

Claude Lefort

Három széljegyzet Leo Straussról*

I.

Leo Strauss könyvei és tanulmányai közül minden kétséget kizáróan leginkább *Az üldöztetés és az írás művészete*¹ című könyvének köszönheti ismertségét és elismertségét. A középkori zsidó gondolkodókkal és Spinozával foglalkozó három nagy esszét – mint az *Előszóban* fogalmaz – „... az kapcsolja össze, hogy egyazon problémával foglalkoznak: a filozófia és a politika közti viszony problémájával”. Strauss a bevezetőben és az első esszében (amelynek címe a könyv címéül is szolgált) világítja meg e viszony általános jellegét. E két szövegben bontja ki azt a (végig meggyőzően szigorú következetességgel képviselt) tételét, hogy csak akkor érthetjük meg az ókori, a középkori, sőt még a későbbi filozófusokat is – egészen a felvilágosodás korának nevezett időszakig –, ha érzékenyen figyelünk tanításuk azon részére, mely exoterikus (az avatatlanok részére is hozzáférhető). „Az exoterikus tanítás a filozófia védelmének szükséges eleme. Ez volt a páncél, amelyben a filozófiának meg kellett jelennie a nyilvánosság előtt. Politikai okok tették szükségessé. Ebben a formában lett láthatóvá a filozófia a politikai közösség számára. Ez alkotta a filozófia politikai oldalát. Az exoterikus tanítás »politikai« filozófia volt.” Strauss más írásaiban is újrafogalmazza majd ezt a tételt,² és ezekben újfent ráirányítja a figyelmet a politikai filozófia jellegére: a politikai filozófiát nem csupán és nem is elsősorban a tárgya – a politikai dolgok természeté – különbözteti meg, hanem az az eljárás, amelynek segítségével a filozófia ön maga nyilvános kifejezésére törekszik. Politikai eljárást alkalmazni a filozófus esetében a barát–ellenség szembeállítás figyelembevételét feltételezi. A filozófia mindig vesztélyben forog, mivel mindig beleütközik a hagyomány bajnokaiba, egész pontosan azokba, akik hisznek a vallás tanításában, ahogyan azt a költők és a papok közvetítették; illetve szélesebb értelemben beleütközik mindazokba, akik ösztönösen az ellenségei abból a tényből adódóan, hogy nem képesek megérteni. A filozófus tehát úgy lesz kénytelen megfogalmazni írásban mondanivalóját tényleges vagy potenciális barátai számára, hogy közben igyekszik kicselezni tényleges vagy potenciális ellenségeit. Ezt pedig vagy úgy sikerül véghezvinnie, hogy itt-ott általánosan elfogadott véleményeket fogalmaz meg, így fegyverezve le ellenfeleit – vagy pedig vaskos hibákat vét, ellentmondásos állításokat tesz, csöndben elsiklik bizonyos nevek és hivatkozások felett, ezzel keltve föl a megértésre termettek figyelmét, s hagyva meg korlátolt tudatlanságban olvasóinak többségét. S ez nemcsak a jelenre, hanem a jövőre is érvényes, mert

* A fordítás megjelenését támogatta az Atelier Magyar–Francia Társadalomtudományi Központ, az MTA támogatott kutatóhelye.

¹ Budapest: Atlantisz, 1994, ford. Láncki András. (Mindazon esetekben, ahol Lefort nem jelzi lapszámait, azokat a fordítás sem jelzi, illetve nem emeltük ki az eredeti fordítástól való apróbb eltéréseket – a ford.)

² *What is Political Philosophy?* Indianapolis: Pegasus, 1975, 93 sk.

az író nem annyira saját filozófusi pályafutását, mint inkább magát a filozófiát védelmezi. Az értelmezőnek tehát a *sorok között kell olvasnia*. „»A sorok között írni« – ezzel a kifejezéssel világíthatjuk meg jelen írás tárgyát” – fogalmazza meg a szerző *Az üldözöttség*... első tanulmányában.³ Ez szélesre tárná a kaput az önkényes olvasatok előtt, ha Strauss nem szögezne le egy szabályt: „Mielőtt egy állítás értelmezése ésszerűen felléphetne azzal az igénnyel, hogy megfelelő, sőt helyes, előbb tökéletesen meg kell érteni az adott állítás szövegkörnyezetét, az egész mű irodalmi jellegét és szándékát. Nincs jogunk törölni egy szakaszt vagy korrigálni annak szövegét, amíg teljesen végig nem gondoltuk az adott szakasz értelmezésének minden ésszerű lehetőségét – s e lehetőségek egyike az, hogy a szakasz esetleg ironikus.”

Strauss következetesen gyakorolta is az *olvasás e művészetét*. Platón szövegeinek vizsgálata során módszere beigazolódik: alátámasztja ugyanis az a hipotézis, hogy Szókratész halálos ítélete, illetve a figyelmeztetés, melyet ebből a filozófia leszűrt, szolgált a Platón tanításában végbement fordulat hátteréül. Jegyezzük meg továbbá, hogy az értelmezés ugyanezen elveit alkalmazta Strauss a *Thoughts on Machiavelli* (Gondolatok Machiavelliről) című művében; ezzel azonban bizonyos fokig új problémákba bonyolódott, mivel – túl azon, hogy fölbukkan egy új felfogás, mely a politikát egyfajta technikának tekinti – a tudás *széles körű elterjesztésének* tervét ismeri föl nála, amely voltaképp a filozófikus és a nem filozófikus élet közti megkülönböztetés elvetése. Ám nem szeretnék hosszan időzni Machiavelli Strauss-féle olvasatának problémájánál. Számomra most sokkal fontosabb, hogy a már említett tanulmányban felfedjem az *írás* maga Strauss által gyakorolt *művészetének* megkülönböztető jegyeit. A tanulmány legelején a következő megállapítást olvashatjuk: „Igen sok országban, amelyben már vagy egy évszázada gyakorlatilag teljes mértékben érvényesült a nyilvános vita szabadsága, ma elfojtják azt, s valamiféle kényszer lép a helyébe, mely azt diktálja, hogy a beszéd a kormányzat által hasznosnak vélt vagy a lehető legkomolyabban vallott nézetekhez igazodjék.” Majd pontosabban is kifejti: „A népesség jelentős része és valószínűleg az új nemzedék túlnyomó többsége igaznak fogadja el a kormányzat által támogatott nézeteket – ha nem is feltétlenül azonnal, de egy idő után biztosan.” De melyek ezek az országok, amelyekről annyit tudunk, hogy szép számmal vannak? Melyik ez az új nemzedék? A szöveg két, a fejezet végén található lábjegyzet írinyílt bennünket, amelyekről felvilágosítást remélnék, ám ezek csak Platónra utalnak. Vajon a napjainkban totalitárius uralom alatt álló országokról volna szó? De ki állítaná azt, hogy ezekben korábban gyakorlatilag teljes szólásszabadság uralkodott? Demokratikus országokra célozna Strauss? Úgy tűnik, nem: ezekben a megnyilatkozásoknak ugyanis nem kell föltétlenül a kormány véleményéhez igazodniuk. Mindazonáltal néhány sorral lejjebb Strauss kijelenti: „Amit a gondolat szabadságának nevezünk, sok esetben annyit jelent – sőt gyakorlati értelemben is arra szorítkozik –, hogy módunkban áll választani két vagy több olyan nézet között, melyeket a nyilvánosság által elismert szónokok vagy írók parányi kisebbsége fogalmaz meg.” Ehhez a megállapításhoz is kapcsolódik egy kiegészítő megjegyzés: „Az ész nem más, mint választás. Ez Milton *Areopagiticájának* központi gondolata.” Mármost hol redukálódik a választás egyetlen lehetőségre, vagy legjobb esetben a több közül egyetlen véleményhez való csatlakozásra? Nemde a liberális demokráciában, ahol a konzervatívok és a haladás pártiak néznek farkasszemet egymással, ahogyan azt a szerző a *Liberalism Ancient and*

³ 29.

Modern (Régi és modern liberalizmus) című könyvében taglalja? Nem annyit jelent-e ez, mint gúnyt űzni Miltonból, aki a véleménynyilvánítás és a könyvnyomtatás korlátlan szabadsága mellett emel szót? Vajon komolyan gondolja-e Strauss, hogy az ész nem más, mint a választás lehetősége? Igaz, a szövegben ez következik: „Ha nincs meg ez a választási lehetőség, akkor a szellemi függetlenség egyetlen olyan fajtája semmisül meg, amelyet *emberek tömegei képesek élvezni* [kiemelés tőlem – C. L.], márpedig politikailag csakis ez a fajta gondolatszabadság fontos.” Ez megnyugtató megfogalmazás a liberális olvasó számára, ha figyelmen kívül hagyja, hogy az emberek általában nem képesek a filozófiát elérni, s hogy a politika nem az erény terepe. Miután megállapította, hogy az üldözés hatékony eszközt jelent a *logica equina* szolgálatában, azt a fontos ítéletet hallhatjuk a szerző szájából, hogy a kérdéses országokban – mely országokban is? – lehetetlen elérni, hogy „mindazok, akik képesek az *igazán önálló gondolkodásra* [kiemelés tőlem – C. L.], elfogadják a kormány által támogatott nézeteket.” Továbbá: az üldöztetés nemcsak „a jóindulatúak és megbízhatók”, vagyis a „józan barátok” körében nem akadályozhatja e vélemény kifejezését, hanem még a nyilvános véleménynyilvánítást sem gátolhatja, „ha óvatosan jár el” az adott személy – s éppen ennyit tesz a sorok között írni.

És most adja meg Strauss a kifejezés jelentését. Olyan történész példájával világítja meg, aki egy totalitárius államban él, láthatóan hű a párthoz, s aki érti a módját annak, hogyan altassa el a gyanakvást, éspedig úgy, hogy hevesen elítéli a liberalizmust, ám fejtegetése során megismertetné az olvasókat a liberalizmus legnagyobb előnyeivel. Miután kimondta, hogy elegendő volna, ha a történész tanulmánya legfontosabb részéhez jutva „vetne papírra néhány tömören, eleven stílusban megfogalmazott mondatot, amelyek képesek megragadni a gondolkodni szerető fiatalok figyelmét”, maga Strauss a következő rövid megjegyzést fűzi ehhez: „Ez a központi szakasz világosabban ... fogalmazná meg az ellenfelek felfogását, mint ahogy az a liberalizmus legszebb napjaiban valaha is sikerült, mivel szép csöndben lementszené a liberális krédó minden olyan ostoba vadhajítását, melyek akadálytalanul növekedhettek, amikor a liberalizmus sikeres volt, s ezért a kábult ostobaság állapota felé haladt.”⁴ Miközben tehát azt a feltevést ülteti el a kapkodó vagy szórakozott olvasóban, hogy a totalitárius rendszerben tevékenykedő író helyzete segít megértenünk, milyen helyzetben volt az író azokban a korszakokban, amikor veszély fenyegette véleménynyilvánítása szabadságát, bírálja a liberalizmus fejlődését, mondván, ennek során már-már a kábult ostobaság állapotába jutott. Ám ettől még nem szabad azt képzelnünk, hogy a szerző a liberalizmus *szép napjai* iránt nyilvánítana ki valamiféle vonzódást. Ne feledjük: megeshet, hogy ironikus kifejezést értünk betű szerint. Továbbá a *liberális krédó* kifejezésnek óvatosságra kell készítenie bennünket. Straussnak magától értetődően eszébe sem jutna a régiek liberális krédójáról beszélni. Lényegében arra az érvre támaszkodva védelmezi a történeti egzakttságot, amelynek a jelentése iránt nem mutatkoznak fogékonyak a szövegek szó szerinti értelmezéséhez ragaszkodó mai szövegmagyarázók, hogy ez utóbbiak nem veszik figyelembe azokat a körülményeket, amelyek közepette az íróknak utat kellett törniük maguknak, hogy elkerüljék az üldöztetéssel járó veszélyeket. A fejezet második részének középpontjában álló passzus a legfontosabbak egyike; ám ne terelje el figyelmünket egyfelől az utána következő megfontolásokról, másfelől pedig a figyelmen kívül hagyásukra felhozott érvekről. „A modern törté-

⁴ 30.

