-má emelik, és ezáltal a „transzcendens isten helyébe az állam lép, mint saját létének végső feltétele és forrása” (VOEGELIN 1996, 13). Így a politikának egy olyan definíciójához jutunk, amely azáltal, hogy a személyt feloldja egy evilági kollektívumban, az államban, az embert is elzárja attól, hogy a maga közvetlenségében kapcsolatba lépjen istennel (uo. 15). Carl Schmitt Kelsen elleni érvét felhasználva – amely az „istentelen” pozitívizmus metafizikai-vallásos előfeltevéseire irányítva a figyelmet, önmaga pozícióját „politikai teológiaként” határozva meg, Kelsen álláspontját „sátáni” „politikai anti-teológiának” bélyegzi – Voegelin Kelsen rendszerét is politikai vallásként értelmezi³, amely az „egészet” megtagadva, attól elzárkózva az egész egy „részaspektusát” isteníti, konkrétan: az ember pozitivisták haladáshitét és mindenhatóságát. Voegelin szerint Kelsennél a pozitivisták metafizika mondja meg, hogy mikor tökéletes, illetve tökéletlen egy normák alá rendelt léterület. Hogy tökéletes legyen, az kell, hogy egy bizonyos emberi cselekvés ne csupán magának a cselekvő embernek, hanem egy mögötte elgondolt cselekvő alanynak is beszámítódjék – ennek egyetlen lehetséges kritériuma a jogi norma. A jogi norma minősíti az emberi tevékenységet állami aktussá, amelynek alanya az állam mint személy. Az állam ugyanis a jogrend megszemélyesítése, mely nem más, mint az a kényszerrend, amelyként az állam

³ Lásd ehhez OUYEN 2002, 56–83.

egyedül felfogható. Ez az a premissza, ami a kelsen „pozitivistá haladás-metafizikát” megalapozza (VOEGELIN 1936, 122): e „haladás-metafizika” értelmében az emberiség történelme egy olyan progresszív folyamatként írható le, ahol is a teljes decentralizáció primitív fokától az egyre komplexebb és ezzel együtt tökéletesebb szervezeti formákig halad a történelem menete. A történelem vége és egyben a kelsen „haladás-metafizika” legfőbb célja egy olyan centralizált világjogrend szervezeti egységének a létrejötte, ami a jog egyetemes rendszerének egységét teljességgel pozitív értelemben állítja helyre, megteremtve ezzel az evilági tökéletesség birodalmát.

A KRITIKÁK ÉRTELME

Úgy tűnik, Kelsen tisztában volt vele, hogy elmélete teret adhat ilyesféle interpretációnak, de e megközelítéseket csak olyan politikai érveknek gondolta, amelyek ugyan a logikai érv látszatát adják, de amelyek mindig gyengíthetők hasonló politikai ellenérvekkel. A tiszta jogtan azonban tudomány, nem pedig politika, a kettő között pedig nem lehet semmiféle párbeszéd, kapcsolat vagy ellenkezés: „A Tiszta Jogtan ezáltal megkönnyíti egy téves elképzelésektől gátolt jogpolitikai fejlődés útját, anélkül, hogy ezt igazolná vagy követelné. Mert elmélet révén teljességgel közönyösen áll vele szemben. Egy ilyen lehetséges hatás megállapítása nem ejtethet csorbát a Tan tisztaságán. Az egzaktt természettudomány is lehetővé teszi a technikai haladást; csakis ez képes erre – anélkül hogy akarná; sőt éppen azért, mert nem irányul egyébre, mint tiszta megismerésre.” (KELSEN 1988, 85.) Kelsen célja az volt, hogy „az állam ideológiamentes, minden metafizikától és misztikumtól megszabadított megismerése” (uo. 65) révén jusson el az állam lényegének megragadásához. Ebből következik a jog és az állam azonosságának tétele is, hiszen Kelsen úgy látta, hogy a jog és az állam dualista elmélete nem lebecsülendő ideológiai funkciót tölt be: „Az államot azért kell a jogtól különböző személyként feltüntetni, hogy a jog az államot – mely a jogot létrehozza és magát neki aláveti – igazolhassa. A jog az államot csak akkor igazolhatja, ha a jog az államtól lényegében különbözik, és annak eredeti természetével, a hatalommal szemben álló, és így valamilyen értelemben helyes igazságos rendként tételezik. Így lesz az állam az erőszak pusztá faktumból jogállam, mely azáltal igazolja magát, hogy a jogot megteremti.” (Uo.) Ezért kell a jogot a pozitív jog területére korlátozni, mindenfajta természetjogi igazságosság-ideológiától, feltételezett igazságosság-eszménytől elkülöníteni. Kelsen hite szerint csak ez akadályozza meg, hogy a jogtudomány egy magasabb rendnek tüntesse fel magát, igazolását egy ilyen magasabb rendből származtassa (uo. 21).

