

Kiss Anna

---

ÁR

Alvó, mégis  
nyitott szem,  
istené,  
magának  
táncoló borz,  
a lilacserje  
téli elváltozása,  
óceán üregei telnek  
a terraszig.

Elmerult  
kockáin mintha  
lettem volna már  
sima nagy  
kagyló a feledékeny,  
mert örök víz  
határán.

---

RÓZSA

A rózsza nagy  
szívéhez feledni  
zarándokol a  
zöld pók, múlik a  
lepkeszárny-szövet,  
halott áriák a  
jázmin termeiben.  
A rossz történik,  
a jó van, de hiába  
sötét az inga  
és fehér  
minden fal, mi  
ránk dől.

A rózsza nagy  
szívéhez feledni  
zarándokol a  
zöld pók.

Láncki András

---

FILOZÓFIA ÉS POLITIKA

Husserl A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY című tanulmányában azt írja, hogy a filozófia kezdettől fogva szigorúan tudományos kívánt lenni, de ez soha nem sikerült neki. „Nem azt állítom, hogy a filozófia tökéletlen tudomány.. azt mondom, hogy a filozófia nem tudomány, mint tudomány még csak keletkezésben sincsen. És ezt azon mérem le, hogy egyáltalában nincsen objektíven megalapozott teoretikus anyaga, amelyet tanítani lehetne.” Husserl különbséget tesz világnézeti filozófia és tudományos filozófia között. (Ilyen megkülönböztetés korábban nem volt.) A hagyományos világnézeti filozófia, amely maga volt a filozófia, az emberi erők és lehetőségek végességére hívta föl a figyelmet, a bölcsesség, a humanizmus és az erkölcsi tökéletesedés ideáljait mutatta föl. A felvilágosodással és a polgári forradalmakkal kezdődő modernitás új szerepet osztott ki a filozófiának: ideológiai funkciót kellett ellátnia. Azok a filozófusok, akik elutasították ezt a szerepet, az ismeretelmélet logikai dzsungelébe vetették bele magukat, ám ily módon elszakí-

tották azokat a szálakat is, amelyek a filozófia szókratészi fordulatával összefüggésben szövődtek a filozófia és a politika között. Egyáltalán nem véletlen, hogy a XX. század, amely feltehetően a modernitás válságának a csúcspontja, oly erőteljesen vetette föl az ideológiára redukált világnézeti filozófia és a politika kérdéseit.

Vajda Mihály A FILOZÓFUS ÉS A POLITIKA című írásában éppen ezt a problematikus viszonyt elemezte: a XX. században a filozófia itt, Közép- és Kelet-Európában bűnbe esett a politikával, Heidegger a náciizmussal, Lukács György a sztálinizmussal. Vajda nem tudja és nem is akarja mentetegetni a két filozófust a poltikához fűződő kapcsolatuk miatt: „*Ha Heidegger elkötelezettsége véletlen lett volna, akkor a háború után nem kellett volna Auschwitzról hallgatnia*” – írja, s ezzel nem kevesebbet állít, mint hogy Heidegger, a filozófus közösséget vállalt a náciikkal. Lukács esetében, ha lehet, még egyértelműbb a helyzet: „*A kommunizmust dicsőítő filozófusok nem valamiféle humanista eszmékbe csomagolt család áldozatai. A legnagyobbak közülük, mint Lukács, egészen pontosan tudták, hogy meg fog-nak mártóznai a bűnben.*”

Vajda nem a filozófusokat, hanem a filozófiát, „*az emberi szellemnek ezt a sokak szerint (énszerintem is) csodaszép termékét*” akarja megmenteni. Reménykedően írja, hogy talán csak a kultúrkritikai filozófia hajlik a zsarnokira. Ezzel a bizonytalan, tapogatózó kijelentéssel azonban nem érhetjük be. A baj ennél sokkal nagyobb. A világnézeti filozófiának le kellene mondania tudományos aspirációiról („*tudományos világnézet*”), legalábbis abban az értelemben, ahogy ma a pozitív tudományokat elgondoljuk. A hagyományos világnézeti filozófia tárgya a bölcsesség volt, a tudományé az igazság. Természetesen az igazságosság fogalma része a bölcsességnek, de nincs kizárólagosan kitüntetett helye. Az ideologikus filozófia feladata a politika napi érdekeinek az eszmei alátámasztása. Az ideológia előtti filozófia viszont a politikai törekvések korlátait hangsúlyozta. Ha tehát a világnézeti (hagyományos) filozófia nem tudomány és nem is ideológia, akkor mi, és mi adhat neki értelmet? Az új utat kereső világnézeti gondolkodás egyik iránya a posztmodern nevet viseli. Nincsenek abszolút mércéink, a racionalitás határai igen szűkek, a filozófiának a paradoxonokkal való játszadozás a tárgya, a teljes szkepszist kell hangsúlyoznia. (Husserl: Az újkor világnézet-filozófiája... a történelmi szkepticizmus szülötte.) Az újkori historicista felfogás, vagyis az, hogy a történelem egymásra épülő, egyre fejlettebb szakaszokon keresztül halad előre, s az utóbbi fölötté áll az azt megelőzőnek, *relativizálta* a bölcsességre irányuló hagyományos filozófia tanításait. A hagyományos filozófia fokozatosan életképtelen, funkcióját veszített tudatformának kezdett föltűnni, ráérő emberek hóbortjának, hiszen az igazság relatív, a filozófia viszont a bölcsesség nevében abszolútumokat csillant föl. Ha elfogadjuk ezt a historicista álláspontot, akkor egyúttal hallgatólagosan lemondunk kultúránk alapelveiről, mindenről, ami az újkor előtt volt, legfeljebb illusztratív szerepet szánva nekik. Életproblémáinkat ugyanis a *tudomány* hivatott orvosolni, a tudomány előtti tudatformák (pl. a józan ész) értéktelenek. A filozófia előtt két lehetőség maradt: vagy megpróbál folkapaszkodni a pozitív tudományok induló vonatára, maga is pozitív tudománnyá válik, vagy átalakul ideológiává. Persze az ideológia bőrébe bújt világnézeti filozófia a világért sem ismerné el, hogy kevésbé tudományos, mint az „igazi” tudományok.