neti kutatás – tudjuk meg –, amely olyan időszakban alakult ki, amikor az üldöztetés immár nem eleven tapasztalat volt, hanem csak halovány emlékezete élt tovább, hát-terbe szorította, sőt megsemmisítette a korábbi megközelítésmódot, mely igyekezett a nagy írók sorai között olvasni, s ezzel inkább az alapvető elképzeléseiket, semmint leggyakrabban ismételt nézeteiket hangsúlyozni.” Nos, ez világosnak látszik: amikor már nem kell üldöztetést elszenvednünk, elfelejtjük, milyen következményekkel is járt az egykor. Strauss az ily módon megfogalmazott állításból következtet az általa javasolt olvasásmód kritériumainak legitimitására: „Ha igaz, hogy van valamifajta szűkségyszerű összefüggés az üldöztetés és a sorok közötti írás között, akkor kezünkben van egy szűkségyszerű negatív kritérium: a szóban forgó könyvnek olyan korszakban kellett íródnia, amelyben üldöztetés érvényesült, vagyis amikor a jog vagy a szokás politikai ortodoxiát kényszerített az írókra.” De azonnal megfogalmaz egy másik, „pozitív” nevezett kritériumot is. Ez alkalommal már nem utal a korszakra, amelyben egy könyv íródott, hanem csak arra az ügyességre hivatkozik, amelyről a szerző nyilvánvalóan tanúskodik, amikor azt látjuk, hogy burkoltan valamely ortodoxia valamely tételével ellentétes nézetének ad hangot, noha egyébként mindenütt a szóban forgó ortodoxia hívének mutatkozik. A fejezet e szakaszát azzal a figyelmeztetéssel zárja Strauss, hogy nem ismerhetjük föl a szerző szándékára utaló jeleket, még kevésbé érthetjük meg őt „mindaddig, amíg az üldöztetéssel, illetve a szólásszabadság és a nyíltság iránti beállítódással kapcsolatban az utóbbi háromszáz évben uralkodóvá vált felfogáshoz tartjuk magunkat.” Ez utóbbi megjegyzéseket részben megvilágítja a fejezet harmadik szakasza. Megtudjuk belőle először, hogy az „üldözés, üldöztetés” kifejezés egész sor különböző jelenséget ölel föl, a spanyol inkvizíció által képviselt legkegyetlenebb fajtájától egészen a legenyhébb változatáig, a társadalmi kiközösítésig. Mi a társadalmi kiközösítés? Strauss nem határozza meg közelebbről; annyi mindenestre bizonyos, hogy nem tartozik a látható, a politikai vagy vallási autoritás által gyakorolt üldözések kategóriájába. Strauss megjegyzi, hogy voltak korszakok és voltak országok, amelyekben több vallást lehetett szabadon gyakorolni, ám a választás szabadsága dacára „a szabad vizsgálódás tilos volt”. Bár a szerző a múltra utal, ettől még nyugodtan gondolhatunk a mai világra, s pontosabban az Egyesült Államokra, arra az országra, amely többféle vallást megtűr, szekták tucatjait, sőt szüzeit engedni működni, ám ahol Tocqueville szerint általában véve *kisebb mértékű a szellemi függetlenség*, kevésbé jellemző a véleménynyilvánítás igazi szabadsága, mint bárhol másutt. „Amerikában a többség rémisztő akadályokat emel a véleményszabadság elé. E körön belül az író szabad, de jaj neki, ha kimerészkedik onnan!” – íme, így fest a társadalmi kiközösítés. Tocqueville ekképp bontja ki mondandóját: „Az úr nem azt mondja már: »Úgy fogsz gondolkodni, mint én, vagy meghalsz«, hanem így szól: »Szabadon gondolkodhatsz másképpen, mint én; életed, vagyonod, mindened megmarad, de ettől a pillanattól fogva idegen vagy közöttünk...«.” S e szomorú áttekintésből adódik az alábbi következtetés: „Az inkvizíció sohasem akadályozhatta meg, hogy Spanyolországban ne terjedjenek el a többség vallásával ellentétes könyvek. A többség uralma ügyesebb az Egyesült Államokban: még a gondolatát is lehetetlenné teszi az ilyen kiadványok megjelenítésének. Amerikában is élnek hitetlenek, de a hitetlenségnek egyszerűen nincs orgánuma.”* Az olvasó esetleg úgy ítélheti meg, hogy önkényes a megjegyzé-

* Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*. Budapest: Európa, 1993, ford. Ádám Péter és mások, 367 sk. – a ford.

sem arra vonatkozóan, hogy Strauss hallgat a társadalmi kiközösítés fogalmáról, de ebben éppen az ő olvasási szabályát követem. Esetünkben az olvasó, akinek az olvasásbéli cinkosságára a szerző számít, művelt ember, aki nem feledkezhet meg Tocqueville művéről, *Az amerikai demokráciáról*.

Strauss jelzi a továbbiakban, hogy nagy változás ment végbe a XVIII. század közepe táján: „Hogy az emberek hogyan viszonyulnak a szólásszabadsághoz, az döntően attól függ, miként vélekednek a nevelésről, melyben a nép részesítendő, és annak korlátairól.” Röviden: „egyre több eretnek nézeteket valló, üldözött filozófus” vetette bele magát az üldöztetés elleni nyílt küzdelembe. Ebben nem csupán gondolataik közlésének szándéka vezérelte őket, hanem az az akarat is, hogy vessenek véget minden üldözésnek; s az volt a meggyőződésük, hogy lehetséges „az egyetemes fény köz-társaságával fölváltani az általános sötétség birodalmát”. Ily módon érteti meg velünk Strauss, hogy ha nem tudunk olvasni a sorok között, az abból adódik, hogy elfogadtuk a *liberális krédót*, hogy áldozatul estünk annak az illúzióknak, amely szerint mindenki-nek szabadságában áll mindent mondani, és mindenki képes mindent megérteni, s hogy eltűntettük a klasszikus kultúra lényegbevágó megkülönböztetését a kevesek és a sokak között. Mi mást jelent ez a fejlemény, mint a politikai filozófia jelentőségének lefokozását vagy a politikai filozófia elvetését? Ha a lehető legmélyebbre ásunk, láthatóvá válik immár, hogy az üldözés a nép műve, a népé, melyet illetően badarság lenne tagadni, hogy természete diktálja a lázadást a filozófia ellen. Ellentétben az „eretnek filozófusokkal”, akik a nép felszabadításáról szöttek álmokat, a korábbi írók úgy tartották, hogy a „bölcseket” a „tömegtől” elválasztó szakadék az emberi természet olyan alapvető ténye, amelyen a népnevelésben elért semmiféle haladás nem képes változtatni. „Meg voltak győződve arról, hogy az emberek többsége gyanakodva nézi és gyűlöli a filozófiát. Még ha semmi félnivalójuk nem lett volna bármilyen konkrét politikai erőttől, azok, akik ebből a föltevésből indultak ki, akkor is arra a következtetésre jutottak volna, hogy a filozófiai vagy tudományos igazság másokkal való nyilvános megosztása lehetetlen vagy nemkívánatos, és *nem csupán az adott korban, hanem mindig*” [kiemelés tőlem – C. L.].⁵ Ebből adódnak bizonyos következtetések, amelyeket véleményem szerint nem fogalmazott meg Strauss. Az első az, hogy a politikai filozófiának, ha nem magának a filozófiának – mint Strauss másutt teljes joggal hangsúlyozza, nem a tanítás, nem az elvek valamiféle gyűjteménye, hanem az életmód értelmében – hajtórugója az üldöztetés. Aki nem vesz róla tudomást, az képtelennek bizonyul arra, hogy megossa másokkal az igazság szeretetét.

A második következtetés: az „eretnek filozófusok” azzal, hogy az üldöztetés megszüntetésével voltak elfoglalva, egyfajta új ortodoxiát teremtettek, a szólásszabadságot – mely persze semmiképpen sem igazi –, amely ellen az egészen csekély számú keveseknek védekezniük kell, mégpedig az ókori szerzők műveinek emlékezetét őrizve. Az üldözés ettől fogva kéz a kézben jár a tanítások széles körben való terjesztésének társadalmilag uralkodó követelményével. A harmadik, magától értetődő következtetés az, hogy az olvasás művészetének hanyatlása annak folyománya, hogy immár elveszett az írás művésze.

Azt állítom, hogy itt Strauss gondolkodásának velejére tapintunk rá. Legyen szó akár arról, hogy a Szókratész fejére egy athéni bíróság által kimondott halálos ítélet világítja meg Platón stratégiáját, akár arról, hogy a Hollandiában a judaizmus és a protestáns

⁵ 41.

szepták által még veszedelmesebben gyakorolt hatalom világítja meg Spinozáét, az a lényeges, hogy a filozófiai igazság megosztása *sohasem lehetséges és nem is kívánatos*. Miért szelídítsük meg Strauss gondolatait? Miért próbáljunk olyan filozófust faragni belőle, aki megfontoltan védekező állásba helyezkedik a modern liberalizmus elkorcsosulásának következményeivel szemben? Másképpen *felforgató* a szándéka.

A *felforgató* kifejezést tőle veszem kölcsön: ő Machiavelli programjára alkalmazza azt. Szerinte Machiavelli valójában a Bibliát, illetve a Biblián túl a klasszikusok elveit veszi célba. Strauss valódi céltáblájául nem a liberális gondolkodás elvei szolgálnának-e? De miről beszélek, vetheti ellenem valaki, hisz Strauss nem kívánja, hogy visszatérjünk azokhoz az elvekhez, amelyek az athéniak, s még kevésbé azokhoz, amelyek a spártaiak életmódját irányították. Sőt, kifejezetten kijelenti több helyütt is, hogy az effajta visszatérés lehetetlen, mivel a modern politikai filozófia és a modern tudomány olyan világot alakítottak ki, amelyet az ókoriak elképzelni sem tudtak volna. Bizonyosan... Talán nem kell szembeszegeznünk vele, hogy támadja a liberalizmust, és elfogadja, hogy ördögi elvek által irányított világban filozofáljon. Talán úgy válaszolna, mint ellenfeleinek Nietzsche, ezt írván: „»Micsoda? Nem azt jelenti-e ez, népszerűen szólva: Isten megcáfolva, az ördög pedig nem?« – Ellenkezőleg! Ellenkezőleg, barátaim! Meg hát, az ördögbe is, ki kényszerít titeket népszerűen szólni!”⁶ Nem azt sugallja-e Strauss, hogy a modernnek képtelenek mással foglalkozni, mint az étellel a városban? Miért hagyunk tehát vulgáris alternatívát számára? A filozófia mindenütt és mindig megmarad annak, ami. Azt illetően pedig, hogy mit tartogat számunkra a kor, amelyben élünk, nos, könnyen lehet, hogy érdemes önmagában-önmagáért megőriznünk a filozófiát. *Az üldöztetés...* egy megjegyzése különösen izgat: a megjegyzés azt a szakaszt szándékozik megvilágítani, amelyben azt mondja a szerző, hogy az *eretnek filozófusoknak* „olyan jövődöbéli világ képe lebegett a szemük előtt, amelyben ... *senkinek sem okoz semmi rosszat*, ha bármilyen igazság a tudomására jut” [kiemelés tőlem – C. L.]. Ebben a lábjegyzetben számomra, bevallom, ismeretlen szerzőt idéz, Archibald MacLeish: „»A teljes föltárulkozás luxusát, a legnagyobb kétségbeesést és a legmélyebb kételyt talán csak azok az írók engedhetnék meg maguknak, akik igen rendezett és nyugodt korszakokban élnek. Nem is tudom.«», Hadd emlékeztessünk itt csupán arra, hogy Strauss figyelmeztetése szerint a megfontolt szerző néha olyasmit vet föl egy egyszerű lábjegyzetben, ami a főszövegben esetleg semmitmondónak tűnne.

II.

Írásainak nagy részét filozófiai, jobban mondva filozófiai-politikai művek vizsgálatának szentelte Leo Strauss: olyan klasszikus, premodern vagy a modernitás kiindulópontját jelentő művékének, amelyek még magukon viselik az általuk elvetni szándékozott elvek nyomait (jelesül Machiavelli és Hobbes műveiről van szó). A feladat: rekonstruálni szerzőik szándékát, ahogyan azt ők maguk fölfogták. Strausst az a meggyőződés vezeti feladatának elvégzésében, hogy gondolkodásukat elfojtja a rájuk nehezedő hagyomány súlya, s hogy ezt a hagyományt nem jól ismerik a modern szövegmagyarázók, akik képtelenné váltak megkérdőjelezni koruk előföltéveseit. Vannak más írások is, amelyek láthatóan valamiféle tanító szándék szülöttei. Azokra gondolok, amelyek

⁶ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, 37. §. Budapest: Műszaki, 2000, ford. Tatár György.

tömör formában a klasszikus politikai filozófia tanítását kívánják átadni, kidomborítván a rokonságot Platón, Arisztotelész és Xenophón között. Végül megint mások, amelyeket előszeretettel illet szaktudósi tanulmánygyűjtemények élére, a modernitás jellegét vagy annak bizonyos sajátos oldalait igyekeznek nyilvánvalóvá tenni, és a „korunk válsága” problémakörhöz kapcsolódnak. Látszólag a második csoportba tartozó tanulmányok állítják a legkisebb probléma elé az olvasót. Ez azonban nem jelenti azt, hogy tökéletesen világosak volnának. Az első csoportba tartozó írások a kellően kíváncsi, felvilágosult és türelmes kevesekhez szólnak, akik hajlandók alávetni magukat a próbatételnek, melyet a rendkívül kifinomult-körmönfont *írásművészetéről* tanúskodó szövegek fölfejtése jelent. Nem mondanám, hogy kellemetlen próbatételről van szó, hiszen az értelmezés kifinomultságának varázsa gyakran lenyűgözi az olvasót, ám mindenképpen olyanról, amely elég nehéz ahhoz, hogy elbátortalanítsa a közönséget, mely általában inkább kész ítélni, mint kérdezősködni. Strauss szerint az az eszme vezérli ezeket a szövegeket, hogy vannak minden helyen és minden időben érvényes igazságok, s e szövegek azt a követelményt támasztják velünk szemben, hogy fedjük föl ezeket az igazságokat, vagy legalábbis számoljunk állandóan fennálló alternatívák meglétével. Beállítódása tehát nem az eszmetörténészé, hanem az értelmező-filozófusé. Minden okunk megvan azt föltételezni, hogy ez utóbbi leginkább akkor enged betekintést gondolkodásába, amikor az igazságok vagy tartósan fennálló alternatívák nyomába ered, és hogy egy, a mi korunkra vonatkozó tanítást is megoszt velünk, mert korunk általában véve az állandóság eszméjének elvetésére ösztökél bennünket – ez a tanítás azonban jelen esetben implicit marad. A harmadik csoportba tartozó írások láthatóan nem kímélik a legelterjedtebb vélekedéseket sem, sőt szándékosan vitára ösztönöznek, híveket és ellenfeleket is toborozva maguknak. Hogy azonban a legtöbb esetben csakugyan van-e alapjuk az általuk gerjesztett szembeállításoknak, nos, ez távolról sem biztos. Ezek az írások a többiekhez hasonlóan exoterikusak, s ilyennek is kell lennie minden politikai filozófiai műnek. Úgy látom, bizonyos értelemben ezek a leginkább exoterikusak, mivel ezek szólnak a legnagyobb közönséghez, így bennük szükséges leginkább a leplezés eszközához folyamodni a gondolatok másokkal való megosztásában.