A Voegelin–Kelsen vita legalapvetőbb kérdése azonban nem politikai, hanem ismeretelméleti: mi az igazságosság forrása? Míg Kelsen szerint egy objektív tudomány nézőpontjából ezt a kérdést zárójelbe kell tenni (uo. 7–9), mert az a megismerés számára nem hozzáférhető, „racionális megismeréssel nem igazolható” (uo. 8), ezért irracionális ideál, és ezáltal „egy a pozitív jog fölött álló rend érvényének a lehetősége vitán kívül marad” (uo. 21); addig Voegelin a platóni igazságosságkonceptióból indult ki, az igazságosságot „racionális” ideálnak tartva, egy „magasabb rend” létét feltételezve, ennek elismerését a tudományos objektivitás megkerülhetetlen kritériumának tekintette. Míg tehát Kelsen nézőpontjából Voegelin-kritikája azért politikai, mert nem tudományos a terminus modern pozitivistá értelmében, addig Voegelin számára Kelsen

rendszere – minden (formál)logikai nagyszerűsége ellenére – azért *doxa*, mert nem *episztémé*: vagyis azért nem tudományos s ezért irracionális, mivel nem az „egész” tapasztalatát magában foglaló „valóságtudásra” alapozódik.

„VALÓSÁGTUDÁS” ÉS „ÉRTÉKMENTESSÉG”

Voegelin a „valóságtudás” visszanyerését célzó munkájában, a *The New Science of Politics*ban azt írja: „ha vissza akarjuk állítani a politikatudomány elveit, ezzel mintegy azt implikáljuk, hogy ezeknek az elveknek a tudata elveszett” (VOEGELIN 1959, 20). A teoretikus megújulás egyet jelent a pozitívizmus okozta rombolásból való felgyógyulással. A politika új tudománya tehát korántsem érvényteleníti, hanem egy döntő ponton intellektuálisan kitágítja az embertudományként helyreállított államtudomány koncepcióját; az állam teljes tudománya filozófiai rendtudománnyá válik. Voegelin a politikatudomány elveszett elveinek visszanyerésére a klasszikus értelemben felfogott politikai filozófia szemléletmódjának megidézése által kerít sort. Ezért vált alakot a pozitívista ősellenség figurája: a jogtudós Kelsen helyébe a társadalomtudós Max Weber lép.

1938 után, a nácik elől az Amerikai Egyesült Államokba menekült Voegelin nem foglalkozik többé a kelsen elvek bírálatával: intellektuális erejét mintegy tizenöt éven keresztül a – 4500 oldalnyi kézirat megírása után végül kudarcként elkönyvelt, a politikai eszmék történetét feldolgozó – *History of Political Ideas* foglalta le. Azért kudarcc, mert az eszmék vizsgálata arról győzte meg Voegelin, hogy egy filozófiai rendtudomány értelmében felfogott politikatudománynak nem az eszméket, hanem az egyes társadalmak öninterpretációját kifejező szimbólumokat, és az ezek alapjául szolgáló egzisztenciális tapasztalatokat kell vizsgálata tárgyává tennie. Ebből a felismerésből született meg az új politikatudomány koncepciója, amit Voegelin az *Order and History* monumentális vállalkozásában mélyített el. Mivel Voegelin értelmezésében a weberi értékmentes tudománykonceptió egyben a politikatudomány relativista módszertánnak az explicitté téételét is jelenti, az új politikatudomány racionalitásának igazolásához a weberi tudománykonceptió irracionálisát kellett felmutatni.

Voegelin abból indult ki, hogy „az értékítélet” és az „értékmentes társadalomtudomány” kifejezések csupán a pozitívista dogma teremtményei: a dogma értelmében csak a fenomenális világra vonatkozó tényítéletek lehetnek „objektívek”, míg az ember és a társadalom helyes rendjére vonatkozó ítéletek szükségszerűen „szubjektívek”. A pozitívista tudományeszmény a „szubjektív” és „objektív” következetes szétválasztásán alapul, a kettő dogmatikus szembeállítását pedig azt tette lehetővé, hogy a pozitívista dogma elvi szintre került, és ezt a dogmát csak olyan gondolkodók fogadták el, akik „nem tették magukévá a klasszikus és keresztény tudomány emberképét”. Ugyanis Voegelin szerint sem a klasszikus görög–római, sem a keresztény politikai filozófia nem tartalmazott „értékítéleteket”: a klasszikus politikai filozófia sokkal inkább a rendproblémák empirikus és kritikai elemzésére vállalkozott oly módon, hogy az egyetemes ontológia részeként felfogott filozófiai antropológiából indult ki. Ennek racionalitását kérdőjelezte meg a „módszerközpontú” pozitívizmus.

Weber szándéka az volt, hogy az értékítéletek szigorú kikapcsolása révén tegye objektívvé a politikatudományt. Éppen ezért arra a kérdésre kereste a választ, hogy vajon a tudomány hogyan őrizheti meg integritását a hétköznapiak démonikus politikai értékeivel szemben (uo. 38). A válasz: csak úgy, ha a tudomány nem egyéb, mint

„okok és okozatok” kutatása; ha a tudomány *ratio*ja „nem az elveket, csak a cselekvés okait foglalja magában”. Vagyis az értékmentes politikatudománynak hallgatnia kell arról, hogy az emberi törekvéseknek milyen elvi alapjuk van, hogy a célok racionálisan igazolhatóak-e. Mivel módszertani elve Webert visszatartotta a görög és középkori keresztény metafizika tanulmányozásától, ezért a „lényegre vonatkozó tudást” nem rendigazságok formájában, hanem csak történeti tényekként vezette be. Voegelin szemében ezért Max Weber olyan modern tudós volt, aki elvetette az objektív rend létét, s az értékmentes tudomány koncepciójával megszüntette az objektív valóság objektív megismerhetőségének lehetőségét.