Miközben Vajda Mihály itt Közép-Európában a filozófia sorsáért aggódik, Amerikában buszkén és diadalmasan emelik magasba a filozófia zászlaját, mi több, az utóbbi időben számos kultúrkritikai jellegű filozófiai könyv jelent meg, amelyek igen nagy vitát váltottak ki. „*Orommel üdvözlöm Washingtonban G. W. F. Hegelt*” – kezdi Irving Kris-

tol a Fukuyama-vitához írt cikkét. Ki hitte volna, hogy egykor Hegel eszméi keltenek izgalmat amerikai földön. Ez már önmagában megér egy misét. Hogy hogyan kerülhetett Hegel Washingtonba, annak az országnak a fővárosába, melyben az értékszemponatokkal terhes filozófiát egy kicsit mindig is gyanakodva figyelték, az a filozófia új útkeresésének – a posztmodernétől eltérő – másik lehetséges módjára hívja föl a figyelmet. Francis Fukuyamának A TÖRTÉNELEM VÉGE? című írása, amely az 1989-es év divaticikke lett, s talán érdemén fölül foglalkoztak vele oly sokat, magyar nyelven is megjelent. Az azonban már kevésbé ismert, hogy Fukuyama annál az Allan Bloomnál tanult politikai filozófiát, akinek könyve (AZ AMERIKAI TUDAT BEZÁRKÓZÁSA – a könyv ismertetését lásd: *Világosság*, 1989. április) 1987-ben váltott ki nagy vihart. Az pedig talán még kevésbé ismert, hogy Allan Bloom annak a Leo Straussnak volt az egyik legközelebbi tanítványa, akinek a szellemi öröksége körüli viták oly nagy teret kaptak az 1980-as évek amerikai politikaelméleti irodalmában. Onként adódik a kérdés: hogyan lehetséges, hogy egy letűntnek hitt diszciplína, a politikai filozófia egyik művelőjének, Leo Straussnak a gondolatai kilépnek az egyetemi falak közül, s közvetlen tárgyává válnak a mai politikai közgondolkodásnak? Ráadásul a straussi művek témái első ránézésre igen távol állnak a jelenkori politikai viták tartalmától: Strauss filológiai precizitással földolgozta az antik és modern politikai filozófia hagyományait. A választ nem lehet egyetlen ok megjelölésével megadni. Strauss gondolkodásának középpontjában a modernitás válsága állt. Találóaan jegyezte meg Gadamer (IGAZSÁG ÉS MÓDSZER), hogy Leo Strauss felelevenítette a XVII. és a XVIII. századi Franciaország irodalmi közösségét foglalkoztató vitát az antikok és a modernek (*querelle des anciens et des modernes*) között: „*Imponáló és tudós életművét Strauss teljes egészében annak a feladatnak szentelte, hogy ezt a querelle-t radikális értelemben bontakoztassa ki, tehát a modern történelmi öntudattal a klasszikus filozófia evidens helyességét állítsa szembe.*”

Leo Strauss ugyanezt a következőképpen fogalmazta meg THE CITY AND MAN című könyve bevezető soraiban: „*Nem az önmagába temetkező és mazochista múltba felejtkezés, s nem is az önmagába temetkező elbódító romanticizmus az, mely arra készlet, hogy szenvedélyes érdeklődéssel, feltétel nélküli tanulmánygyással forduljunk az antikvitás politikai gondolkozása felé.*” Strauss gondolkodásának középpontjában ugyanaz a perspektívavesztés áll, amely áthatotta Nietzsche, Spengler vagy Heidegger filozófiáját. „*A Nyugat valamikor magabiztos volt a célját illetően – valamennyi ember egyesülését tűzte ki célul –, éppen ezért a jövő képe és az emberiség perspektívája tisztán kivethető volt. Ez az egyértelmű és világosan földerengő jövő mára elhalványult*” – ezeket a sorokat 1962-ben írta, amikor az univerzális állam eszméje nagyon távolinak tűnt. (Fukuyama gyorsan kiaknáta azt a lehetőséget, hogy a kommunista rezsimek sorozatos bukása nyomán bejelentse az univerzális állam beköszöntének a küszöbönállását. Arra azonban kevés figyelmet fordított, hogy Strauss a Nyugat válságát nem egyszerűen a liberalizmus és a kommunizmus szembenállásából vezette le, azt inkább okozatnak tekintette. Fukuyama kiváló ideológus: tudja, hogyan kell a bonyolultabb eszme-futtatásokat aprópénzre váltani.)