E benyomás alátámasztása végett a *Liberalism Ancient and Modern* című tanulmánygyűjtemény első három szövegét – a bevezetést, illetve a *What is Liberal Education?* (Mi a liberális nevelés?) és a *Liberal Education and Responsibility* (Liberális nevelés és felelősség) fejezeteket – szeretném röviden megvizsgálni.⁷ Mivel Strauss nyelvezete rendkívül kiszámított, komoly elemzésére csak jóval nagyobb terjedelmű tanulmányban vállalkozhatnék. De néhány tapogatózó megállapítás hasznos lehet, és talán segíthet megkérdőjelezni két olyan képzetet, mely láthatólag a nem eléggé figyelmes olvasásból fakad. Az első szerint Strauss politikai filozófiája úgymond konzervatív ihletésű vagy konzervativizmushoz vezethet. A másik szerint pedig a gyakorlatban, a „korunk válságára” adott válaszként igyekszik meggyőzni a legfelvilágosultabbakat arról, hogy szegüljenek szembe azzal a törekvéssel, amely egyre inkább eltéríti a modern liberalizmust az eredeti irányától; mérjék föl, milyen veszélyeket tartogat a klasszikus liberalizmus elvetéséből adódóan; végül pedig munkálkodjanak ennek reformján, hiszen fogyatékoságai nem terelhetik el figyelmünket érényei védelméről. Mivel rövidre szándékozom fogni mondandómat, ezért most ahhoz a módszerhez folyamodom, amelyet

⁷ *Liberalism Ancient and Modern*. Glencoe, Ill.: Free Press., 1959.

szívesen hívok mintavételi eljárásnak. Strauss maga is gyakran folyamadik ehhez az eszközhöz, s ezzel némileg ráirányítja a figyelmet az elhallgatásaira vagy arra, ami láthatólag valamiféle szándékos leegyszerűsítésre utal. Vegyük szemügyre az előszót. Strauss rögtön a liberalizmus természetét kezdi firtatni. Mint megjegyzi, „itt” – vagyis Amerikában – a liberalizmust a konzervativizmussal szokás szembeállítani. Persze előfordulhat, hogy az emberek bizonyos szempontokból liberálisnak, más szempontokból pedig konzervatívnek mutatkoznak. Marad a két ideáltípus közötti megkülönböztetés. Valójában tudjuk, hogy a szerzőnek nemigen vannak ínyére ezek a Max Weber által fabrikált fogalmak: úgy tesz, mintha elismerné szilárdságukat azzal, hogy a közvélekedésre hivatkozik, mely neki – miként Arisztotelésznek is – kiindulópontul szolgál; megállapítja ily módon, hogy a mai közvélekedés szerint megkülönböztetésük kritériuma egyfelől a vietnami háború, másfelől pedig a szegénység elleni küzdelem. Szakít azonban ezzel a vélekedéssel, hogy megállapíthassa: a liberalizmusnak és a konzervativizmusnak van közös alapja, tudniillik önmeghatározása szerint mindkettő szemben áll a kommunizmussal. A konzervativizmus és a liberalizmus ellentéte tehát mintha nem alapvető ellentét volna. De rögvést a liberalizmus és a kommunizmus közelségét is megállapítja Strauss: noha az eszközökben nem értenek egyet, de ugyanazt a végcélt követik; a végcél olyan, osztály nélküli társadalom vagy – a Kojève által javasolt pontosítást alkalmazva – az egyetemes és homogén állam, melynek minden felnőtt emberi lény teljes egészében a tagja. Föltehetjük magunkban a kérdést, Strauss nem arra használja-e fel Kojève-et, hogy a liberalizmus első látásra durva és tarthatatlan változatával rukkoljon elő? Ki is keverné valóban össze a liberalizmust a marxizmussal? Miközben nyilvánvalóan az itt és most érvényesülő liberalizmusról beszél, még csak nem is utal az egyik alapvető kritikai megállapítására, amely szerint a liberalizmus – a pozitívizmussal karöltve – egyfajta általánosított relativizmust szült azáltal, hogy (a világban) a legkülönbözőbb kultúrák értékének egyenlőségét hirdeti, és hogy (Amerikában) abba a hitbe torkollik, hogy mindenkinek joga van úgy élni, ahogyan, és azt hinni, ami neki tetszik. Ebből a szemszögből nézve nem a kommunizmustól gyökeresen idegenként jelenik-e meg a liberalizmus? Olyan konzervatív módjára vádolná tehát Strauss a liberalizmust, akit elvakít pártos szelleme?

Az olvasók fejében megfordulhat e gondolat, földidézvén a közvetlenül ezt követő, a konzervatívokról festett portrét. Ellenfelei „az egyetemes és homogén államnak”, mely szerintük „sem nem kívánatos, sem nem lehetséges”; ők valószínűleg nem tartanak attól, hogy nagyobb politikai egységek létrejöttét kell látniuk, ám „nagyobb rokonszenvet táplálnak magukban [a liberálisoknál] a konkrét, a partikuláris és a különnemű iránt...” Strauss – ehhez semmi kétségem nem fér – úgy látja, hogy a politikát természete szerint egy konkrét társadalmi létezés és jóléte foglalkoztatja,⁸ mindazonáltal úgy veszem észre, a különneműség fogalma nemigen ismeretes számára. Miután megjegyezte, hogy a konzervatívok ellen az a vád, hogy rossz hírbe keverték az igazság egységének eszméjét – ezt a szemrehányást ő maga nem ismélte meg –, a szerző egy újabb lépést tesz: „közelebb maradván a dolgok felszínéhez” megállapítja, hogy a konzervativizmusnak úgymond megkülönböztető vonása a bizalmatlanság a változást illetően [a „maradiság”], míg a liberalizmust inkább „progresszivizmusként” határozhatnánk meg. Ez az alig kifejtett nézet azonban igazából felületesebbnek tűnik. „Korunk konzervativiz-

⁸ *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1983, 29. [*Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*]

musa – értesülünk róla – azonos azzal, ami a liberalizmus eredetileg volt, az a liberalizmus, amelyet többé-kevésbé módosítottak a mai liberalizmus felé mutató változások [különös fogalmazásmód]. Még tovább menve azt mondhatnánk, hogy sok mindennek, ami ma a konzervativizmus címkéjét viseli magán, végső soron közös gyökere van a mai liberalizmussal, sőt a kommunizmussal is.” Ez teljes nyilvánvalóságában kitűnnék számunkra, ha visszamennénk a modernitás eredetéig, a premodern hagyománnyal való, a XVII. században bekövetkezett szakításig, vagy „a régiek és a modernek vitájáig”. Álljunk meg egy pillanatra az előző vizsgálatában. El kell ismernünk, hogy egy kanyargós kitérő után azt fedezzük föl, hogy a modern liberalizmus következtelen, és hogy a konzervativizmus a látszat dacára csak annak egy változatát kínálja.

Most pedig vessünk egy pillantást a *What is Liberal Education?* című tanulmányra. A szóban forgó kérdés – „mi a liberális nevelés?” – nem választható el az előző által feszegetettől: mi a liberalizmus? Strauss rögtön az elején arra mutat rá, mennyire nehéz olyan mestereket találni, akik képesek útbaigazítani tanítványaikat, mivel hogy milyen a mester, az a nevelésen múlik, amelyben ő maga részesült, a nevelés pedig nemzedékről nemzedékre megköveteli az egyedüli igazi mestereknek, a „nagy szellemeknek” a megértését, akik maguk azonban nem értenek egyet egymással. Ebből a megállapításból következik, hogy a nevelés nem lehet valamiféle indoktrináció. Ha azonban legalább annyit elismerünk, hogy a liberális nevelés valamiféle kultúrára nevelés, egy másik nehézséggel kell szembenéznünk. Lehetséges, hogy a liberalizmus csak a nyugati hagyományhoz illeszkedik, miközben a kultúrák sokféleségét kívánja érvényre juttatni? Miután fölvetette a kérdést, hogy hová vezet a különbözőség fölfedezése, s miután jelezte, hogy maga a kultúra fogalma is egyre kevésbé válik meghatározhatóvá, mivel megannyi emberi csoportosulás (külvárosi kultúra, fiatalok vagy bűnözők bandájának, sőt az elmeegógyintézetek lakóinak kultúrája stb.) megannyi közös „viselkedésmintáját” foglalja magában, egy szokványos eljárást követve Strauss hirtelen abbahagyja kérdése fejtegetését, s visszatér ahhoz a hagyományos elképzeléshez, amely szerint a liberális kultúra „bizonyos fajta, az írásbeliség készségének elsajátítását célzó nevelés”. Mivel ez az eszme a modern demokrácia alapja, az első, a „mi a liberalizmus?” kérdéstől a „mi a modern demokrácia?” kérdéshez érkezik el.

Láthatólag a probléma magvához jutottunk. A modern demokrácia úgymond az a rendszer, amelyben mindenki erényről és bölcsességről tesz tanúbizonyságot; a modern demokrácia „a racionális társadalom” mintaképe. E vélekedésnek köszönhetően Strauss bevezetheti az arisztokrácia fogalmát, amely azonnal új irányba tereli a fejtegetést. „[...] A demokráciát egyszóval egyetemes arisztokráciává kiszélesedett arisztokráciaként értik”. Ki fogalmazott meg effajta tételt? Strauss nem árul el semmi közelebbit. A legkevesebb, amit mondhatunk, az, hogy újból szélsőséges vélekedésre hivatkozik, amely alkalmas rá, hogy fölkeltsen az olvasóban az abszurditás érzését, és pedig avégett, hogy megvizsgáljon egy másik vélekedést, amelynek ugyanannyire abszurd következményeit fogja kidomborítani. Ez a vélekedés, melyet ő maga vélekedésnek nevez, a politikai tudományokban uralkodó nézet. Ez, röviden fogalmazva, az illúzió hírébe keveri a demokrácia ideálját: a demokrácia messze nem aspirálhat arra, hogy egyetemes arisztokráciává váljék, nem törekedhet egyéb rangra, mint amit a „tömegek kormányzása” jelent; de valójában – mivel a tömegek nem tudnak kormányozni – nem lehet más, mint az elitek kormányzata; a kormányzás hatékonyságához, gördülékenységéhez pedig az a legkívánatosabb, hogy a tömegek ne folyjanak bele a közügyekbe. Ez a feltétele „a demokrácia zökkenőmentes működésének”: „erénye”

a „választói apátián, azaz a nyilvános szellem hiányán” nyugszik. Előhozakodván az *elit* kifejezéssel, Strauss a következő körülírást kapcsolja hozzá: „olyan emberek [íránnyítják a tömeget], akik ilyen vagy olyan szempontból a csúcson vannak, vagy jó esélyük van eljutni oda”. Azt is sugallja, hogy egy további illúzió az emberek irányítóiban bölcseket vagy akár egyszerűen rátermett személyeket látnunk. Hogy van közöttük ilyen, az nem lehetetlen, de az elitet csak „felkapaszkodottak” vagy „törtetők” alkotják. Strauss nem a konzervativizmus egy aspektusát támadja-e itt nyilvánvalóan? A konzervatívok egy csoportja köztudomásúan a rend és a stabilitás nyelvezetét használja – eltérően a „haladáspártiaktól” –, s előszeretettel hivatkoznak inkább az erényre, mint a szabadságra és az egyenlőségre. Mármint bebizonyosodik, hogy ez a nyelvezet cinizmust rejt magában: a rend a nyilvános szellem hiányából fakad. E felfogás szerint „azok, akik az újságokban nem olvasnak mást, mint a sportoldalt és a képregényeket, bizonyosan nem jelentik a föld sóját, viszont a modern demokrácia sóját igen”. A cinizmus továbbá, mint jeleztük, a butasággal kapcsolódik össze. Egyfelől maga a tömegkultúra is „új eszméket” és alkotó – vagy legalábbis ilyeneknek mondott – szellemeket követel még a középszerűség viszonyai között is: meg kell értenünk, lehetetlen védőgátat emelni a változás ellen. Másfelől „[a] demokrácia, még ha csak a lágy tömegkultúrát védelmező kemény buroknak (*hard shell*) tekintjük is, hosszú távon egészen másfajta tulajdonságokat követel meg: az odaadás, az összpontosítás, a nagyvonalúság és az elmélyültség képességét.” Ez a második ellenvetés zavarba ejtő. A *hard shell* – „héj” vagy „tok” – képzete nem a Max Weber által *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* legvégén ábrázolt, a puritán etikától megszabadult kapitalizmus képzetét idézi-e föl? Annál is inkább így vélem, mivel Strauss szinte rögtön hozzáteszi: „A liberális nevelés a tömegkultúra ellenmérge, gyógyszer a tömegkultúra mindent szétmáró következményei s azon törekvésével szemben, hogy az semmi mást ne termeljen ki, mint »lélektelen szakembereket s az élvezetek szívtelenjeit«.” Ez utóbbi kifejezés említés nélkül hagyott szerzője nem más, mint Weber. Mindenki számára nyilvánvaló, hogy a kifejezés ismerősen csengett a hallgatóság fülében (a *What is Liberal Education?* ugyanis a University of Chicago által rendezett konferencián elhangzott előadás volt): az idézet pontosan abból a szövegrészből való, ahol Weber előhozakodik a burok képével. Strauss olvasási módszerét követve idézzük föl Weber szövegét. „Még senki sem tudja, ki fog majd lakni az említett burokban, hogy e rettentő fejlődés végül egészen új proféciaikba vagy régi gondolatok és eszmények hatalmas újjászületésébe fog-e torkollani, vagy *pedig* – ha ezek egyikéhez sem vezet – az egyfajta görcsös fontoskodással díszített folyamat mechanikusan megkövül. Akkor mindenesetre e kultúrfejlődés »utolsó emberei« számára igazsággá lehetne a mondás: »lélektelen szakemberek, szívtelen élvezetemberek: ez a semmi képzeli úgy, hogy az ember-mivolt eddig még soha el nem ért szintjére jutott el.«”⁹ Maga Weber – mondanunk sem kell – nevének említése nélkül Nietzsche-t idézi, egy olyan szerzőt, aki rendkívüli hatást gyakorolt Strausstra. Végül jeleznünk kell, hogy mielőtt megfogalmazta volna kérdését, Weber épp az Egyesült Államokra utalt, arra az országra, ahol a kapitalizmus, mint mondta, a tetőpontjára jutott, s ahol „[e] vallásos-etikai szellemétől megfosztott szerzési vágy ma gyakran ... pusztán harcias-versengő szenvedélyekkel kapcsoló-

* A mű itt szóban forgó magyar fordításában a „stahlhartes Gehäuse” „acélkemény építmény” lett, ami kissé félrevezető – a ford.