A weberi felfogás bírálata – ugyanakkor vagy éppen ezért – helyiértékét tekintve semmiben sem különbözik a kelsen rendszer kritikájától: Voegelin szerint sem Kelsen tiszta jogtana, sem Weber értékmentes tudománykonceptiója nem 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, ezáltal a „módszertan mozgalma”, miközben hite szerint a modern racionalitás továbbcsiszolásán fáradozik, éppen hogy – pozitivista korlátai miatt, a dogma metafizikaellenes tételeihez ragaszkodva – az ellenkező eredményt éri el: a racionalitás pozitivista alapokon történő újrafogalmazása végső soron irracionálisba torkollik. Ráadásul a metafizikaellenes pozitívizmus mindkét variánsa egy sajátos pozitivista „haladás-metafizikán” nyugszik: az immanencia komolyan vétele Kelsen esetében a történelem menetének egy olyan progresszív felfogásához vezet, amely egy centralizált jogrend racionalitásában nyeri el értelmét, míg Weber történelemképe hasonlóképpen a racionalitáshoz közelítő végtelen haladás felvilágosodásbeli eszméjéből származik. Voegelin mindkét gondolkodót a pozitivista mozgalom végpontjának tekinti, amennyiben mind Kelsen, mind Weber a „lezárás és az újrakezés határán áll”. Ezért csak kritikájuk teremti meg a lehetőséget a valóság visszanyerésére, vagyis arra, hogy „a problémakomplexum történelmi destruktívából” „az állam teljes tudományának rekonstrukciója” (VOEGELIN 1924, 129), illetve „a politikatudomány elveinek helyreállítása” megkezdődhessen (VOEGELIN 1988b, 94). Mivel nem kétséges, hogy Max Weber is egyike volt a modern gnosztikusoknak – hiszen Voegelin a pozitívista tudományeszményt a gnosztikus gondolkodásformák közé sorolta –, Kelsen építményét is gnosztikus rendszerként kellett hogy elvesse.

GNOSZTIKUS VAGY „CSAK” DESTRUKTÍV POZITIVISTA?

A Voegelin és Kelsen között a harmincas években megszakadt intellektuális kapcsolatot majd húsz év múlva érzékeli el újabb felvonásához. Kelsen – Voegelin megkeresését viszonzva – 1954. január 26-án a következő sorokat intézi egykori tanítványához: „[...] olvastam a *The New Science of Politics* című könyvét. Bizonyára nem várja, hogy a destruktív pozitívizmus képviselőjeként egyetértsek az új államtudománnyal; de aligha tudja elképzelni csodálkozásomat, mikor láttam, hogy engem egyenesen »gnosztikusként« ítélt el.”⁴ Voegelin válaszlevelében – a mester-tanítvány kapcsolat nosztalgikus emlékeit felidézve – félreértésnek tartja Kelsen diagnózisát: „Mind a ketten megöre-

⁴ Kelsen levele Voegelinhez, 1954. január 26. Köszönettel tartozom a Düsseldorfi Egyetem Filozófia Tanszékén dolgozó Eckhart Arnold kollégámnak, hogy elektronikus úton elküldte részemre egyrészt a Kelsen–Voegelin levelezést tartalmazó dokumentumgyűjteményt, másrészt a hagyatékban maradt, Kelsennek a Voegelin új

gedtünk és én megtaláltam saját pozíciómat. Bizonyára nem fog illetlennek tartani azért, ha megkísérlem megvilágítani azt a félreértést, amely méltánytalanul és indokolatlanul árnyékolja be egy olyan emberhez fűződő viszonyomat, akinek nagyon sokat köszönhetek.”⁵ Voegelin szerint a félreértésnek az az oka, hogy Kelsennek a módszertani kérdéseket érintő pozíciójából mind a ketten más és más következtetést vonnak le: „Ön (1) kritikai neokantiánus jogelméletében, és (2) agnosztikus a metafizika és a vallás kérdéseiben. Az Ön értelmezésében szükségszerű kapcsolat áll fenn pozíciójának mindkét alkotóeleme között, szerintem pedig nincs ilyen szükségszerű kapcsolat. A társadalmiság területét a normatudomány és az okozatiság tudományának a szférájára osztja fel, én pedig a társadalmiság területében a lélek rendjének problémáját és az ehhez rendelt filozófiai antropológia tudományát találom meg, ami nem is normatudomány, és nem is az okozatiság tudománya. Ebből a különbségből adódik az a számomra oly sajnálatos félreértés, amit levele tartalmaz. Az Ön agnosztikus pozíciójából szemlélve a filozófiai antropológia kérdéseivel való foglalkozás kétségtelenül látszatproblémák értelmetlen vizsgálatát jelenti. És ennyiben meg is egyezhetünk, mert nekem nem volt az a szándékom, hogy ennek a vállalkozásnak a kritikai racionalitásáraól meggyőzzem Önt. Én azonban mondhatom azt, hogy a metafizika kérdéseivel való foglalatosság nem kötelez engem arra, hogy jogelméleti teljesítményét semmibe vegyem. Mert ahogy mondtam, az agnosztikusság és a módszertani tisztaság közötti kapcsolatot az Ön számára szükségszerű, míg számomra nem az [...]” (Uo.)