Strauss nem a minden érték relativizáltságát konstatáló posztmodern kórusban vállalt szót, hanem az európai (és részben az iszlám) kultúra politikai hagyományainak rendszeres feldolgozása révén kimutatta, hogy az egész modernitás politikai fel-fogása azon a hamis előfeltevésen alapul, mely szerint az ember leigázhajja a természetet és a véletlent. Harry V. Jaffa, Strauss talán legtekintélyesebb tanítványa a következőképpen fogalmazta ezt meg: „*Strauss modernitásbírálata egyszerre hangsúlyozza a modernitás nemkívánatosságát és lehetetlenségét. Ezért idézte Strauss oly gyakran Horatius egyik*

maximáját: »Úzd vasvillával, de a természet bejön újra.«\* Ez a mondás azt az igazságot tartalmazza, amit a modernitás radikálisan tagad: a természet korlátot szab az emberi szabadságnak, és a természet legyőzhetetlen. A modernitás azonban éppen a természet meghódítását tűzte ki célul.” (THE LEGACY OF LEO STRAUSS. *Claremont Review of Books*, Fall, 1984.) A „természet” és a „törvény” megkülönböztetések az antik filozófusok azt is hangsúlyozták, hogy a „természet” magasabb rendű, mint a „törvény”. A modern felfogás a természetet és a történelmet állítja szembe egymással úgy, hogy a történelmet a természet fölé helyezi, mondván, ez utóbbinak nincsenek céljai és értékei. (Vö. Leo Strauss: THE CITY AND MAN)

Strauss nem zárta ki annak lehetőségét, hogy az orvosok képesek lesznek a technikai fejlődés eredményeként az embert a mértéktelen életmódból adódó betegségekből gyógyítani, de arról is meg volt győződve, hogy az eredmény nem lehet más, mint az unalom és a fanatizmus valamiféle keveréke, ám semmiképp sem a boldogság. A boldogság ugyanis nem egyenlő a jó dolgok egyszerű összegével – ahogy ezt Arisztotelész is írja (vö. NIKOMAKHOSZI ETIKA, 1097b). Strauss számára nem üres fecsegés a jó élet és a boldogság lehetőségéről való beszéd, mint ahogy az antik gondolkodók számára sem volt az. Nagyon egyszerűen fogalmazva: a jó dolgok jók a jó számára, és rosszak a rossz számára. „A politikai hatalom, amely Churchillt jobbá tette, Hitlernek ártott” (Harry V. Jaffa). Strauss egész vállalkozása, hogy a politikai filozófiát visszahelyezze jogaiba, azon alapult, hogy a mindenki számára adott hétköznapi tapasztalatok (common sense) tekintélyét helyreállítsa. Felfogása szerint az antik Athén és Jeruzsálem, másképpen fogalmazva Arisztotelész és Plátón, illetve a Biblia testesíti meg azt a világot, melyben az embereknek a jóra és a rosszra vonatkozó nézétét – általában az erkölcsön alapuló politikai életet – nem érintette meg a határtalan progresszivitásba vetett hiten alapuló, minden értéket relativizáló szemlélet. Strauss írja Karl Löwithnek egy 1946-os levelében: „Én tényleg hiszem, noha számodra fantasztikusnak tűnhet, hogy a tökéletes politikai rend, ahogy Plátón és Arisztotelész felvázolta, a tökéletes politikai rend.” Persze azt is tudta, hogy ez a rend nem alakítható ki. Strauss természetesen nem volt fantasztikus, ellenkezőleg, mindig ragaszkodott a konkrétumokhoz, s ebben hihetetlenül precíz volt. Az újkori politikai filozófiai hagyomány feldolgozásakor formálódott ki az a koncepciója, hogy Machiavellitől Hobbeson keresztül Heideggerig tartott az a folyamat, melynek során a politika és az erkölcs elszakadt egymástól, s a történelmi progresszió nevében bármely tett erkölcsileg igazolhatóvá válik. Amüt az ember megnyer az egyik oldalon (a véletlenek legyőzése intézmények által), elveszíti a másikon: mint erkölcsi lény megsemmisülhet. Itt egyáltalán nem az intézmények kritikájáról van szó, hanem arról a historicista ábrándról, amely fölveheti a náciizmus vagy a kommunizmus képét, a lényeg ugyanaz marad: a jó és a rossz megkülönböztethetőségének még a lehetőségét is elveti.

Eredeti kérdésünk szempontjából – van-e a filozófia számára kiút a modernitás mély válsága közepette? – hasznos lesz Strauss véleményét idézni Heideggerről és Churchillről, majd néhány bekezdés erejéig elemezni kívánom Kojève-vel folytatott nevezetes vitáját.