⁹ *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Gondolat, 1982, ford. Gelléri András és mások, 288.

dik össze, melyek nemritkán egyenesen a *sport* jellegét nyomják rá pecsétként” [kiemelés tőlem – C. L.].

Érdeemes megjegyeznünk, hogy Strauss a kapitalizmus problémájának helyébe a tömegkultúra problémáját helyezi, fölöttébb jellemzőnek ítélvén a sport – és a demokrácia – iránt érzett szenvedélyt, mely az újságolvasót vezérli: az *utolsó ember* szerinte is – csakúgy, mint Nietzsche szerint – a demokratikus ember, a nyájember. Mindazonáltal érdemes megjegyeznünk, hogy Strauss nem számít sem új próféták megjelenésére, sem arra, hogy az antik eszmék rendkívüli újjászületésének leszünk tanúi: számára elegendő a liberális nevelés védelmezése, mint olyasmié, ami „a tömegkultúra ellenmérge”. Megállapításom súlyosnak látszik, ám Strauss szándékának behatóbb vizsgálatára invitál. Strauss kijelenti: „A liberális nevelés a tömegkultúra ellenmérge”. S erről az állításról egy másikra siklik át: „A liberális nevelés az az eszköz [szó szerint: létra], amelynek segítségével megpróbálunk eljutni a tömegdemokráciától az eredeti értelemben vett demokráciáig.” Majd pedig a következőképp fogalmaz: „A liberális nevelés a szükséges erőfeszítés, hogy valamiféle arisztokráciát alkossunk a demokratikus tömegtársadalmon belül.” E két utóbbi kijelentés olyan mély benyomást gyakorolt hallgatói – és olvasói – képzeletére, hogy az előadót az elmondottak jelentésének kibontására kérték, amire egy újabb előadás adott neki alkalmat (ennek a nyomtatott változata a következő tanulmány, a *Liberal Education and Responsibility*). Akik sürgették, hogy fejtsse ki közelebbről elképzelését, nyilvánvalóan úgy gondolták, hogy itt érhető tetten Strauss legfontosabb üzenete. Nem fordítottak figyelmet a szövegben a bekezdést záró kijelentésre: „A liberális nevelés az emberi nagyságra emlékezteti a tömegdemokráciák azon tagjait, akiknek van fülük a hallásra.” Vagyis könnyen lehet, hogy a demokrácia „hégjának” vagy „tokjának” a megőrzéséhez mindig szükséges tulajdonságokra vonatkozó kedves kifejezés csak az első lépcsőfokot jelenti, amely lehetővé teszi, hogy a demokrácia védelmének eszméjétől továbblépünk ahhoz, ami egyedül számít, vagyis az emberi nagyság védelméhez. Lehetséges, hogy Strausst egyáltalán nem foglalkoztatja az eredeti demokrácia jelentéséhez való visszatérés gondolata, ha egyszer az magában hordozta a tömegdemokrácia csíráját, és már olyan elvekre támaszkodott, amelyeknek köszönhetően jelentését vesztette a klasszikus politikai filozófia és a vele összekapcsolódó liberális nevelés. Végső soron lehetséges az is, hogy a demokráciában benne rejlő valamiféle arisztokrácia fogalma merő ámitás.

Úgy látom, ezt a hipotézist igazolja a *Liberal Education and Responsibility* elolvasása. E tanulmány utolsó részén alig-alig sejlenek át Strauss gondolatai. Itt a szerző számtalan remek észrevétellel hozakodik elő, melyek fölkelthetik iránta a „humanista” közönség rokonszenvét. Miután fölteszi a kérdést: „milyen esélyei vannak tehát a liberális nevelésben részesülteknek, hogy újra valamiféle hatalommá váljanak a demokráciában?”, kijelenti: „pontosan azért nem szabad hízlelőnünk a demokráciának, mert a demokrácia barátai és szövetségesei vagyunk.” (Erre a megfogalmazásra nagy pályafutás vár majd a straussianusok körében...) Nem feledkezik meg arról „a nyilvánvaló tényről”, hogy „mivel a demokrácia mindenkinek szabadságot ad, szabadságot ad azoknak is, akiket az emberi kiválóság gondja foglalkoztat”. Nem habozik kifejezni örömet, hogy „senki sem gátol meg abban, hogy műveljük kertjeinket [mintha bizony ez a kifejezés nem tűnnék gyalázatosnak a szemében], s hogy olyan előretolt bástyák föl-

* Az illető kifejezés forrása természetesen Voltaire *Candide*-jének utolsó mondata; ez Gyergyai Albert kicsit módosított fordításában: „de vár ám a munka a kertben”. A francia eredeti, „*mais il faut cultiver notre jardin*” fordítására a „de művelnünk kell kertünket” pontosabb – a ford.

állítására tegyünk erőfeszítéseket, amelyeket majdan sok polgár üdvösnek tekinthet a köztársaság szempontjából...” Figyelmeztetvén arra, hogy ezek az erőfeszítések a siker szükséges, de nem elégséges feltételét jelentik, az alábbi maximát idézi: „az ember mindig reménykedhet, és sohasem kell földadnia, bármit hozzon is neki a sors, bármilyen nehéz helyzetben találja is magát”. Hogy e kifejezés szerzője Machiaveli, a kitüntetett módon „fölforgató” gondolkodó, akinek a Biblia és a klasszikusok tanításának aláásása volt a programja, arra óvakodik rávilágítani. Cinkos hallgatóságán a sor, hogy megértse a cselt. Hogy a modern liberális nevelésnek jó következményei vannak, szövi bele mondanivalójába, abban kételkedhetünk, mivel „Karl Marx, a kommunizmus atyja és Nietzsche, a fasizmus mostoha-nagyapja [ez nem Strauss véleménye] liberális nevelésben részesült, és pedig olyan magas szintűben, amilyen magas szintre még csak törekedni sem remélhetünk”; ám ezzel azt akarja mondani, hogy a „nagyszabású kudarcukból” le kell vonnunk a tanulságot, újra meg kell értenünk a régi mondást, amely szerint „a bölcsesség nem választható el a mértékletességtől, s hogy ... a bölcsesség határozott hűséget követel a tűrhetően jó alkotmány, sőt még az alkotmányosság ügye iránt is.” Ezen túl a szakterületükre bezárkózó mai tudósok bírálata, illetve a humanisták, „a kifinomultság szelleme” és „a nagy könyvek közös olvasása” dicsérete rendkívül tetszetős. Hiába keresnénk azonban Strauss valódi gondolkodásának legkisebb jelét valamiféle föltételezett konklúzióban. Korábban hosszasan ecsetelte, hogy a régiek szerint hogyan is nézett ki a képzett emberek által kormányzott város, miben is állt az irányítók nevelése – mely nem más, mint jellemük formálása –, illetve hogy milyen is volt az életmódjuk – az a fajta dologtalanság, mely az olvasásra, a megfontolt emberekkel folytatott eszmecserekre, a közjón való töprengésre ösztönözte őket. Azt is megmutatta Strauss, hogy noha nem értették, mit jelent a filozófia – a konvencióktól független igazság keresése –, miért volt politikai erényük mintegy a filozófusok erényének visszénye; továbbá hogy miért nem kellett *felelősnek* érezniük magukat a tömeg előtt, s miért nem kellett a filozófusoknak felelősnek érezniük magukat öelőttük.

Nem kiméra-e tehát a demokráciában megtelepedő arisztokrácia? Hogyan is képzeljük el azt az itt felvázolt kép alapján? Tisztán arisztokratikus rendszer kétségtelenül nem létezett soha magában az ókori Görögországban, s a filozófusok szerint a valósághoz leginkább illeszkedő kifejezés a *vegyes kormányzat*. Nincs valamiféle rokonság mármost a modern republikanizmus és a vegyes kormányzat között? A rögvést megfogalmazott válasz szerint a modern tanítás megkülönböztető vonása, hogy elfogása szerint van valamiféle természetes egyenlőség az emberek között, s a nép olyan szuverenitás birtokosa, amely állítólag összhangban áll az egyének természetes jogainak biztosításával.

Emeljünk ki néhány mozzanatot anélkül, hogy belebocsátkoznánk a gondolatmenet részletes taglalásába. Strauss elismeri tehát, hogy a képzett emberek kormányzása nem szükségképpen vág egybe az általa vázolt képpel, ám hozzáfűzi kiegészítés gyanánt, hogy e kormányzat önnön elvében hordozza a demokrácia egyfajta elutasítását. „Nyersen fogalmazva demokrácia az a rendszer, amelyben az adott városban élő *fel-nőtt szabad férfiak többsége* kormányoz, ám közülük csak a kisebbség művelt.” A demokráciát ellenben nem az erény, hanem a szabadság eszméje vezérli, ezen pedig azt a jogot értjük, hogy minden egyes polgár a saját kedve szerint éljen. Strauss szerint a demokrácia említett elutasítása nemcsak az antik demokráciára vonatkozik, hanem még sokkal inkább a modern demokráciára. Úgy látom, töprengése középpontját az

erény és a szabadság szembeállítása alkotja. Az erény nem a saját kertünk művelését, hanem a jó keresését jelenti. A politikai erény ebben a tekintetben nem idegen a filozófiai erénytől, noha alacsonyabb rendű hozzá képest. Az erény elvének engedelmeskedő városban egy cél szabja meg az emberek közti viszonyokat: a közjó. A szabadság elvének engedelmeskedő város elsősorban arra törekszik, hogy mindenkinek lehetővé tegye, hogy úgy éljen, ahogyan neki tetszik, föltéve, hogy nem árt másoknak. Az ezt az elvet védelmező politikai gondolkodók megőrzik valamiféle, a józan észbe vetett hitet, hiszen úgy vélik, hogy a gyakorlatban mindenki felismeri a játékszabály gyanánt fölfogott törvénytisztelet hasznosságát, amelynek hiányában semmiféle rend nem volna lehetséges. Semmi szükség a közjó *eszméjére*; a közjó mintha abból fakadna, hogy mindenki követi a maga jól fölfogott érdekét. A képzett emberek, újfent megalapítjuk, nem ismerik a legmagasabb erényt, de legalább van valamiféle elképzelésük az erényről. Strauss itt ugyan nem fogalmazza meg nyíltan, de alkalmasint erre gondol: a művelt emberekben mindig megvan a nemes és a nemtelen közti alapvető megkülönböztetés iránti érzék. Politikai erényük ebben a tekintetben mutatkozik a filozófiai erény visszfényének, és maga a filozófia léte ebben hasznos a város számára, mivel az emberek által kívánt e világi javaktól való elszakadásról és a kiválóságra törekvésről tanúskodik. Ebben az értelemben még az olyan rendszerben is fennmarad valamiféle elkülönülés a művelt kevesek és a sokak között, amely voltaképp vegyes kormányzatú, tehát bizonyos kompromisszumon nyugszik egyfelől a képzett emberek, másfelől a nép vágya között, amely ki kívánja venni részét a közügyekből, és be kívánja számoltatni cselekedeteiről a hatalom birtokosait. Ám ez pontosan csak akkor lehetséges, ha a kisebbség olyan nevelésben részesül, amely képessé teszi a pártatlan viselkedésre. Tehát a város arculatán továbbra is kivehetőek e kisebbség sajátos vonásai. Fogalmazzunk egészen egyszerűen úgy, hogy a képzett emberek tiszteletben részesülnek, s az alattuk állók pedig úgy tudják vagy úgy hiszik, hogy az előbbieket jogosan helyezkednek el fölöttük – ha másért nem, azért, mert régi és nagy családokhoz tartoznak. Amit Strauss szintén nem mond ki nyíltan, ám adódik az ókoriak és a modernek között végzett összehasonlításából, az az, hogy *a szabad felnőtt férfiak többsége* megkülönbözteti magát a nem szabad férfiaktól; hogy tehát pallérozatlansága dacára e többségben él a természetes egyenlőtlenség valamiféle fogalma. A modern republikanizmus ellenben – jöllehet esetleg elismeri a vegyes kormányzat érdemeit –, mint mondtuk, az emberek egyenlőségének egészen új tanításán alapszik.

Mivé lesz e feltételek között a demokrácia? Olyan társadalmi formává, amelyben elhalványul a kép, amelyet esetleg valamely kisebbség alkotott akár önmagának, akár másoknak az ő legitim felsőbbségéről. E kép pusztulása együtt jár a jellemformálásra irányuló nevelés eltűnésével. Figyelemre méltó az a tény, hogy noha a most tárgyalt tanulmányban futólag említést tesz ugyan a kereskedelem és az ipar fejlődéséről az amerikai köztársaság első korszakában, s noha kárhordatja a specialisták képzését irányító új tudományos szellem negatívumait, Strauss a modernitást kritizálva lényegében a liberalizmus vagy az „eredeti demokrácia” elveit veszi célba.