Voegelin tehát következetes: miként az ötvenes évek derekán a Kelsenhez intézett magánleveleiben, úgy a tiszta jogtan bírálatának szentelt húszas évekbeli dolgozataiban is elismeri mesterének „nagyságát”, dicséri briliáns észjárását, logikai következetességét, és azt is láttuk, hogy kritikája a tiszta jogtan teljesítményét a normalogika területén nem érinti (VOEGELIN 1924, 129). Ugyanakkor nemcsak következetes, de talán tapintatos is: „Ön a *New Science of Politics*ben két vonatkozásban találja érintve magát: (1) mint »destruktív pozitivistát«, és (2) mint »gnosztikust«. Véleménykülönbségünk csupán az első pontra szorítkozik, és csak egy lényeges megszorítással. A metafizikai problematika ellen irányuló negatív tézise ténylegesen is, amennyiben azt nyilvánosan képviseli, destrukció. [...] Az Ön pozíciójából nézve persze mindez jogos. Mert ha le akarja rombolni azokat a kérdéseket, amelyeket látszatproblémáknak tekint, le kell hogy rombolja őket. Ami tehát destruktív nézőpontját illeti, annak forrása tulajdonképpen egy véleménykülönbség. A nézeteltérés arra a kérdésre vonatkozik, hogy az Ön által látszatproblémáknak látott kérdések valójában talán nagyon is valódi és lényeges problémák. Én azon a nézeten vagyok, hogy ezek valódi kérdések és nagyon fontosak, és bizonyára megérti, hogy ezért destruktív nézőpontjának értékelésében különböző véleményen vagyunk.” (Uo.) Kelsen tehát „destruktív pozitivista”, de nem gnosztikus, mert Voegelin szerint Kelsen „sohasem tett még leghalványabb kísérletet sem arra, hogy azt a transzcendens vákuumot, amit agnosztikussága teremtetett, valamiféle immanens gnózis segítségével töltsse ki. És így lényeges a különbség olyan gondolkodókhoz képest, mint Cassirer vagy Husserl, akik ezt a vákuumot pozitivisták történelemfilozófiával töltötték meg.” Kelsen tehát „ellentétben más neokantiánusokkal, joggal tart igényt az intellektuális tisztaság pátozarára”. Voegelin a nézetkülönbséget tisztázó levelét egészen személyes hangvétellő sorokkal zárja: „Végezetül

politikatudományát elemző kéziratát, amely Eckhart Arnold gondozásában, 2005-ben jelent meg az Egyesült Államokban.

⁵ Voegelin levele Kelsenhez, 1954. február 10.

engedje meg nekem, hogy még valamire emlékeztessenem. A legjobb, amit egy mester a tanítványának adhat, az nem maga a »tan«, hanem a tudományos munka fegyelme. Bármekkora is legyen a tárgyat érintő nézetkülönbségünk, én azonban mindig is tudtában voltam annak, hogy a figyelmes olvasás, az elemzés és a kritikai gondolkodás technikáját Öntől tanultam – és ez az, ami a tudományban a legfontosabb. Ha sok olyat tettem, ami Önnek nem tetszik, hagyja, hogy egy pillanatra fantáziája, tőlünk eltávolodva, a *philosophia perennis* színpadára kalandozzon, és gondolja végig, mi történt szegény Platónnal és az ő Arisztotelészével. És ha majd ismét a »félresikerült« diákjára gondol, úgy fontolja meg, hogy nem feltétlenül az a legjobb tanítvány, aki a mester szavaira esküszik és az »iskolában« marad, hanem talán azok, akik az iskolában oly alaposan tanultak, hogy búcsút intve, saját útjukat járhatják.» (Uo.) Kelsen levelelőből sem hiányzik a dicséret: „Nem különösebben kell biztosítanom Önt arról, hogy szememben beláthatatlan magasságban mindazok felett áll, akik mifelénk úgy tesznek, mintha politikatudósok lennének. Annál tragikusabbnak kell hogy találjam, hogy tudományos értelemben Önhöz csak mint ellenfél beszélhetek; ami azonban, őszintén remélem, emberi viszonyainkat nem rontja meg.”⁶ Majd hozzáteszi: azt a tényt, hogy mennyire nagyra értékeli Voegelin személyét és tudományos teljesítményét, semmi sem fejezhetné ki hívebben, minthogy sok-sok hetet szánt Voegelin könyvének átolvasására, mert nem szeretné, ha vele szemben „az igaztalan kritika bűnét” követné el; a „gondos tanulmányozás” eredményét pedig egy „meglehetősen terjedelmes kézirat” formájában el is küldi egykori tanítványának.