Egy pillanatra vissza kell térni Husserl már említett tanulmányához, melyben két részre osztotta a filozófiát: világnézeti filozófiára és tudományos filozófiára. A hagyományos filozófián belül a kettő nem vált szét – írja Leo Strauss A FILOZÓFIA MINT SZIGORÚ TUDOMÁNY című tanulmányában –, mivel céljuk nem volt megkülönböztet-

hető. A modern tudat számára azonban a világnézetű filozófia és a szigorú tudomány végleg különvált. A klasszikus politikai filozófiát fölváltotta az ideológia. A világnézet (Weltanschauung) koronként változik, míg a tudomány időfölöttiséget élvez. Az ember ugyanakkor szeretne „felemelkedni”, vigaszt találni, meghozzá most, s nem valamikor a tudomány ígérte távoli jövőben, amikor majd a filozófia is „szigorú tudomány-nyá” válik. Ily módon igen nagy a csábítás, hogy a filozófiát mint szigorú tudományt elhagyjuk a világnézetű filozófia kedvéért. Heidegger nyilvánvalóan nem tudott ellenállni ennek a csábításnak, valóságos tárgyat, mozgalmat keresett, amely képes fordulatot hozni a végveszélybe került emberiség életébe. Strauss kimutatja, hogy Heidegger filozófiájában nem jutott hely a politikai filozófiának; ezzel – véli Harry V. Jaffa – Strauss arra akar utalni, hogy Heidegger életművéből teljességgel hiányzik a morális érdeklődés. Noha Leo Strauss a XX. század legnagyobb filozófiai tehetségének tartotta Heideggert – hadd tegyem hozzá, jelenleg is óriási érdeklődés van művei iránt az Egyesült Államokban –, azt is hangsúlyozta, hogy Heidegger filozófiájának magja szoros összefüggésben állt náci elkötelezettségével.

Ha Strauss szemében Heidegger volt a XX. század egyik legtehetségesebb gondolkodója, mindenképpen Winston Churchill volt a legnagyobb politikusa. Churchillről alkotott véleményét azért érdemes idézni, mert kiderül, hogy az erkölcsi jóra és rosszra vonatkozó politikai felfogása nem ragadt meg az elmélet elvontságában. Strauss szerint Churchill azért válhatott Hitler legfőbb ellenfelévé, mert a legdőntőbb kérdésekben a modern filozófia nem gyakorolt rá semmilyen hatást. Erkölcsi tisztánlátás vezérelte tetteit és gondolatait, nem engedte, hogy erkölcsi érzékét letompítsák a modern filozófia relativizáló tendenciái. Strausst sokat foglalkoztatták (már az 1936-ban Hobbesről írt könyvében is) Arisztotelésznek a *nemes becsvágyról* szóló fejtegetései. „*Nemes becsvágy van abban az emberben, aki nagy dolgokra tartja magát érdemesnek, s azokra valóban érdemes is*” – olvassuk a NIKOMAKHOSZI ETIKÁ-ban (1123b). Kicsit hátrébb: „*a nemes becsvágy valóságos dísz az erénynek*” (1124a). Strauss Churchillben látta megtestesülni a nemes becsvágyat és az áldozatkészséget: „*Egy olyan ember, mint Churchill, annak a lehetőségét bizonyítja, hogy a megalopszúchia ma pontosan ugyanúgy létezik, mint az időszámítás előtti V. században.*” (Strauss levele Karl Löwithnek 1946-ban.) Churchill mint ember és mint politikus is arra hívja föl a figyelmünket, hogy az embernek *kötelességei* vannak. S ez alól a politikus sem kivétel. A machiavellizmus viszont éppen ennek ellenkezőjére jogosít fel: a siker biztosítása érdekében megengedhető akár a kötelességek elhanyagolása is.

Erkölc, politika, filozófia – ezek a fogalmak álltak annak a vitának a középpontjában is, amely elsősorban Leo Strauss és Alexandre Kojève között zajlott. A vita kiindulópontjául Strauss ON TYRANNY című könyve szolgált, melyben Xenophón egyik viszonylag ritkán emlegetett írását, a HIERO AVAGY A ZSARNOKSÁGRÓL-t dolgozta föl. Kojève a TYRANNY AND WISDOM című írásával válaszolt Straussnak, aki egy újabb testes tanulmányban szállt vitába Kojève álláspontjával. Itt most nincs mód az egész kotet anyagát ismertetni, még kevésbé földolgozni, csupán a Kojève és Strauss felfogása közti leglényegesebb eltérésekre szeretném fölhívni a figyelmet. A HIERO értelmezése körül kialakult vita érveit szándékosan figyelmen kívül hagyom, kizárólag a politika és a filozófia viszonyát elemző megállapításokra térek ki.

Néhány szó Kojève-ről. Eredetileg Kozsevnyikovnak hívták, szülőhazáját, Oroszországot az októberi forradalom után hagyta el. Berlinben tanult, majd a harmincas évek elején Párizsba ment, ahol 1933 és 1939 között A SZELLEME FENOMENOLÓGIÁJÁ-ról

tartott előadásokat. Később a francia Gazdaságügyi Minisztériumban dolgozott mint a Közös Piac egyik tervező tisztviselője. Keveset írt, nem sokra tartotta az iskolákat, problematikusnak az oktatást, és megvetette a hírnevet. Azt állította, hogy a hegeli rendszer – ha helyesen értelmezik – az igazi, végső filozófiai rendszer. Allan Bloom szerint „*Kojève Hegel legalaposabb modern követője*”. INTRODUCTION A LA LECTURE DE HEGEL című könyve a Hegel-irodalom egyik legfontosabb műve. Fukuyama A TÖRTÉNELEM VÉGE? tanulmányát erre a Kojève-könyvre alapozta.