Először azt láthatjuk, hogy rokonszenvvel idézi föl Hamilton arra irányuló erőfeszítéseit, hogy megőrizzen valamit a klasszikusok szelleméből. Továbbá ő és társai a közös *Publius* néven jelentették meg cikkeiket a *Federalist Papers*-ben,¹⁰ ami ékes-

¹⁰ A. Hamilton – J. Madison – J. Jay: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Budapest: Európa, ford. Balabán Péter.

szólóan tanúskodik az ókorhoz való kötődésükről. Tudatában lévén „az ügyek és a kormányzat közötti különbségnek”, egy olyan, az érdekeik által mozgatott csoportoktól (egyfelől a munkásokétól és az iparosokétól, akik maguk is alárendeltek a kereskedőkéhez képest, másfelől a földbirtokosokétól) elkülönülő kategóriát kívántak körülhatárolni, amely – mivel nincsenek egyedi érdekei – a legalkalmasabb lenne arra, hogy a közjót szem előtt tartva gyakoroljon irányító funkciókat: jelesül a szabad szellemi foglalkozást űző csoportját. De Hamilton autoritásáról csakis azért esik említés, hogy nyilvánvalóvá váljanak a nehézségek, amelyekkel alapítása időszakában szembe kellett néznie az amerikai köztársaságnak. Hogyan is részesülhetne az új elit a képzett emberekhez illő – liberális – nevelésben, miután a republikánus tan lerombolta a képzett emberekről alkotott képet? Az elitet valójában elsődlegesen jogászok alkotják, akiknek a képzése a jog tudományában szerzett specializált tudásra korlátozódik. Futólag megjegyezném, hogy Hamilton – a kifejezéstől rettegő Madisontól eltérően – „képviseleti demokráciaként” határozta meg az új rendszert. Strauss ezzel valószínűleg tökéletesen tisztában van. Mindazonáltal Burke autoritásával is takarózik, aki a jogászok iránt tanúsított tisztelete dacára aláhúzta, hogy „jogi és alkotmányos fogalmakban beszélni” nem ugyanaz, mint „megfontoltan beszélni”; ily módon átértékelvén a törvényhozó dolgát úgy tartotta, hogy az *egyedüli szabály* „az ész és a méltányosság nagy elvei, valamint az emberiség általános jelentése”. Nem vonhatjuk tehát többé kétségbe, mennyire támaszkodik Strauss a szerzőre, mivel Burke eszméit elemzi aprólékosan a *Természetjog és történelem*¹¹ utolsó fejezetében, amelyben azt igyekszik bizonyítani, hogy noha az elítéli a francia forradalom eszméit, ő maga is ugyanannyira szakított a klasszikus politikai filozófiával. Ugyanígy, a képviseleti kormányzat fogyatékoságainak bírálata gyanánt hivatkozik John Stuart Mill művére is, amelynek érdeként ismeri el a liberális nevelés megvédelmezését. Mill azonban először is csak a törvényhozás valamiféle reformjában gondolkodik az arányos képviselet bevezetésének köszönhetően, ám erről az orvosságról gyorsan kiderült, hogy „elégtelen, sőt értéktelen”; majd pedig, elvetvén azt az elképzelést, hogy a parlamenti képviselők összeverbuválásának a módja valaha is lehetővé tenné „az ország nagy politikai szelleméinek kiválogatódását”, abba vetette reményét, hogy a bürokrácia a feladatukra, az igazi „polgári szolgálatra” fölesküdtött funkcionáriusok testületévé alakul át. Strauss talán nem utasítja el ezt a nemes tervet, de a siker esélyeit illető hallgatása jelentőségteljes. Néhány soral lejjebb úgy ítéli meg, hogy „szerényebb, hasznosabb és gyakorlatiasabb a tanítást illetően a politikatudományi tanszékeken és talán a jogi karokon is végrehajtható reformokról eltöprengeni”. Nem követem tovább Strauss gondolatmenetét; eleget mondtam ahhoz, hogy levonhassam a következtetést: Strauss minden kivezető utat lezár a modern köztársaság előtt. A lehetséges orvosságok semmit sem változtatnak annak lényegén.

Ez a végkövetkeztetés nem arra buzdít, hogy mondjunk le a filozófiáról. Noha nem lehetünk filozófusok, „de szerethetjük a filozófiát, megpróbálhatunk filozofálni”. Hogy megértsük, mit jelent ez utóbbi kitétel, az ugyanebben a tanulmányban, néhány soral alább olvasható megállapításra kell hivatkoznunk: „... a liberális nevelés azt jelenti, hogy figyelmesen hallgatjuk a legnagyobb elmék egymással folytatott beszélgetését.” Ezzel nem lesz könnyebb a feladatunk, sőt „rendkívüli nehézséggel” szembesülünk. Strauss feledhetetlen szavakkal ecseteli ezt a nehézséget, s kiténik, mennyire téved-

¹¹ Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor, ford. Láncki András, 1999.

nek ellenfelei, amikor elítélik Strauss dogmatizmusát. Röviden: az, hogy „figyelmesen hallgatjuk a legnagyobb elmék egymással folytatott beszélgetését”, nem ad pontosan számot feladatunkról, mert ez a beszélgetés csak nekünk magunknak köszönhetően folyik, mi idézzük azt elő. „A legnagyobb elmék monologizálnak. Nekünk kell dialógus-sá formálnunk monológjukat, »együtt«-té [közösséggé] változtatnunk az »egymás mellett«-et [elszigeteltségüket].” Platón persze maga is írt dialógusokat, ám ezek pszeudodialógusok voltak: a kiválóbb ember beszélgetett kevésbé jeles társaival. „Olyasvalamit kell tehát tennünk, amire a legnagyobb elmék nem voltak képesek”, azaz valamiféle párbeszédet kell kezdeményeznünk a kiválóbbak között. S mivel ők ellentmondanak egymásnak, ezért újfent ítélnünk kell, noha mivel kevésbé kiválóak vagyunk, nincs kompetenciánk az ítéletalkotásra. És elfedjük magunk elől ezt a nehézséget, amikor azt képzeljük, hogy az időbeli távolság magasabb rendű nézőpontot biztosít számunkra. Ennek az illúzióknak a szellemében – jöllehet Strauss ezt nem mondja ki, de mondjuk ki itt mi helyette – egyfajta létrán kellene elhelyeznünk ezeket a nagy szellemeket, amelyek a tetejéről határoznánk meg, hogy milyen magasra jutottak el. De nem elegendő „szembenéznünk a rettenetes szituációval, amelyben vagyunk”, az „okát” is meg kell ismernünk. Strauss e kérdésre politikai jellegű válasszal hozakodik elő: „Úgy látom, az az oka ennek a szituációnak, hogy elvesztettük az összes, tekintélyénél fogva teljességgel mértékadó hagyományt, amelyben megbízhattunk, azt a *nomost*, amely tekintélyénél fogva irányt mutatott nekünk, és pedig azért veszítettük el, mert közvetlen tanítói és az ő tanítói hittek a teljességgel ésszerű társadalom lehetőségében. Most mindannyian arra kényszerülünk, hogy ki-ki maga, bármilyen fogyatékosak legyenek is, de saját képességei segítségével találja meg azt, amire támaszkodhat.” S hozzáteszi: „... nincs más, amire segítség gyanánt támaszkodhatnánk, mint az, ami ebben a tevékenységben magában rejlik.”

Ez a gondolatmenet nem azért enigmatikus, mert elismeri, hogy nincs semmi, ami a filozófiai tevékenység külső garanciáját jelentené, s hogy csak tulajdon mozgásában fedti föl „igazságát” (úgy látom, ez az észbe vetett hit meghaladhatatlan titka), hanem azért, mert Strauss előbb a demokrácia elítélésére, majd annak megbecsülésére is ösztönöz. Mintha megbecsülné, mivel igenis annak a szituációnak köszönhetően, amelybe a demokrácia jóvoltából kerülünk, abból a kötelességből adódóan, hogy külső támpont nélkül haladjunk előre, áll nyitva előttünk a lehetőség – nem arra, hogy (mint Strauss másutt fogalmaz) behódoljunk a relativizmusnak, s onnan vegyük el, amivel aztán ékeskedünk, ahonnan tetszik, hanem arra, hogy (persze saját kockázatunkra) dialógust kezdeményezzünk a filozófusok között, hogy életre hívjuk a *filozófusok* valamiféle közösségét. Ugyanezt mondja *Az európai tudományok válságában* Husserl is, akivel méltatlanul bánik Strauss, amikor csak a „szigorú tudományra” vonatkozó programját tartja említésre érdemesnek. Ebben a megvilágításban a demokrácia – ezt fölösleges részletesebben taglalni – nem akként a szerethető és állhatatlan rendszerként jelenik meg, amely mindenkinek lehetővé teszi, hogy „művelje kertjét” (a filozófusi kertet is beleértve), hanem sokkal inkább olyan rendszerként, amely az igazság keresését és a szabadság olyasfajta próbatételét szüli, amelyben felismerhető az, ami a filozófia sajátja. De nem kellene-e ugyanebből a megfontolásból kiindulva elismernünk, hogy a demokratikus társadalomban élő emberek élete magán viseli a filozófiai nyugtalanság jegyét? Másfelől azonban úgy tűnik, rossz hírbe is keveri a gondolatmenet a demokráciát, mivel a racionális lehetőségbe vetett hit és az univerzalizmushoz kötő-

dő illúziók miatt úgymond nem érzékeljük többé a mértéket, elveszítjük az olyan észbe vetett bizalmunkat, amely mindig szembesülni kénytelen saját korlátjával.

Mindazonáltal különös, ahogyan Strauss összekapcsol két kijelentést, noha tudatában van annak, hogy egészen mást jelentenek. Az egyik kijelentés: „elveszítettük az összes olyan hagyományt, mely autoritással bír”, a másik pedig: „elveszítettük a *nomost*, amely autoritásánál fogva megszabta a követendő irányt”. Nem ő maga hívta-e föl újra és újra a figyelmünket arra, hogy a politikai filozófia szülője az ókori Görögországban a hagyományok hatalmának megrendülése volt? Itt nem tudom, hogyan kellene követni Strauss gondolatmenetét. Ingadozása olykor Nietzsche ingadozására emlékeztet; arra, amellyel a történeti érzékkel kapcsolatos nevezetes 224. aforizmában találkozhatunk (*Túl jön és rosszon*). Nietzsche tudniillik egyaránt lenyűgözte a szép és a befejezett mű arisztokratikus vágya, illetve a modern vágy az ismeretlen dolgok és a végtelen, a befejezetlen iránt. S hadd emlékeztessenek arra, hogy Straussra nemcsak Nietzsche, hanem egy másik „diabolikus” szellem, Machiavelli is nagy vonzerőt gyakorolt. Ha Strauss szerint eltűnt vagy eltűnőben van az erény klasszikus fogalma, akkor bizonyosan fikció a demokráciában benne rejlő arisztokráciára vonatkozó hipotézise – ám lehet, hogy azt az eszmét őrzi magában, amely szerint a *virtù* körébe tartozik megvédeni az erényt. Második olvasatra mintha e rövid, egyszerre ártatlan és ravasz mondat hűen adná vissza elképzelését: „az ember mindig reménykedhet, és sohasem kell földadnia, bármit hozzon is számára a sors, bármilyen nehéz helyzetben találja is magát”.

III.

Strauss a modernitás kérdésének szentelt exoterikus írásai közül számomra az 1964-ben publikált *The Political Philosophy and the Crisis of Our Time* (A politikai filozófia és korunk válsága) című tanulmány látszik az egyik legtanulságosabbnak.¹² Azt kell hinnünk, kiemelt jelentőséget tulajdonít ennek a tanulmánynak, mert egy egész bevezetését csaknem módosítás nélkül viszontláthatjuk a *The City and Man* (A város és az ember) bevezetőjében, illetve találkozhatunk nyomaival a *What is Political Philosophy? An Epilogue* című fejezetében is.¹³ Foglaljuk össze saját szavainkkal a tanulmány (számunkra itt egyedül fontos) első szakaszának gondolatmenetét. A diagnózis rögtön az elején megfogalmazódik: *korunk válsága* nem más, mint a kétség azt illetően, amit „a modern kor tervezetének” nevezhetünk. Ez a tervzet nagyon sikeresnek bizonyult, mivel olyan típusú társadalom kialakulásához vezetett, amelynek nem volt előzménye; napjainkban azonban immár általánosan elismerik inadekvát voltát, és így elveinek újbóli vizsgálatára is rákényszerülünk. A *tervezet* fogalma megüti az olvasó szemét. Strauss úgy vizsgálja meg, hogy egyértelműen kinyilvánítja: az a XVI–XVII. században született új politikai filozófiából ered. S merészen hozzáteszi, e politikai filozófia végső soron „magának a politikai filozófia eszméjének a széteséséhez vezetett”. A politológusok jó részének a szemében a politikai filozófia mítosznak vagy ideológiának számít. A feladat tehát a politikai filozófia helyreállítása, illetve – hogy ezt megtehesük – az volna, hogy térjünk vissza ahhoz a pillanathoz, amikor megkezdődött ennek

¹² In Howard Spaeth (ed.): *The Predicament of Modern Politics*. University of Detroit Press, 1964.