AZ OBJEKTIVITÁS KÉT ÉRTELME

A „meglehetősen terjedelmes kézirat” nem kevesebb, mint százhusz oldalon keresztül elemzi és bírálja az új politikatudomány legfontosabb téziseit. Mivel Voegelin a politikatudomány elveit a pozitívizmussal szemben akarja visszanyerni, Kelsen bírálata elsősorban Voegelin pozitívizmus-felfogását veszi célba. Szerinte tévedés a pozitívizmus differencia specificá-jának a természettudományos módszer alkalmazását tekinteni; példaként saját tiszta jogtanát hozza fel, amely éles különbséget tesz a szociológia mint a természettudományok logikáját követő, okozati törvényszerűségeket vizsgáló tudomány, és a jogtudomány mint normatudomány között. Ha a pozitívizmus különböző irányait egyáltalán valami összekapcsolhatja, az korántsem a természettudományos módszertan, hanem csupán a „racionális és anti-metafizikai alapbeállítottság”. Ez az az „alapbeállítottság”, amely közösséget teremt Kelsen és Weber között is.

A politikai valóság objektív, azaz értékmentes szemlélete „egy nagyon jelentős vállalkozás”, mondja Kelsen, ugyanakkor egész egyszerűen csak annyit jelent, hogy a tudományos kijelentések érvényessége független a morális értékektől, hiszen egyértelmű, hogy a tudományt nem lehet morális értékekre alapozni. Minden ilyen irányú kísérlet mindaddig tökéletes kudarcot vallott. Nincs ez másképpen azokban az esetekben sem, amelyekre Voegelin mindig is előszeretettel hivatkozik: vagyis a platoni *agathon*, az arisztotelészi *nous*, vagy a tomista *ratio aeterna* fogalmából nem lehet semmiféle objektív értéket levezetni. Mert ezek a fogalmak – hasonlóan az igazságosság terminusához – csupán üres formulák, amelyeket különböző emberek különböző tartalom-

⁶ Kelsen levele Voegelinhez, 1954. február 27.

mal töltöttek meg. A múlt morálfilozófiái nem tettek többet, mint hogy egy adott kor és egy adott kultúra értékeit juttatták kifejezésre. Voegelinnek tehát az a szándéka, hogy az új politikatudomány objektivitását egy értékeken nyugvó ontológiai rendtudomány állítólagos tényére alapozza, naivitás.

Ezért bírálja Kelsen kíméletlen módon az új politikatudomány pozitív részét, Voegelin reprezentációs elméletét. Eljárásával Kelsen azt sugallja, hogy Voegelin megalapozási szándékát nem a tudomány, hanem sokkal inkább a „tudománytalan, vallásos spekulációk” körébe tartozónak gondolja. Szerinte helyesebb lenne, ha Voegelin az igazságok reprezentációja helyett inkább uralmi ideológiákról beszélne, hiszen az általa elővezetett példák esetében hatalmi igények vallásos igazolásáról van szó, nem pedig elvek racionális eszközökkel történő igaznak minősítéséről. Voegelin ugyanis figyelmen kívül hagyja azt aényt, hogy a „truth” és a „justice” nem azonos minőségekre vonatkoznak. A Voegelin által meghivatkozott példákban „az igazság (truth) nem a logikai és episztemológiai értelemben vett igazság, nem a tudomány igazsága, hanem morális-politikai érték: igazságosság (justice). Az igazság (truth) és az igazságosság (justice) összecserélése a tudománytalan, vallásos spekulációk sajátos jegye. Az igazság (truth) tudományos értelemben az előfeltevések minősége, és igaz az az előfeltevés, amely összhangban van a valósággal; az igazságosság (justice) az emberi viselkedés és az emberi viselkedés tette által létrehozott normatív rend minősége. Azt jelenti, hogy összhangban van a legmagasabb normával, amit érvényesnek előfeltétel.” (KELSEN 2005) Kelsen azért marasztalja el Voegelin, mert egy jól megalapozott fogalmi apparátust teljesen indokolatlan módon felforgat, s ezáltal reprezentációs elmélete fogalmi zűrzavarba torkollik. Ráadásul Kelsen szerint Voegelin semmiféle használható kritériumot nem tud adni arra vonatkozóan, hogy miért éppen az antik filozófia és a keresztény középkor igazságait kellene elfogadnunk, és miért ezek az igazságok azok, amelyek az új politikatudomány objektivitását megalapozzák. „Vajon miért csak a görög értelemben vett és miért nem a kínai, indiai, perzsa, zsidó filozófia vagy vallás az, amely az új politikatudomány számára példamutatásul szolgál, hiszen ezek a filozófiák és vallások hasonlóképpen birtokolják »az« igazságot (truth), és képesnek mutatkoznak egy társadalom öninterpretációját képező »igazság« megkérdőjelezésére. Miért csak a görög filozófia és nem a perzsa vallás kellett hogy képes legyen a perzsa birodalom igazságának megkérdőjelezésére, ha ez az igazság szintén tárgya a politika új tudományának? És mindenek felett: miért csak Platón és Arisztotelész metafizikája a görög értelemben vett filozófia, nem pedig a szofisták, vagy az atomista Leukipposz és Démokritosz filozófiája?” (Uo.) Hovatovább Voegelin tartózkodik attól, hogy arról beszéljen: mi is az olyan üres formulák, mint például a „lélek igazsága”, a „jól rendezett lélek” vagy az „emberhez mért rend” konkrét tartalma. Kelsen szerint Voegelin jól tudja, hogy azok az antik filozófusok, akikre hivatkozik, nagyon is konkrét politikai végkövetkeztetéseket vezettek le saját teóriájukból, Voegelin azonban figyelemreméltó módon hallgat minderről. Ha viszont, mondja Kelsen, nem válaszoljuk meg azokat a kérdéseket, hogy mi az „igazság”, vagy miben is áll a „lélek rendje”, akkor ezek hogyan is szolgálhatnak a társadalmi rend igazságosságának mércéjéül. Vajon – teszi fel a kérdést – „Voegelin miért nem rekonstruálja Platón válaszait ezekre a kérdésekre, miért nem mondja, Platónra hivatkozva, hogy [Platón] ideális államának autokratikus alkotmánya lehet csak az egyetlen helyes rend egy állam számára?” (Uo.)