A Strauss és Kojève közötti vita lényegét Allan Bloom így fogalmazta meg: „*A vita arról a kérdéstől folyt, hogy az emberi természet változatlan-e, és vajon a filozófia elmozdulhat-e a történetből az állandóság irányába.*” Xenophón HIERÓ-ja, melyben a költő Szimonidész beszélget Hieróval, a türannosszal, kiváló alkalmat nyújt a filozófia és a politika viszonyának elemzésére. Mi a filozófia, mi a tárgy, ki a filozófus, és milyen feladatot vállalhat magára a közeletben: Kojève úgy látja, hogy a filozófus tökéletesen alkalmas a hatalom gyakorlására. A kérdés inkább az, hogy a filozófus akar-e ilyen feladatot vállalni. A filozófusnak választania kell a bölcsesség keresése és a politikai szerepvállalás között. (A szerepvállalás jelentheti az uralkodó mellett tanácsadást.) A filozófus klasszikus definíciója tulajdonképpen epikureista: a filozófus a „világon kívül”, visszavonultan él a „kertjében”, a közügyek nem érdeklik, minden idejét az igazság keresésének szenteli, a cselekvés nem kenyerre. Az epikureista filozófusnak – írja Kojève – két típusa alakult ki a történelem során, a pogány vagy arisztokratikus epikureista és a keresztény vagy burzsoá epikureista. Az „arisztokratikus” típusnak nem kell dolgoznia, mert vagy elég gazdag, vagy van egy Maecenas, aki eltartja. A „burzsoá” típushoz tartozó kénytelen munkát vállalni, hogy megélhessen, föl kell adnia a „fényes elszigeteltségét”. Bármelyik típust vesszük is, a filozófus – a dolgok természeténél fogva – nem tud hú maradni a közügyekbe való be nem avatkozási ígéretéhez, ez az oka, hogy az uralkodók mindig gyanakvással tekintenek a „kertek” lakóira. Ez a dolgok egyik oldala.

A másik az igazság ügyét illeti. Kojève – hűen Hegelhez – fölállítja a keletkezésben lévő igazság képletét: létezés (valamivé válás) – igazság – ember – történelem. Mivel a létező a történelem során önmagát teremti meg, a filozófus sem különülhet el a többi embertől, aktívan részt kell vennie a történelemben. Csupán az idő hiánya akadályozhatja meg, hogy aktívan bekapcsolódjék a politikába. A politika ugyanis teljes embert igényel, a filozófusnak viszont – ha filozófus akar maradni – a filozófiával is foglalkoznia kell. Visszatérve az eredeti kérdéshez: az epikureista filozófus a kertjébe zárkozva soha nem fogja megtudni, hogy a bölcsességet szerezte-e meg, avagy éppenséggel az elméje háborodott-e meg. Kojève szembeállítja a véleményét Strausséval és az antik hagyománnyal, amikor az antikvitásból megörökölt filozófusimage-t arisztokratikus előítéleteken nyugvónak minősíti. „*A »kertek«, »liceumok« és az »írásstudók köztársaságának« (Bayle) lakói mind azzal a veszélyvel néznek szembe, amit »kolostorszellem«-nek nevezünk*” – fejtegeti Kojève. A „kolostor” csak azokat fogadja tagjai közé, akik osztyják a kolostor közösségét összetartó előítéleteket. Ez a fajta filozófia nem azonos a bölcsességgel, „szubjektív bizonyosságok”-kal van átszőve, s nem az Igazság az, amit megtalálnak. „*A szektás vagy kolostori élet teljességgel elfogadhatatlan annak a filozófusnak a számára, aki – Hegellel együtt – felismeri, hogy a valóság nem egyszer és mindenkorra adott, hanem az idő (legalábbis a történelmi idő) múlása során önmagát teremti meg*” – hangsúlyozza Kojève.

Kojève két dolgot tagad határozottan: az antikvitásban kiformalódott filozófusképület és az időn kívüli igazság lehetőségét. Felfogása szerint a filozófusnak részt kell

vennie a történelemben, nem is igen tehet mást, ki kell lépnie „kertjéből”, amelynek közössége nem egyéb, mint közös előítéleteket – s nem az igazságot – vallók csoportja.

A történelemben – értsd a politikába – beavatkozó filozófus végül is a politika igazi céljának ismerőjeként lép fel. A politika a keresztény vallás hatása alatt az *univerzális államot* akarja megvalósítani. Az univerzális vagy homogén állam eszméje aktuális céljává vált a politikának a XIX–XX. századra. „*A politika a filozófia alárendeltje*” – állítja Kojève, vagyis a politika csak a filozófia által diktáltakat ulteti át a valóságba. A filozófia viszont Szent Pálnak tartozik hűséggel. Kojève egészen odáig megy el, hogy kijelenti: ha a filozófusok nem adnának tanácsokat az államférfiaknak, nem volna progresszió, és megfordítva, ha a politikusok nem akarnák megvalósítani a filozófusok tanácsait, nem volna filozófiai progresszió, mármint hogy az igazság nem volna elérhető. Ily módon Kojève – Hegel nyomán – a történelem folyamatát alárendeli az eszme önfejlődésének, a politikát a filozófiának, a politikust a filozófusnak, röviden: a modernitás programjának. Kojève hegelianus filozófiai meggyőződésével összhangban vállalt minisztériumi közhivatalnoki állást, azt állítva, hogy ő „*a történelem vége fölött elnököl*”.