¹³ *What is Political Philosophy?*, i.m.

a (Szókratész által kezdeményezett és Arisztotelész által kidolgozott) politikai filozófiának a szétesése. Kézenfekvő lenne újra megnyitni *a régiek és a modernek vitáját*, hiszen ennek a tétje nem irodalmi, hanem filozófiai volt. Ami a diagnózist illeti, a szerző szerint azt Spengler fogalmazta meg közvetlenül az I. világháború után. A nyugati kultúra Spengler szerint nem csupán a csekély számú magasabb rendű kultúra részét alkotta, hanem az a kultúra volt, amelyik egykor meghódította a földgolyót, amelyik nyitott volt az összes többi kultúrára, s amelyik önmagát a kultúraként *mint olyanként* gondolta el. Okkal kételkedhetünk abban, hogy Spengler valóban autoritás volna Strauss számára, aki futólag csakugyan meg is jegyzi, hogy a kultúra imígyen értett fogalma előfeltételezi a kultúrára mint a szellem művelésére vonatkozó klasszikus elképzelés elutasítását. Csöndben siklik el Nietzsche, vagyis az egyetlen olyan gondolkodó neve mellett, akiről érdemként ismeri el, hogy a modernitás fundamentumai ellen intézett támadást. Spengler életműve Nietzsche grandiózus életművének csak valamiféle vulgáris mellékhatása. Nietzsche sohasem állította, hogy a Nyugat hanyatlása a legmagasabbra emelkedett kultúra vagy a kultúra mint olyan hanyatlása volna. Ugyanígy azt is megállapíthatjuk, hogy Spengler, illetve azon tétel végső cáfolata, hogy „az emberiség legfőbb lehetőségei kimerültek”, ironikus módon immár a tudomány autoritásának körébe tartozik. Hogy „legfőbb autoritásunk, a természettudomány végtelen haladásra képesnek tekinti magát”, valójában mintha azt bizonyítaná, hogy még mindig nem oldódtak meg a végső kérdések, a *rejtélyek*, amelyekkel az ember szembeül. Strauss minden olvasója tökéletesen tisztában van vele, hogy a tudomány nem foglalkozik a végső kérdésekkel, hogy a pozitívizmus uralmát teremtette meg – vagy pedig hogy a pozitívizmus uralmának a következménye –, s hogy tehát nem kell tőle a „szellem valamiféle művelését” várni.

Miért is tehát ez a különös eljárás mód? Strauss ismerős támpontokat nyújt az olvasójának, hogy rábírja arra, kövesse őt egy veszélyes terepen. Korunk válsága, világosan kell látnunk, valami egészen más, mint amit a kultúra válságának nevezünk, s reményünket – ha egyáltalán van remény – bizonyosan nem vethetjük a tudományba. Strauss tehát visszatér az első kijelentéséhez, igaz, picit módosít rajta, mintha korábban túl nyersen fogalmazott volna: „A Nyugat válsága abban áll, hogy a Nyugat elbizonytalanodott célját illetően.” Mi is volt ez a cél? Minden ember egyesítése. „[A Nyugatnak] világos elképzelése volt a jövőjéről mint az emberiség jövőjéről”. Nos, állapíthatjuk meg magunkban, olyan megfogalmazással találkozunk, amelyik egészen jól leírja az amerikai köztársaságpártiak – vagy bizonyos amerikai köztársaságpártiak – 1776-ban vallott eszményeit. Strauss szerint az, hogy elveszett a jövőbe vetett reménykedés, ékes szóló jele a *Nyugat hanyatlásának*. Mindazonáltal, teszi hozzá rögvést, nem kell azt feltételeznünk, hogy egy társadalomnak ahhoz, hogy egészséges legyen, egyetemes tervet kell követnie. A törzsi társadalom nagyon is lehet egészséges... Kényes téma a vadak szokásai iránt tisztelettel viseltető olvasók számára. Húzzuk alá azonban, hogy az egészséges kritériumát nem szabad összekevernünk a jóság kritériumával, és hogy a kulturális antropológia autoritása nem esik nagyobb súllyal a latba, mint a természettudományé. Csak azt tartja szem előtt a szerző, hogy meggyőzőn bennünket róla: „az olyan társadalom, amely hozzászokott, hogy valamiféle egyetemes cél fogalmai szerint értelmezze magát, teljesen összezavarodik, ha elveszíti a hitét ebben a célban.” Nos, úgyszintén erről a meggyőződésről tanúskodnak a két világháború idején született nagy államférfiúi nyilatkozatok: ezekben a modern politikai filozófia eredeti szelleme csak tükröződött. E politikai filozófia ugyanis szakított a klasszikus elvekkel, miköz-

ben rájuk hivatkozott, és olyan társadalom alapjait kívánta megvetni, amelyik fölülmúlja azt a társadalmat, amelynek létrehozására a régiek törekedtek. Ezen a ponton a következő kérdés vetődik föl bennünk: a mi korunk válságával kapcsolatos-e mindaz, amin Strauss eltöpreng? S kell-e nyugtalanodnunk a jövőbe vetett hit semmivé foszlása, a Nyugat gyengülése miatt? Nem a modern politikai filozófia megszületésével feltároló válságot kellene-e inkább megvizsgálni, s nem annak a klasszikus politikai filozófiának a hanyatlása, sőt semmivé foszlása miatt kellene-e nyugtalanodnunk, amely nem valamilyen *másik* politikai filozófia, hanem a politikai filozófia mint olyan?

S íme végül a modern kor tervezetének a leírása: a filozófia vagy a tudomány immár nem „lényegileg kontemplatív” számít, hanem „aktív” válik. Figyeljük meg, hogy Strauss itt már nem *politikai filozófiáról*, hanem *filozófiáról* beszél. Miért? Azért, mert az ókoriak számára a politikai filozófia semmi egyéb nem volt, mint az emberi dolgot, a városban élő emberek életét szem előtt tartó filozófia. Azzal, hogy felvállalt egyfajta politikai közlésmódot, a filozófiáról bebizonyosodott, hogy megfontoltságra törekszik abban, ahogyan nyilvánosan kifejezi mondandóját: arra használta föl ugyanis ezt a kifejezőmódot, hogy az írás bizonyos fajta művészetének a segítségével távol tartsa mindazon olvasókat – az olvasók tömegét –, akik természetüknél fogva képtelenek fölemelkedni az igaz és az igazságos ismeretéhez, ahhoz az ismerethez, amely az összes előítéletet romba dönti. A kontemplatív élet eszményének elutasításával az új filozófusok célja nem egyéb, mint az emberi állapot megváltoztatása. Gondolkodásukat immár nem az emberi lényt és a nem emberi dolgokat sajátosan jellemző természetéről, vagyis az arról a természetről alkotott elképzelés irányítja, amelyhez a mind ezen lények között fönnálló viszonyok igazodnak. A cél ettől kezdve olyan intellektuális tevékenységet faragni a tudományból, amelyben megnyilvánul az ember mindenhatósága; vagyis „uralkodni a természetén”. A modern tudomány kalandja filozófiai kaland, már ha szabad így fogalmaznunk, mert az új filozófia bizonyos értelemben a filozófiával mint olyannal való szakítást jelent. A modernitás gyökerénél, állapítja meg Strauss, egybeolvad a filozófia és a tudomány; a szellemben lejátszódott fordulat szülöttei; ugyanebből a folyamatból adódik, hogy a szellem immár nem törekszik arra, ami a magasabb szférában található, s miközben csak az érzékelhető valóságra van gondja, magának követeli az uralmat minden fölött, ami van. Anélkül, hogy belebocsátkozna a gondolatmenetéhez amúgy szükséges köztés lépések taglalásába, Strauss a „modern kor tervezete” címszava alatt egybecsomagolja a természettudomány eszméjét, a folyton növekvő jólét szolgáltatában álló haladás eszméjét, azt az eszmét, hogy kit kit megillet önmaga megőrzésének a joga, valamint mindenki képességei harmonikus kibontakoztatásának, a szabadságok és az igazságosság folytonos gyarapodásának, továbbá az egyenlőség és a szabadság ügyének apránként megnyert nemzetek egyesülésének az eszméjét. Kitűnik, hogy a program egy és ugyanaz a megismerés, a gazdaság, a társadalmi élet és az (immár nem a konnotációja, hanem a denotációja szerint vett, vagyis a földet benépesítő embereket magában foglaló) emberiség történetének szférájában.

Hogyan határozhatjuk meg végső soron ezt a tervezetet? Ez a demokrácia tervezete. A cél minden társadalomból demokratikus társadalmat faragni, és minden társadalmat egyetlen, demokratikus társadalommá egybeolvasztani. E cél elsősorban nem az egyetemes racionalitásba vetett hitben lel igazolásra, hanem abban, hogy egybeolvág az emberek nagy többségének kívánságaival. Strauss itt sokkal inkább a tömegek nyomása által kiváltott – Tocqueville szóhasználata szerint –, „ellenállhatatlan moz-

gást” hangsúlyozza, mintsem a modern tudomány által okozott változást. Értelmezése a szó egy bizonyos értelmében véve politikai. Ha még kételkednénk ebben, bizonyosan meggyőznének bennünket a továbbiakban a kommunizmusra vonatkozó fejtegetések. „A kommunizmus megtapasztalásából kétféle tanulság szűrődött le [a Nyugatban végbemenő mozgásra nézvést]: egy politikai, vagyis azzal kapcsolatos tanulság, hogy mit reméljünk és mit tegyünk a belátható jövőben, illetve egy, a politika elveit érintő tanulság.” (Az e mondatot tartalmazó bekezdés teljes egészében újra fölbukkan a *The City and Man* bevezetőjében). Röviden: a demokráciák összetűzése a hódító politikát folytató kommunizmussal hiú ábránddá tette az egyetemes államba vetett hitet. Még ha föltételezzük is, hogy a termonukleáris háború fenyegetésének hatására létrejön a demokratikus nemzetek valamiféle föderációja, el kellene ismernünk, hogy a politika nem szabadul meg a „partikularizmustól”. Tehát „a politikai társadalom a belátható jövőben az marad, ami mindig is volt: olyan részleges vagy partikuláris társadalom, amelynek legsürgetőbb és elsődleges feladata az önfenntartás, legfőbb feladata pedig önmaga jobbítása”. E jobbítás jellegét illetően Strauss gyorsan megállapítja, hogy a Nyugat ugyanakkor kezdett kételkedni a bőség társadalmában érvényesülő erényekbe vetett hitében, amikor a világot átfogó társadalom reménye is szertefoszlott. Strauss azonban nem éri be a kommunizmus tapasztalata ihlette megfontolásokkal. A modern kor tervezete fölött gyakorolt kritikája hirtelen nyilvánvalóvá teszi a liberális demokrácia alkati fogyatékoságát: olyan fogyatékoság ez, amely miatt nemigen tudjuk elképzelni, hogy bármi esélye is lenne „a legfőbb feladatának” szentelnie magát – tudniillik mivel univerzalista elveinek a föladásához vezet az, hogy ma muszáj szembeszegülnie ellenségével. A liberális demokrácia a klasszikus politikai filozófia elveinek elvetésével elszakította egymástól azt, ami a politikai és gazdasági intézmények működésének, illetve ami a jellemformálásként fölfogott nevelésnek a körébe tartozik; elszakította egymástól azt, ami a törvény és ami az erkölcs körébe, továbbá azt, ami a tisztán elméleti megismerés, illetve ami a céloktól vezérelt megismerés, vagyis azon megismerés körébe tartozik, amely a fölvilágosult polgárok felelősségérzetét rejtené magában. Strauss olyan gondolatmenetet fejt ki itt, amely a liberális nevelésről írott tanulmányának is középpontjául szolgált, ám ezenkívül a képviseleti rendszernek modern eszméje ellen is frontális támadást indít. A liberális demokrácia olyan rendszernek mutatkozik, amelyben a kormány úgymond felelős a kormányzottak, azok pedig a kormány előtt. Ám még közelebről szemügyre véve a dolgot azt mondhatjuk, hogy a nyilvános és a privát szféra szigorú megkülönböztetésének következménye az, hogy a törvények nem csupán biztosítják az egyének védelmét, hanem ki is vonják a nyilvános igazságszolgáltatás hatálya alól a privát szférát. A törvényeknek védelmezniük kell azt a szférát, amelyen belül ki-ki azt tehet és azt gondolhat, amit és ahogyan neki tetszik, amelyen belül olyan önkényes, olyannyira *prejudiced* lehet, amilyen és amennyire csak akar. Ha a tényeket nézzük, akkor persze másképp fest a dolog. De van legalább egy olyan szituáció, amelyben az egyén sérthetetlen helyen van, jelesül a szavazófülkében a szavazás pillanatában. A szuverenitásnak – gyakorlásának jellege szerint – olyan egyének a letéteményesei, akik senki előtt nem felelősek, s akiknek az erkölcsiségét semmilyen módon nem lehet megítélni. „A szavazófülke a szuverenitás tulajdonképpeni *otthona*, székhelye s a titok székhelye is.” Újfént észreveheti az olvasó, hogy korunk válságának vizsgálata ürügyén magának a demokráciának az alapjai ellen intéz támadást Strauss. A liberális demokrácia eredetileg kétségtelenül a kötelességeinek tudatában levő egyén fogalmát foglalta magában, míg ma, az állam-

polgári nevelés hiányában, egyfajta „engedékeny egalitarizmussá” alakult át. De Strauss ugyanakkor rámutat, hogy mindig is lehetetlennek bizonyult pontosan rögzíteni a felelős állampolgár jogi meghatározását, akármilyen volt is a választott kritérium (a vagyon, az iskolai végzettség stb.). Attól kezdve, hogy elfogadottá vált az általános választójog, semmi sem szegülhetett szembe az egalitarizmus fogyatékoságaival. Igaz, a szerző megjegyzi, hogy a kötelességtudat – hívhatjuk felelősségérzetnek is – csak erkölcsi nevelés segítségével tartható fenn, és semmiféle intézkedés nem történt ennek kibontakoztatására. Ám ahelyett, hogy ezt nyíltan kimondaná, azt sejteti, hogy a demokráciában senkinek sem lehet autoritása megszabni, mely normáknak kell érvényesülniük a nevelésben, mivel a kormányon lévők legitimitásához hozzátartozik, hogy olyanok előtt felelősek, akik senkinek sem tartoznak felelősséggel. S azt is elmondhatjuk, hogy haddan az egyének csakis a hagyományos hiedelmeknek, egész pontosan a vallási hiedelmeknek köszönhetően voltak jobban tudatában kötelességüknek.