Voegelin tudományfelfogásának az az egyik konzekvenciája, hogy ha nem fogadjuk el ezeket a transzcendens létigazságokat az objektivitás mércéjéül, menthetetlen-

nül gnosztikussá válunk. Kelsen kéziratának mintegy egyharmadát a gnózis-teória részletekbe menő kritikájának szenteli, az egyes – Voegelin által bemutatott eszmétörténeti példákat pontosító, kiegészítő és átértelmező – gondolatmenetek végkövetkeztetése azonban ugyanaz: Voegelin hermeneutikailag gondatlanul járt el, eszmétörténeti vizsgálódásait a gnosztikussá minősítés szándékának rendelte alá, ezáltal a „gnosztikus” kifejezés sokkal inkább szitokszóvá, mintsem a tudományos elemzés objektív eszközévé vált.

Míg Kelsen egy százhusz oldalas, „meglehetősen terjedelmes kézirat” formájában részletekbe menően elemzi és bírálja Voegelin új politikatudományát, és a voegelin „gnosztikus-metafizikai” igazságokra alapozott tudományfelfogás kritikája még a nyolcvanadik születésnapja után is élénken foglalkoztatja,⁷ addig Voegelin – lelkiismeret-furdalásból, minthogy egykori mestere rengeteg energiát fektet könyve alapos vizsgálatába – egyik Kelsenhez írott levelében, mindössze négy oldalban intézi el a jogtudós *Was ist Gerechtigkeit?* című tanulmányát. Döntését így indokolja: „Nagyon nehéz egyáltalán bármit is mondanom, azon okok miatt, amit már korábbi levelemben megfogalmaztam. Kritikai tisztasága minden kétség fölött áll; hasonlóképpen briliáns logikája, amellyel kérlelhetetlenül jut el a premisszáktól a következtetésekig. Tanulmányja belső következetességét sem tudom kritika tárgyává tenni. A problematika sokkal inkább azokban a premisszákból rejtezik, amelyeket kritikai felülvizsgálat nélkül magától értetődőnek feltételez.” Majd néhány példát kiemelve, amelyet szerinte Kelsen tévesen interpretált, levelét így folytatja: „Ugye megért engem, hogy ezen a ponton félbeszakítom megjegyzéseimet, és nem folytatom tovább. Mert a valóságban egyáltalán nem a részletekről van szó, hanem pozícióink alaptételeinek különbözőségéről. Értelmetlen dolog lenne oldalakon keresztül kritikai lábjegyzeteket fűzni tanulmányához, ha ezek az érvek, pozíciójánál fogva nem is érdekelhetik Önt.”⁸ Úgy tűnik, Voegelin világosan látta, miről is van szó: a mesterével vívott polémia mögött az igazolásszintek közötti konfliktus problémája húzódik meg. Voegelin terminológiájával, míg a mester a „formálogikai” elemzés következetességében vélte felfedezni a tudomány értelmét, zárójelbe téve az igazságosság kérdését (KELSEN 1964, 198–232; KELSEN 1953), addig a „tudománylogika” módszerét követő tanítvány szerint a tudományos vizsgálódás semmit sem ér akkor, ha – az értékmentesség, vagy a módszertani tisztaság nevében – lemondunk arról az igényről, hogy megítéljük az adott nézetet alkotó premisszák helyességét. Ezt azonban Voegelin szerint csak akkor tehetjük meg, ha feltételezzük, hogy a létrendre vonatkozó igazságok objektíve megállapíthatók. Vagyis csak egyetlen legitím nézőpont van: a filozófiáé. Mivel Voegelin a metafizikai alapokon nyugvó filozófiát tudományként akarja helyreállítani (végső soron a „transzcendensben” feloldja a „tapasztalati”), ennek az következménye, hogy a modern tudományok önértelmezésükkel szemben korántsem tudományosak, mert a klasszikus filozófia a tudomány. Vagyis amit Voegelin a tudományos vizsgálódás előfeltételeként posztulált, azt a kelsen-i módszertani tisztaság elve minden tudományos elemzés lehetőségéből kizárt. A két világ között nem lehet semmiféle átjárás vagy párbeszéd, de még vita sem. Míg a húszas–harmincas években Voegelin vette kíméletlen kritika alá Kelsen építményét a mester minden komolyabb reflexiója nélkül, addig az ötvenes években az új politikatudomány premisszáit bíráló kelsen-i kritika végződik hasonló eredménnyel. Mert van,

⁷ Erről tanúskodik hagyatékban maradt, első változatában a *Defense of Modern Time* címet viselő kézírata, amelyet később a beszédes *Religion without God* címmel látott el. Lásd MÉTALL 1969, 29., 91.