Strauss nemcsak Kojève-nek, hanem másik vitapartnerének, Eric Voegelinnek is válaszolt (RESTATEMENT ON XENOPHON'S HERO). Itt azonban csak Kojève érveire adott válaszaira térek ki. Strauss azzal kezdi fejtegetését, hogy egy olyan társadalomtudomány, amely nem tud éppoly világosan és magabiztosan beszélni a zsarnokságról, mint mondjuk az orvostudomány a rákról, az a társadalmi jelenségeket nem is tudja igazából megérteni. Ezért nem is tudomány. Mi a különbség a klasszikus (antik) és a modern zsarnokság között? – teszi föl a kérdést Strauss. A mai zsarnokságok a korlátlan fejlődésbe vetett hiten alapulnak, azon, hogy a természet leigázható. A modern filozófia feladata ennek az eszmének hirdetése és terjesztése. Ezt a problémát már a klasszikus filozófusok is ismerték – Strauss itt bőséges filológiai utalást ad –, de a végtelen progresszió eszméjét elvetették, mert az *nem természetes*, s ezért romlásba döntené az embereket.

Strauss ezek után rögzíti Kojève álláspontját, majd egyenesen mentorának, Hegelnek politikai nézeteit bírálja. Strauss szerint Kojève Hegel tanítását Szókratész és Machiavelli (illetve Hobbes) politikai tanításának eredeti szintéziseként fogja föl, olyan egésznek, amely több, mint az egészet alkotó részek pusztja összege. Hegel tanítása „a végső tanítás”. Hegel azonban csak tagja egy sornak, amely Machiavellivel kezdődik, Hobbesszal és Adam Smithszel folytatódik. Ezek a gondolkodók tudatosan szakítottak a tradicionális politikai filozófia morális követelményeivel, mert azokat túl szigorúnak tartották. Hegelnek az úr és szolga viszonyára vonatkozó fejtegetései Hobbesnak a természeti állapotról szóló tanán alapul. Ily módon mindkét gondolkodó egy olyan társadalom képét konstruálta meg, amelyben az ember mint ember elgondolható olyan lényként, aki nem ismeri el a külső korlátok létezését, s csak a dicsőség utáni vágy hajítja előre. Az ember korlátlan fejlődésébe vetett hitéből következik, hogy a homogén vagy univerzális állam kialakulása közben elkerülhetetlen az erőszak alkalmazása. Míg az antik gondolkodók a zsarnokságot a legjobb rendszer ellentétének fogták föl, addig a modernitás politikai felfogása nem riad vissza szentesíteni a zsarnoki rendszert, pusztán azért, mert az közelebb visz az univerzális állam kialakulásához, mert az „objektív” követelmények ezt diktálják. Ezért írja Strauss, hogy „*Kojève elutasítja azt az állításunkat, hogy a jó zsarnokság – utópia*”.

Strauss – tovább elemezve filozófia és politika kapcsolatát – egyetért Kojève-vel abban, hogy a filozófus és a politikus között elkerülhetetlen a konfliktus: a filozófusnak,

aki egész életét a bölcsesség megismerésére teszi föl, nem marad ideje a politikai életbe való bekapcsolódásra, ugyanakkor teljességgel mégsem vonulhat félre, mert a legitím „szubjektív bizonyosság” és az elmeháborodottak „szubjektív bizonyossága” között nem lehetne különbséget tenni. „*A filozófus mint filozófus barátokra szorul*”, csakhogy a szűk baráti kör nem elég, mert így könnyen saját, közös előítéleteik foglyai maradnak. Nincs más megoldás, a filozófusnak ki kell mennie a „piactérre”: ekkor kerül szembe a politikussal. Kojève-nek – írja Strauss – abban is igaza van, hogy a szektából való kilépésnek nem alternatívája az „írástudók köztársaságához” való csatlakozás, mivel ez a köztársaság magába foglalja a különböző filozófiai nézeteket vallókat. Ez viszont oda vezet, hogy egyetlen filozófiai érvet sem vesznek komolyan, hiszen a tisztelet valamennyi nézetnek kijár. Ha már a szekta és az írástudók köztársasága között kell választani, jobb, ha a filozófus a szektát választja. A politikai pártokba való belépés sem nyújt megoldást, mivel „*a tömegpárt nem egyéb, mint egy aránytalanul nagy farkokkal meghosszabbított szekta*”. Mit segít az, ha a szekta rételeit több millió párttag papagájként ismételteti? Ettől talán növekszik a kérdéses tanok „objektív igazságtartalma”?

De kell-e a filozófusnak akár csak a szektát is választania? – kérdezi Strauss. Kojève szerint a filozófia mindig tartalmaz szubjektív elemet, amely nem „objektív igazság”. Csakhogy – érvel Strauss – a filozófia eredetileg a tudatlanságunkról való tudást jelentette. Felfogása szerint a filozófia a problémák tudatosítását tűzte ki célul és nem a megoldásukat. Amíg a filozófia nem akar a bölcsességgel azonosulni, csupán keresésének szenteli erőit, kisebb a veszélye annak, hogy a filozófus a megtalált megoldások bűvöletében éljen. Szektába akkor szerveződnek a filozófusok, ha elhiszik, hogy a megoldásokat is meg tudják találni. Szókratész soha nem alakított szektát. De ha mégis szektába kényszerültek a filozófusok, nem feltétlenül lettek valamennyien ugyanannak a szektának a tagjai. A filozófia eredetileg nem a korlátlan fejlődés, a természet legyőzésének a hirdetője volt, ellenkezőleg, az emberi élet természeti korlátainak tudatosítására vállalkozott. A modernitás filozófusa viszont, miközben ideológussá alakult át, a tudomány végtelen fejlődésére alapozva a természeti korlátok ledönthetőségének a hitét, eszméjét népszerűsíti. A modern politikai filozófia a bölcsességgel és nem a bölcsesség keresésével azonosítja magát. Nem a problémák tudatosítását, hanem azok megoldását tartja a fő feladatának. Mivel a filozófia minden emberi vállalkozás és terv korlátait tárja föl, nem hiszi, hogy a „legjobb társadalmi rend” megvalósításával megváltást vagy kielégülést hozhat. Éppen ezért a filozófus nem vesz részt forradalmi vagy felforgató cselekményekben.