Itt most nem ejtek szót a társadalom- és politikatudományokban uralkodó pozitívizmus kritikájáról, miként a relativizmuséról sem, melyet a kultúrák redukálhatatlan különbözőségének hite vált ki, hisz e kritikákat mindenki jól ismeri. A pozitívizmus a modern liberalizmus sarja, mert ez utóbbi lemond a városbeli élet számára szabott általános norma eszméjéről; a relativizmus a pozitívizmus sarja, mert mihelyst megállapítottuk a tények és az értékek elkülönülését, ez utóbbiakra immár semmiféle kritérium sem érvényes, amely lehetővé tenné, hogy hierarchikus rendet állapítsunk meg közöttük. Kérdésem az alábbi két elemből álló kijelentéssel kapcsolatos: a politikai filozófia fölbomlott; fontos volna helyreállítani. Ám lehetséges-e egy ilyesfajta helyreállítás? Joggal utal arra Strauss, hogy azok a politológusok és szociológusok, akik valamiféle ideológiaként kezelik a klasszikus politikai filozófiát, és az egzakt megismerés szabályaihoz való igazodásukat hirdetik, közömbösnek mutatkoznak azon feltételek iránt, amelyek között az új tudományos gondolkodásmód fölbukkant. Strauss a következőképpen rendezkedik be ügyesen a politológusok és szociológusok terepén: a tudománynak aggályosan kell törekednie arra, hogy számot adjon saját maga kialakulásáról; ha hű az elveihez, akkor vissza kell térnie a modernitás előtti politikai filozófiával való szakítást fémjelző tanokhoz, meg kell vizsgálnia Machiavelli és Hobbes tanítását, illetve általában a modern természetjog elméletét. Továbbá ha a tudomány meg akarja érteni e szakítás jelentését, akkor a klasszikus tanítást is meg kell vizsgálnia, amelytől elszakadt a modern gondolkodás, illetve amely annak céltablája volt. De amit klasszikus tannak nevezhetünk, az azoknak a szerzőknek az olvasása során tárul föl, akik – különbségeik dacára – szerepet játszottak annak kidolgozásában. Újra kezünkbe kell tehát vennünk türelmesen Platón, Arisztotelész, Xenophón és Cicero műveit, s újra azon kell fáradoznunk, hogy úgy értsük meg e szerzőket, ahogyan ők értették saját magukat: azaz el kell szakadnunk saját korunk előítéleteitől. E javaslat, melyet jól kiszámított előzetes kikötésekkel fogalmaz meg a *The City and Man* előszavában, bizonyosan nem tűr semmilyen ellenvetést. Ekképp fogalmaz Strauss: „A visszatérés a klasszikus politikai filozófiához szükséges, ám ugyanakkor próbaképpen, kísérleti jellegű is. Nem puhatolózó jellege dacára, hanem éppen emiatt, komolyan kell véghezvinnünk ezt a visszatérést, vagyis anélkül, hogy mai nehéz helyzetünkre kacsintanánk. Nem fenyeget a veszély, hogy megfeledkezhetünk e nehéz helyzetünkről, mert ez váltotta ki egész érdeklődésünket a klasszikusok iránt.” „Józanul megfontolva a dolgot nem remélhetjük – teszi hozzá –, hogy ha friss szemmel vesszük szemügyre a klasszikus politikai filozófiát, az mai fölhasználásra alkalmas recepteket ad a

kezünkbe. A modern politikai filozófia sikere ugyanis a klasszikusok számára teljesen ismeretlen fajta társadalmat hívott életre...” Íme egy újabb szakasz, amelyre nem megfelelő módon hivatkoznak bizonyos tanítványok. Mindazonáltal elég föltűnő csábítási kísérletről van szó. A kísérletezés modern eszméje idegen Strausstól. Továbbá nem habozik különböző alkalmakkor kijelenteni, hogy csakis a klasszikus politikai filozófia törekszik igazán állhatatosan a természet és a politikával kapcsolatos ügyek megismerésére – s csak azért nem jelenti ki, hogy birtokában van ismeretüknek, mert kétséges, hogy tudásnak lehet-e valaha is birtokában lenni. Csak azzal a megjegyzéssel foglalkozom azonban a továbbiakban, hogy a klasszikusok iránti érdeklődésünket az a szituáció keltette volna föl, amelyben ma vagyunk.

Mi e szituáció megkülönböztető vonása? A bizonytalanság. A mai helyzetben minden hagyomány megingásának lehetünk tanúi. S hadd emlékeztessünk arra, hogy a klasszikus politikai filozófia maga is hasonló szituáció szülötte. Ennek köszönhetően immár jobban megérthetjük azokat, akik társadalmi életfeltételeikből új erőt merítettek kérdések megfogalmazásához, s arra is ösztönöz ez a tény, hogy igyekezzünk közvetlenül a szóban forgó szerzőktől tanulni. Újfént emlékeztetni szeretnék itt arra, hogy a hagyományok nem csak egyszer, hanem több alkalommal is meginogtak már. Hogy csak a Strauss számára különösen kedves szerzőkre hivatkozzunk: a kiváltképpen felforgatónak számító Machiavelli, Hobbes, Spinoza és Nietzsche is kiaknázta azt a „szerencsét”, hogy viharos évszázadban élhetett, amelyben a hitek lassan a semmivé porladtak, és folyton-folyvást ellentétes vélemények ütköztek egymással. Nem segítenek-e ők abban, hogy kérdéseket fogalmazzunk meg saját korunkkal kapcsolatban, anélkül hogy konkrét útmutatást kellene keresnünk műveikben? Megfogalmazhatjuk azt az ítéletet, hogy a mai politikai és társadalomtudományok az ő munkásságukból indulnak ki, noha erről egyáltalán nem vesznek tudomást? A mai természettudósok a jelentős változások dacára tudatában vannak annak, hogy tudományterületükön a XVII. században elindított törekvések óta folytonosság uralkodik. Mi az oka annak, hogy ilyen mély törésvonal alakult ki a modern politikai filozófia és a ma politikatudománynak nevezett diszciplína között? Számot adhatunk-e erről a politikai filozófia határain belül maradva, és mondhatjuk-e azt, hogy maga ásta meg saját sírját?

De ne foglalkozunk még se ezzel a megállapítással, se ezzel a kérdéssel. A politikai filozófia, úgy tűnik, a politikatudomány ellenpólusán helyezkedik el, és pedig abban az értelemben, hogy a politikai társadalom formáinak és a politikai magatartásmódoznak a tanulmányozását az ember és a város végső céljait firtató vizsgálódással kapcsolja össze. A modern tudománytól eltérően nem szakítja el a köteleket saját maga és a megismerni szándékozott dolog között. Amikor a mai „tudós” a tények és az értékek megkülönböztetéséből indul ki fejtegetésében, akkor elutasítja a polgár [*citoyen*] nézőpontját, hiszen ez utóbbi továbbra is úgy ítél, hogy vannak jó és rossz, igazságos és igazságtalan dolgok, illetve hogy van, ami igaz, van, ami hamis, valamint hogy vannak tényszerű igazságok, hazugságok, tévedések. A tudós nem vesz tudomást arról, hogy ismerete előfeltételezi a társadalmi és politikai élet valamiféle tudomány előtti megértését. Más a filozófus beállítódása, aki kiindulópontjául veszi a polgár vagy a vezető tapasztalatát. Ezt a kiindulópontot, fűzném hozzá, nem csupán másokban találja meg a velük való gyakori érintkezésnek köszönhetően, hanem önnön magában is, hiszen nem úgy született a filozófia művelésére, hogy semmit ne tudott volna a társadalomról és a politikáról. A tudásra tehát a különböző, gyakran egymásnak ellentmondó vélekedésekre történő reflektálásnak köszönhetően tesz szert – ezek a vélekedé-

sek azonban mindig a különbségtévés valamiféle elsődleges képességéből fakadnak, amely lehetővé teszi a megkülönböztetés munkáját. Nem különösebben fontos, hogy nem pontosan Strauss nyelvezetét használom, mivel úgy hiszem, pontosan adom vissza gondolatait. Ellenben nem vagyok képes vagy nem tudom követni őt akkor, amikor a *The Crisis of Our Time* (Korunk válsága) első szakaszának a végén kijelenti, hogy ha – ismereteink forrását megvilágítandó – erre az első rétegre, a politikum [*le politique*] tudomány előtti megértésre kívánunk támaszkodni, vissza kell nyúlnunk Arisztotelészhez. Miért ítéli szükségesnek ezt a lépést? Strauss már a *Természetjog és történelem* Max Weibert tárgyaló fejezetének a végén megindokolja: a világ, amelyben élünk, a bennünket a politikum eredendő tapasztalatától megfosztó tudomány által kiformált világ. Ha elfogadjuk is, hogy a vallásos hitet fölváltotta a tudomány autoritásába vetett hit, az nem volna képes megszüntetni az ítéletalkotás természetes hajlamát. Amikor fölteszi a kérdést, hogy miben is áll tehát a liberalizmus, Strauss annak vizsgálatával kezdi, hogy mit jelent a „liberális” és a „konzervatív” szó a hétköznapi polgárok számára. Itt egyébként először a vietnami háború példájára hivatkozik. Ha tehát egyesek helyeslik, mások pedig ellenzik, ez nyilvánvalóan azért van így, mert van elképzelésük arról, hogy mi az igazságos, a szükséges vagy a nemzet számára hasznos háború, és mi nem az. Ez jelent egyfajta kiindulópontot számára a liberalizmus természetének további vizsgálatához. Ahhoz a megállapításhoz jut el ennek során, hogy olyan doktrínáról van szó, amely elfedi a politikai dolgok lényegét. Wilson és Roosevelttől világháborús időkben született deklarációi a politika félreismeréséről tanúskodnak a szemében. De az biztos, teszi hozzá, hogy mindig „valamiféle politikai szituációban” élünk. Ami voltaképp annyit tesz, hogy az univerzalista beszédmód nem számol ezzel a szituációval. Ám ha így van is, Strauss akkor sem hagyhatja figyelmen kívül, hogy nem esik egybe a beszédmód és a gyakorlat. Végére is az amerikaiak háborúskodtak, és eközben szüntelenül saját partikuláris érdekeiket védték. A legkevesebb, amit mondhatunk, az az, hogy nemigen tűnt ki, hogy a demokrácia előmozdítására törekszenek az úgynevezett fejlődő országokban. Számos alkalommal támogattak diktatúrákat, és zárták el az utat a demokratikus törekvések elől. És ha még az is igaz volna, hogy irányítók tévesen gondolkodtak, amikor azt képzelték, hogy a Népszövetségből vagy az Egyesült Nemzetek Szervezetéből olyan intézmény válhat, amely képes megszabni valamilyen világréndet, az erre vonatkozó ítélethez nem volna szükség a klasszikus tanítás ismeretére, hisz (mint valójában történt) ez a világ jelen helyzetének elemzésén is alapulhat.

Strauss egészen más megfontolásra támaszkodva támadja a demokratikus társadalom alapjait. Miközben megerősíti, hogy az autoritás birtokosai csak nekik nem felelős egyének előtt felelősek, azt is hozzáfűzi ehhez, hogy ezáltal a demokratikus társadalom többé nem „politikai társadalom”. Egy dolog elismerni, hogy mindig valamiféle „politikai szituáció” létezik, vagyis olyan helyzet áll fenn, amelyben önmaguk megőrzésének, sőt „jobbításának” szükségessége határozza meg a városok, birodalmak és nemzetek létezését – e „jobbítás” jelentheti egyszerűen azt, hogy azzal vannak elfoglalva, hogy jobban biztosítsák létfeltételeiket –, s más dolog elismerni a társadalmak állandó formáját, melyet elsődlegesen politikai karakterük révén határozhatunk meg. Vajon beszélhetünk-e még a politikum fogalmáról Strauss szerint ott, ahol az engedékeny egalitarizmus uralkodik, ahol csak olyan egyének agglomerátuma létezik, akik mindenféle, szükségleteiket kielégítő technikák igézetében tengetik életüket, és akik e szükségletek gyarapodásának függvényében törekszenek a világ „jobbítására”. Leo

Strauss legalábbis kételkedésre ösztönöz ezt illetően. Tehát, ha nem tévedek, kételkedni kellene akkor a város és az ember természetének állandóságában is. A klasszikus tanítás szerint a legrosszabb rendszerben, a zsarnokságban legalább benne rejlik a lehetősége a visszatérésnek egy másik, a természetnek inkább megfelelő rendszerhez. A modern demokráciát illetően azonban nagyon úgy tűnik, hogy semmiféle lényegi változásra nem számíthatunk. Az „utolsó ember” nietzschei képe körvonalazódik a nem felelős egyén portréjában, miközben az emberen túli ember mítosza semmivé foszlott. Ebből adódik a kérdés: mit jelenthet „a politikai filozófia helyreállítása” az immár nem politikai társadalomban? Nem csupán a könyvekben léteznék akkor többé a politikai filozófia?

A mai és az eredeti (modern) demokrácia Strauss-féle kritikájának középpontjában a szabadság található. Mi is szerzőnk szerint a politikai szabadság? Egyetlen pillanatra sem vonjuk persze kétségbe, hogy elszánta magát annak megvédésre valamiféle totalitárius zsarnokság ellenében. Mindazonáltal azt sugallja, hogy a politikai szabadság felszínes, s egybemosza azt az erkölcsi nevelésben nem részesült és felelősségérzet híján lévő egyéneket illetően elismert szabadságok halmazával. Strauss közel jut ahhoz, hogy arra az utilitárius felfogásra szűkítse le a liberalizmust, amely a kereskedelem szférájára korlátozza a modern szabadságot. A modern köztársaságok persze – mint számos filozófus megállapította – mindig is egy húron pendültek a kereskedelem szellemével, és a köztársaság azon formája, amelyet a demokrácia rendszerének nevezünk, ettől elválaszthatatlannak mutatkozik.