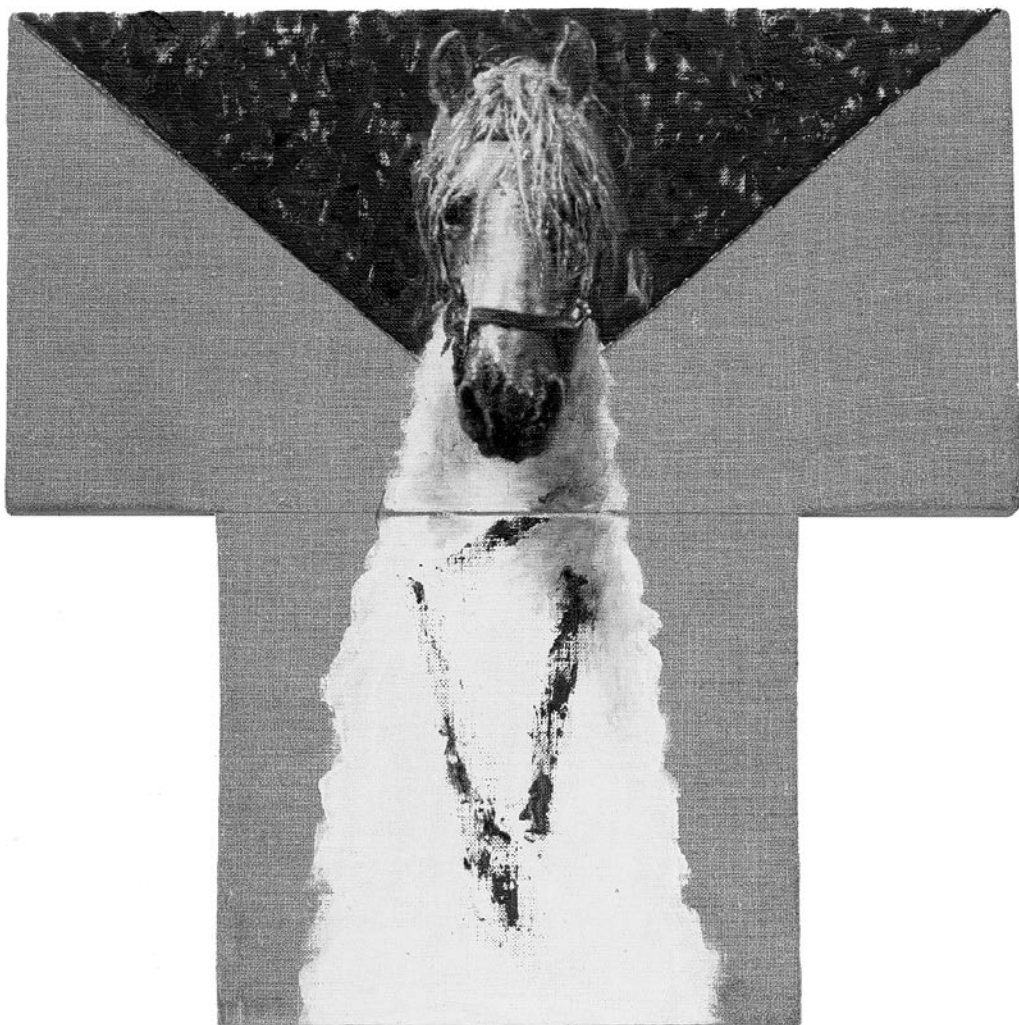
⁸ Voegelin levele Kelsenhez, 1954. március 7.

aki szerint érdemes figyelmes szemmel fürkészni a folyót, mert felfedezhetünk benne olyasvalamit, ami más tekintetek előtt rejtve marad, s van, aki szerint a folyót meredten bámulva semmit sem fogunk látni, hiszen nem is láthatunk semmit sem.