Noha Strauss élesen bírálja Kojève nézeteit, abban egyetért vele, hogy a filozófusnak ki kell mennie a piactérre, hogy ott potenciális filozófusokra leljen, ífjakat nyerjen meg a filozófiának. De vajon ez azt jelenti-e – ahogy Kojève állítja –, hogy a filozófusnak keresnie kell az alkalmat a város ügyeibe való beleszólásra, a politikai ügyek irányítására? Strauss – szemben Kojève-vel – azt hangsúlyozza, hogy nincs szükségszerű kapcsolat a filozófia politikai tartalma és a legjobb politikai rend kialakításához való hozzájárulása között. Az antik filozófusok egyébként nem látták olyan tragikusnak a filozófia és a polisz közti konfliktust, így Szókratész halálát sem úgy fogták föl, ahogyan ma felfogjuk.

Strauss ezután tér rá a filozófia és a modern politika közti összefüggés boncolgatására. A modern politikai rendszerek a filozófia olvasztótégelyében nyerték el alakjukat. A filozófia radikálisan forradalmasította a politikát. „*A modern filozófia, amely a kereszténység szekularizált formája, alkotta meg az univerzális és homogén állam eszméjét.*” Kojève

Hegel-értelmezésének éppen ez a lényege és csúcspontja: a történelem véget fog érni az univerzális állammal. De nézzük meg, mit is ígér az embereknek az univerzális állam! Többé nem lesznek háborúk és forradalmak, a természet kezesbáránnyá válik, azaz befejeződik legyőzetése, az emberek csak nagyon keveset dolgoznak. Ez az állapot azonban – mondja Strauss – nem más, mint a humanitás alapjainak a fölszámolása: ez a nietzschei „*utolsó ember*” állapota. A végső állam az emberek legdédélgetettebb álmainak a megvalósulása volna: nincs háború, nem kell dolgozni, a történelem véget ért, nincs mit tenni tovább. Ugyanakkor minden embernek bölcsésé is kell válnia, az ideális állapot nem egyeztethető össze az emberek közötti különbségek fennmaradásával. Ezért tagadja Kojève, hogy csak néhány ember képes a bölcsességig eljutni, szemben az antik elképzeléssel, amely lehetetlennek tartotta az egyetemes boldogságot, ezért nem is álmodtak arról, hogy a „történelem beteljesedik”. A modernitás viszont – megvetve az utópiákat – biztosítékokat kíván „a legjobb társadalmi rend” eléréséhez. Az erkölcs helyére az egyetemes fejlődés eszméje került, a boldogságot pedig a beteljesülés gondolata szorította ki az emberek fejéből. „*A klasszikus megoldás utópikus abban az értelemben, hogy a megvalósítása valószínűtlen. A modern felfogás utópikus abban az értelemben, hogy a megvalósítása lehetetlen.*” Kojève nem államnélküliséget, hanem egy végső államot hirdet: az állam nem halhat el, mert képtelenség, hogy minden ember egyformán elégedett legyen. A végső állam eszméje tarthatatlan progresszivitásfelfogáson nyugszik, ezért nem a végső beteljesülés, hanem az elállatiasodás felé mutat. A mindent megkapni akaró ember végül önmagát veszti el, állama pedig zsarnokság lesz. A modernitás válsága a korlátlan fejlődés eszméjébe vetett hit válsága. Ha Strauss ismerte volna Madách AZ EMBER TRAGÉDIÁJÁ-t, nyilván szívesen idézte volna a következő sorokat: „*A cél halál, az élet küzdelem / S az ember célja e küzdés maga.*”

Amikor Fukuyama Kojève-re támaszkodik, az ideológus-filozófus szerepét veszi föl. Csak Kojève-re figyel, Straussra nem. A helyzet paradox: Fukuyama egy olyan nézetrendszer jelszavait zenésítette meg, amelyeknek a gyakorlatba ültetett formái megbuktak. Hogy a fasizmus és a kommunizmus nem az univerzális állam megtestesítői voltak, még embrionális formában sem? Lehet, de arra tett kísérletek voltak. S ha a liberalizmus lesz az univerzális és homogén állam eszmei alapja, akkor talán elesnek Strauss érvei? Strauss a modernitást állította szembe az antikvitással és nem a modernitás egyik vagy másik formáját, noha tény és kimutatható, hogy a fasizmusban és a kommunizmusban a modernitás esszenciális változatait látta. Ugyanakkor úgy véli, mint a NATURAL RIGHT AND HISTORY-ban írja, vigyáznunk kell, nehogy a *reductio ad absurdum* helyére a *reductio ad Hitlerum*-ot tegyük.