IRODALOM

- ARNOLD, Eckhart (Hrsg.) 2005a. *Hans Kelsen – Eric Voegelin. Briefwechsel zu Eric Voegelins „New Science of Politics“*. Kézirat.
- ARNOLD, Eckhart 2005b. Hans Kelsens replik auf Eric Voegelins „Neue Wissenschaft der Politik“. Ein Beitrag zur Diskussion über Politische Theologie. www.eckhartarnold.de.
- BRAACH, Regina 2003. *Eric Voegelins politische Anthropologie*. Würzburg.
- DAHLMANN, Friedrich Christoph 1968. *Die Politik, auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt*. Frankfurt am Main: Surhkamp.
- GEHART, Jürgen – LEIDHOLD, Wolfgang 1990. Eric Voegelin. In Ballestrem, Karl Graf – Ottmann, Henning (Hrsg.): *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*. München: Oldenbourg Verlag.
- GERMINO, Dante 1998. *Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*. München: Occasional Paper VII.
- G. FODOR Gábor 2004. *Kérdéstílalom. Eric Voegelin politikai filozófiája*. Budapest: L'Harmattan.
- HENKEL, Michael 1998. *Eric Voegelin. Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- HERZ, Dietmar 1996. *Das Ideal einer objektiven Wissenschaft von Recht und Staat. Zu Eric Voegelins Kritik an Hans Kelsen*. München: Occasional Papers III.
- HERZ, Dietmar 2001. Die platonische Philosophie als Schöpferin politischer Ordnung. Die Platon-Interpretation von Eric Voegelin. In *Ordnung und Geschichte. Band 7. Aristoteles*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- HOLLWECK, Thomas 1999. Das gnostische Wesen der Moderne: Die Zukunft einer These. In *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- KELSEN, Hans 1953. *Was ist Gerechtigkeit?* Wien: Franz Deuticke.
- KELSEN, Hans 1964. Die platonische Gerechtigkeit. In *Aufsätze zur Ideologiekritik*. Neuwied am Rhein und Berlin: Luchterhand Verlag.
- KELSEN, Hans 1980. Search of the Ground. In O'Connor E. (ed.): *Conversation with Eric Voegelin*.
- KELSEN, Hans 1988. *Tiszta Jogtan*. Ford.: Bibó István. Budapest: ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Bibó István Szakkollégium.
- KELSEN, Hans 2005. *A New Science of Politics. Hans Kelsen's Reply to Eric Voegelin's „New Science of Politics“: A Contribution to the Critique of Ideology*. Ontos Verlag.
- KESSLER, Uwe 1995. *Die Wiederentdeckung der Transzendenz. Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*. Würzburg:
- KRASEMANN, Andreas 2005. *Eric Voegelins politiktheoretisches Denken in den Frühschriften*. www.db-thueringen.de/servlets/DerivateServlets/Derivate-1408/Krasemann.
- KRAUS, Hans-Christof 1990. Auf der Suche nach der verlorenen Ordnung. Theologische Spekulation als politische Philosophie bei Eric Voegelin. *Criticon*, 120.
- LÁNCZI András 2004. *A rend keresése. Strauss és Voegelin Max Weber-kritikája*. Kézirat.
- LARENZ, Karl 1935. *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*. Berlin
- MÉTALL, Rudolf Aladár 1969. *Hans Kelsen. Leben und Werk*. Wien: Verlag Franz Deuticke.
- NIDA-RÜMELIN, Julian 1989. Das Begründungsproblem bei Eric Voegelin. *Zeitschrift für Politik*, 36.
- VAN OOYEN, Robert Christian 2002. Eric Voegelin 'politische Religionen' als Kritik an Rechtspositivismus und politischer Theologie. *Zeitschrift für Politik*, 3.
- OPITZ, Peter J. 1988. In memoriam Eric Voegelin. In Opitz (Hrsg.): *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*. Stuttgart: Klett-Clotta.
- OPITZ, Peter J. 1996. Nachwort. In: *Die politischen Religionen*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- OPITZ, Peter J. 1999. Die Gnosis-These. Anmerkungen zu Voegelins Interpretation der westlichen Moderne. In *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- OPITZ, P. (Hrsg.) 2002. *Zwischen Evokation und Kontemplation Eric Voegelins. 'Introduction' zur 'History of Political Ideas'*. München: Occasional Papers XI.
- SANDOZ, Ellis 1981. *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*. Baton Rouge and London.
- SANDOZ, Ellis (ed.) 1989. *Autobiographical Reflexions*. Louisiana University Press, Baton Rouge and London.
- VOEGELIN, Eric 1924. Reine Rechtslehre und Staatslehre. *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, 4.
- VOEGELIN, Eric 1931a. Das Sollen im System Kants. In Verdross, Alfred (Hrsg.): *Gesellschaft, Staat und Recht. Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre. Festschrift für Hans Kelsen zum 50. Geburtstag*. Wien: Julius Springer.
- VOEGELIN, Eric 1931b. Die Verfassungslehre von Carl Schmitt: Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien. *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, 11.

- VOEGELIN, Eric 1933. *Rasse und Staat*. Tübingen: J. C. Mohr (Paul Siebeck).
- VOEGELIN, Eric 1936. *Der Autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*. Wien: Springer.
- VOEGELIN, Eric 1953. *Philosophie der Politik in Oxford*. Philosophische Rundschau. 1.
- VOEGELIN, Eric 1956. *Order and History. Vol. I: Israel and Revelation*. Baton Rouge and London.
- VOEGELIN, Eric 1959. *Die Neue Wissenschaft der Politik*. (Deutsche Übersetzung – *The New Science of Politics. An Introduction*) München: Verlag Anton Pulstet.
- VOEGELIN, Eric 1966. *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- VOEGELIN, Eric 1973. *On Classical Studies*. Chicago: Modern Age. 17.
- VOEGELIN, Eric 1988a. Äquivalenz von Erfahrungen und Symbolen in der Geschichte. (Deutsche Übersetzung – Equivalences of Experience and Symbolization in History). In OPITZ 1988.
- VOEGELIN, Eric 1988b. Die Größe Max Webers. In OPITZ 1988.
- VOEGELIN, Eric 1988c. Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen. In OPITZ 1988.
- VOEGELIN, Eric 1996. *Die politischen Religionen*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- VOEGELIN, Eric 1999. Wissenschaft, Politik und Gnosis. In *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- VOEGELIN, Eric 2001. *Ordnung und Geschichte. Band 7. Aristoteles* (Deutsche Übersetzung – *Order and History III: Plato and Aristotle. Part II: Aristotle*). München: Wilhelm Fink Verlag.



Kemény vonal–lágy vonal, 2005
olaj-formázott vászon, 40 × 40 cm