Fukuyama meg sem említi Straussnak a végső államra vonatkozó lesújtó nézetét: „*A történelem vége igen szomorú lesz*” – írja Fukuyama. Strauss viszont ezt: „*Ha az univerzális és homogén állam létrehozása a történelem célja, akkor a történelem abszolút módon »tragikus«.*” Fukuyama akkor is bagatellizál, amikor az unalomról beszél, amely az univerzális állammal együtt köszönt be. Strauss nem unalomról, hanem az emberiség kipusztulásáról ír. Fukuyamának „ambivalens érzései” vannak a történelem végével kapcsolatban, Straussnak architektonikusan felépített érvrendszere. Fukuyama ideológus, Strauss a hagyományos értelemben vett filozófus.

No de mit akar Strauss? Visszatérni az antikvitáshoz? Természetesen nem. Ő a klasszikus politikai filozófia világlátásának és mentalitásának megmentésén fáradozott. A filozófus dolga az emberi cselekvések, tervek, ambíciók korlátainak tudatosítása, s nem a korlátlan fejlődés eszméjének dicsőítése. Ahogy az újkori filozófia eszméi átültetőd-

tek a gyakorlatba, úgy lett a filozófusok jó részéből ideológus. Egy bizonyos ponton ez történt Heideggerrel és Lukácssal, de ők a vesztes oldalon végeztek, Fukuyama és minden más ideológus, aki most a kommunizmus elbukása felett ül ideológiai tort, győztesnek érezheti magát. De ha valaki Strauss-szal ért egyet, akkor azt is látja, hogy Fukuyama cikke az univerzális állam felé való menetelésünk történetének efemer értékű darabja.

Fukuyama cikkének bírálatával nem fejeződhet be ez az írás, mivel az eredeti kérdés úgy szólt: mi az oka annak, hogy Leo Strauss, egy filozófus művei kiemelkedő fontosságot nyertek a mai Amerika politikai gondolkodásában?

Charles R. Kesler írja ALL AGAINST ALL című cikkében: „Tizenhat évvel Leo Strauss halála után hatása az amerikai tudatra és politikára egyre nő. Könyveit többen olvassák, mint valaha. Tanítványai és követői, akiknek száma mértani haladványként szaporodik, nem csupán a legkiválóbb és legharctakészebb konzervatívok csoportját alkotják a mai akadémiai életben, de az amerikai konzervativizmuson belül a forradalmi erőt is képviselik.” A gyökereit kereső amerikai köz- és politikai gondolkodás felbecsülhetetlen kincstárra talált Strauss munkásságában. Strauss egyedülálló módon elevenítette föl a hagyományos politikai filozófiai kérdéseket, amelyekről már majdnem azt hitték, hogy kimerült vágata az emberi szellemnek. Strauss gondolatai és az amerikai politikai gondolkodás egymásra találása az 1980-as évekre esett. Amerika ugyanis – ez már közhely – elbizonytalanodott. Elég, ha a nyolcvanas évek második felének két legvitatottabb művére utalok: 1987-ben jelent meg Allan Bloomnak THE CLOSING OF THE AMERICAN MIND-ja, majd 1988-ban a THE RISE AND FALL OF THE GREAT POWERS Paul Kennedy tollából. Mintha Strauss negatív előrejelzése válna valóra: a határtalannak tűnő technikai fejlődés eszméje csapda az emberiségnek. A straussianusok, akik mára két táborra szakadtak, a „nyugatiakra”, akiknek a központi alakja Harry v. Jaffa, és a „keletiekre”, akik között találjuk például Allan Bloomot, olyan kérdések körül csapnak össze, mint: mi a politikai filozófia, mi Amerika és az amerikai hagyományok jellegzetessége, és mi a vallás szerepe manapság. Súlyos eszmefuttatások látnak napvilágot az alapító atyák, Abraham Lincoln és más amerikai államférfiak nézeteiről. A „keletiek” alapvetően Hobbesban találják meg Amerika gyökereit, s ez hedonizmust, ateizmust, materializmust jelent. A „nyugatiak” viszont az Arisztotelészt, a Bibliát, Locke-ot, Tacitust és Cicerót olvasó alapító atyákat tartják meghatározónak. Anélkül, hogy értékelni próbálnám ezt a vitát – innen nehéz is volna –, föl kell figyelni arra, hogy a filozófia újra belopakodott az amerikai politikai gondolkodásba. Allan Bloom például kifejezetten kultúrkritikai filozófiai művet alkotott 1987-es könyvével. Vajon ez az amerikai zsarnokság kezdete, ahogy Vajda Mihály az ilyen jellegű megközelítésekről esetleg feltételezi? Alig hiszem. Kétségtelen, hogy a tengeren túl a modernitás kritikájának nagy korát éljük. Ennek mélyén a történelemnek mint a fejlődés koncepciójának elvetése áll, valahogy úgy, ahogy az antik filozófusok vallották: a filozófia a történelem tanulmányozásától nem várhat semmi érdemlegeset. A filozófia számára mindenesetre a szókratészi fordulat értelmezése újra a kérdések kérdésévé vált: milyen legyen a filozófia és politika kapcsolata? MERTHOGY EZ A KAPCSOLAT, HA IDŰNKÉNT MEGGLAZULNI LÁTSZIK IS, MINDIG LÉTEZETT, ÉS MA IS LÉTEZIK. Elég, ha körülnézünk a kelet-európai terepen. Olyan, mintha az alapító atyák idejét élnék meg. De ez már egy másik írás tárgya lehet.