Van mindazonáltal egy másfajta *commercium** is, melyet Strauss szándékosan figyelmen kívül hagy, mégpedig – a mára már majdnem elavult szóhasználat szerint – azok a kapcsolatok, amelyeket az emberek egymás között kezdenek szövögetni, mielőtt leomlottak az őket a helyzetük tekintetében elválasztó sorompók. Nem vesz tudomást arról a fajta társas természetről, amely fölött a kormányzatnak nincs hatalma, s ugyanígy figyelmen kívül hagyja, mekkora érték rejlik annak a nyilvános térnek a kiaknázásában, amelyben az érdekek, a vélekedések, a hitek és az életmódok közti különbségek megnyilvánulnak és bizonyos szabályok szerint elintéződnek abból az egyetlen tényből adódóan, hogy a beszélgetésre és megértésre ösztökélt emberek képesek *szót érteni egymással*. Ez nem egyetértést jelent, hanem azt, hogy – mivel törekvéseik, képzetek, sőt még a mítoszaik is kölcsönösen egymásra rétegződnek – együtt mozdulnak, és leírják a másik halálának durva vágyát. Főleg hangsúlyozni, a vélemények megoszlanak, és pedig egyfelől a bizonyos társadalmi kategóriák sajátos érdekei által kifejtett nyomásnak, másfelől pedig annak megfelelően, hogy e kategóriák mennyire függenek a különböző, több vagy kevesebb erőt képviselő, hosszabb vagy rövidebb ideig fennálló politikai, vallási és tudományos, valamint az intézményekhez és a személyekhez (alkalmasint tévé- vagy sportsztárokhoz) kötődő autoritásoktól. A nyilvános tér persze nem az a helyszín, ahol okos egyének között lenyűgöző viták folynának. A politikai szabadságok, amelyeknek köszönhetően a nyilvános tér megszületett és fennáll, nem arra szolgálnak, hogy létrehozzák a fölvilágosult és kötelességeik tudatában lévő polgárok valamiféle közösségét; viszont az ítéletalkotás jogának széles körű elterjesztését célozzák, egy olyan jogét, amely azt előfeltételezi, hogy nem

* A „commerce” szó szűkebb értelemben vett kereskedelmet és az emberek közötti érintkezést is jelenti (csak úgy, mint a német *Verkehr*, melynek jelentésrétegeit Marx is kiaknázta). Magyarul valószínűleg nem lehet egy szóval visszaadni a „commerce” jelentéseit, ezért folyamodom a latin eredeti használatához, amelyben természetesen szintén megvannak a szükséges jelentésrétegek – a *ford*.

létezik semmiféle hely, ahonnan ki lehetne nyilatkoztatni a Jogot. Miközben azt teszi meg céltáblájául, ami úgymond a liberalizmus programja volt, tudniillik hogy létrehozzon valamiféle egyetemes arisztokráciát, Strauss csak egyfajta ideológiát tart szem előtt, amit ráadásul némiképp leegyszerűsít; hagyja kicsusszanni kezéből a „tulajdonképpen igazságot”, melyet félig elfed az ideológia. Mennyivel közelebb áll ehhez az igazsághoz Montesquieu megfogalmazása: „Szabad nemzetnél gyakran közömbös az, hogy a magánemberek helyesen vagy rosszul gondolkodnak-e; elég, ha gondolkodnak, és ebből ered a szabadság, mely még a gondolkodás eredményeit is biztosítja. Ezzel szemben az önkényuralmi kormányzat alatt egyformán veszélyes, ha az ember jól vagy rosszul gondolkodik; elég, ha gondolkodik valaki, és máris megsérti ennek a kormányrendszernek az alapelvét”.¹⁴ Tocqueville Montesquieu nyomában jár, amikor megmutatja, miben áll az amerikai demokrácia – fogyatékösságaival összefonódó – erénye. Ám, vetheti föl valaki, nem egészen más-e így az „erény” szó jelentése, mint amit Leo Strauss tulajdonít neki? Kétségtelenül. Mindazonáltal nem erény-e szembenézni azzal az ismeretlennel, amelyet a mások körében élt élet tartogat, nem erény-e várni valamit attól, hogy mindenki kapcsolatba kerül mindenkiel?

Persze hívságos azt föltételezni, hogy a jó olyan rendszerből ered, amely kit-kit arra késztet, hogy érdekét másokéhoz igazítsa. A politikai szabadságok intézményéből azonban nem születik rendszer; egyfajta etikát rejt magában, mert kétség sem fér hozzá, hogy e szabadságok nem olyan tartósak, mint szeretnénk, de az sem, hogy igaznak tartjuk, és természetünknel fogva készek vagyunk megvédeni őket. A politikai szabadságok nem redukálódnak az azt garantáló biztosítékokra, hogy az egyének tetszésük szerint éljenek – de az egyének abbéli képességétől sem választhatók el, hogy bizonyos magatartásmódot kövessenek, miképp nem választhatók el az olyan jellem kiformalódásától sem, amelynek megkülönböztető vonásaként a szolgálattól való irtózás jelenik meg. Aki kételkedik ebben, az figyelje meg csupán azt, milyen nehéz a zsarnoki rendszerhez szokott népek visszanyernie akaratát, hogy szabad legyen. Ehhez nem elegendő az intézményeket megváltoztatni. A modern filozófusok – akiknek az előfeltevéseit erkölcsstelennek ítéli Strauss – megfontolásaik elsődleges tárgyává tették meg ezt a nehézséget. Hogyan változhat meg jellemében egy megromlott nép? Lehet-e ez egyáltalán? Fontos lett volna-e olyannyira a megromlás kérdése Machiavelli, Spinoza, Montesquieu vagy Rousseau számára, ha nem lett volna elképzelésük arról, hogy mi felel meg a politikum igazságának, s hogy mi fakad a tudatlanságból és a hazugságból? Nem égető-e hát ez a kérdés napjainkban, amikor a kommunizmus hatalma a Szovjetunióban és Kelet-Európában összeomlott? Ebből tehát világosan látható, hogy nem elegendő a politikai és gazdasági intézmények reformja, hogy sikerességük záloga az erkölcsök megváltozása, valamint az, hogy a lehető legtöbben képesek legyenek újfent megmutatni jogérzéküket, *felelősségérzetüket*: nos, az táru föl előttünk, hogy az iparban vagy a közigazgatásban végzett munka és a kereskedelem gyakorlatla ezeket a kicsiny dolgokat kívánják meg, melyek egy demokráciában az élet lényegéhez tartoznak. Ha tanúja lehetett volna a legújabb fejleményeknek, vajon fönnttarthatta volna-e Leo Strauss „korunk válságára” vonatkozó diagnózisát, szorítkozhatott volna-e a mindenki felelőtlenségén alapuló rendszer eltűlésére? Nem tudom. Tény, hogy csak azért említi meg a kommunizmust az általunk most tárgyalt tanulmá-

¹⁴ Montesquieu: *A törvények szelleméről*, III/XIX/27. Budapest: Osiris, 2000, ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál, 475.

nyában, hogy jelezze: a kommunizmusnak köszönhetően ébredt föl a demokráciában a politikai törekvés önmaga megőrzésére. Minden aggály nélkül kijelenti, hogy a liberalizmus és a kommunizmus ugyanazt a végcélt tűzi ki maga elé, jelesül „az egyetemes és homogén állam” megteremtését, és csak az eszközök tekintetében különböznek. Kijelentései annyira rendkívüliek, hogy nehezen tudjuk őket komolyan venni. Ha arra a megállapításra szorítkoznánk a szerző, hogy a kommunizmus vállalkozása csakis a XVII. vagy a XVIII. században beköszöntött forradalommal a háttérben képzelhető el, nem tudnánk ellentmondani neki. Ám hogyan is hagyhatja figyelmen kívül azt, hogy a kommunizmus célja olyan új társadalom megteremtése, amelyben minden tevékenységi területet, a nyilvános vagy a magánéletben tanúsított minden magatartásmódot ugyanazok a hatalom által megszabott és az egyetlen párt által általánosan érvényesíteni szándékozott normák határoznak meg? Ezzel szemben a liberális demokrácia – s ráadásul ez motiválja Strauss ennek címzett első kritikás megjegyzését – mintha normák nélküli társadalmat hozna létre, olyat, amely szétporlad a modern szabadság-elv hatására, vagy legalábbis amelyet ez a veszély fenyeget.

Semmiképp sem szándékozom azt sugallni, hogy Strauss közömbösséget mutatna a totalitarizmus és a demokrácia ellentéte iránt. A demokrácia nyilvánvalóan kívánatosabb, már csak azért is, mert megengedi a filozófia gyakorlását és biztosítja – itt az ő megfogalmazásához folyamodom – „a szellemi függetlenség egyetlen olyan fajtáját, amelyet emberek tömegei képesek élvezni”. Viszont arról sem feledkezem meg, hogy az általános normák biztosította szabályozás híján a demokratikus társadalom egyre inkább nivellálnak mutatkozik az egyenlőséghez, az egyéni szükségletek hasonlóságához és a technika terjedéséhez kötődő közös hiedelmek miatt. Strauss azonban érzéketlen a hatalom, a jog és a tudás elválasztásának következményei iránt, amelyeknek köszönhetően visszavonhatatlanul elkülönül a politika, a jog, a vallás, a nevelés, művészet és az (önmagában is több szakterületre felosztott) tudás szférája. Ha a liberális demokráciában egyfelől tetten érhetjük is a fokozódó homogenizálódás folyamatát, másfelől azonban azt mondhatjuk, hogy magából az elvéből adódóan állandóan fennmaradó heterogenitás is fakad belőle. S ha azt az ellenvetést hozná föl valaki, hogy „az egyetemes és homogén állam” Strauss számára a „világállamot” jelenti, akkor azt jegyezném meg, hogy ez a képzet az államot alkotó elemek homogenitását vonja magával, s hogy ez még kevésbé plauzibilis, hisz oly élesen él továbbra is a lelkekben a nemzeti érzés, a jogban pedig gyakran ártalmas következményei és álságos volta dacára is megingathatatlanak mutatkozik a valamely konkrét állam szuverenitásának szférájába tartozó ügyekbe való be nem avatkozás elve.

A modernitás straussi kritikájának az a hiányossága, hogy a problémáknak csak az egyik oldalát érinti, míg a másikat szándékosan vagy szándéktalanul figyelmen kívül hagyja. Talán azért, mert provokálni kíván minket. De ez bizonyosan csak arra jó, hogy a „félelem” érzését keltse föl az olvasóban (s a félelem, mint tudjuk, az alapvetést szolgálja): megfosztja őt ily módon az előítéleteitől, biztosítja számára a megértéshez szükséges távolságtartást attól a társadalomtól, amelybe beilleszkedett, sőt rábírja arra, hogy a filozófia követelésére fölhagyjon e világ javainak szolgálatával. A modernitás válságának gondolata eyidős a modernitással: az az alkotóelem, amelyről az sohasem lesz képes lemondani. Mindig oly módon fogalmazódik meg a gondolat, hogy úgy tűnik, mintha egyetlen pillantással az egész tényleges világot átfognánk egy olyan megfigyelőpontból, amelyben elméletileg védettek vagyunk mindattól, ami a világban érne

bennünket. Ám e pontból a világnak csak az egyik oldala tárul föl: az ellenkező oldala megismerhetetlen marad számunkra.

Végezetül csak néhány kérdést szeretnék fölvetni, hogy láttassam, mi esik ki ennek a klasszikus filozófiának a magaslátából alápillantó tekintetnek a látóköréből. Strauss páratlanul éles megfigyelőkészségével kiemelte szellemi környezetünk bizonyos meghatározó vonásait: a pozitívizmust, a relativizmust – ennek legszembeszökőbb kifejeződését a historicizmusban érhetjük tetten, ám a kulturalizmus különböző mezeiben is találkozhatunk vele lépten-nyomon –, s végül az univerzalizmust, amely bár ellentétes vele, mégis tartósan a relativizmushoz kötődik. Strauss tökéletesen megvilágítja az ezekben az álláspontokban, illetve a kombinációikban rejlő ellentmondásokat. Ám annak kijelentéséhez, hogy a liberális demokrácia elveit teljességgel megvilágítja ez a konstelláció, nagy vakmerőségre van szükség Strauss részéről – valamint a klasszikus mértékletesség elvetésére, amelyre pedig támaszkodik. Tökéletesen jogos a pozitívizmus kritikája. Ám honnan e fonákjára fordult hajlam, hogy a politika- és a társadalomtudományokban különítsük el a tényeket és az értékeket? Nem a tudás szféráinak elkülönítése, következésképpen ezeknek az „új típusú tudósoknak”, azaz a specialistáknak az elszaporodása ad ösztönzést erre? Nem annak a politikai társadalomnak az „alkatából” fakad ez – az ipari társadalomban megfigyelhető munkamegosztására emlékeztető – jelenség, amelyben a megismerésnek külső norma hiányában a saját maga tevékenységében kell megkeresnie tulajdon szabályait? Mihelyst szétesett a teológiai-politikai szféra, mihelyst a tudósi tevékenységnek nincs már többé végső jelölete, egyetlen elv kínálkozik számunkra, éspedig az, amely szerint az érvényesség abban a bizonyításban mutatkozik meg, amely biztosítani látszik a tények „racionális” elrendezését. Bizonyosan illúzióról van szó, mely napjainkban néha az ellenkezőjévé fordul át: a történészek például szívesen mondogatják, hogy az igazság hiú ábránd. Meg kell értenünk, hogy az illúzió a történész tagadhatatlan jogából fakad, nevezetesen abból – a XIX. század elején világosan megnyilatkozó – jogából, hogy ne *szolgáljon*, hogy kivonja magát a politikai vagy vallási autoritás alól; az épületes történetírás eszméjét elvető akarat szülte ezt az illúziót, illetve az a meggyőződés, hogy a történelem nem lehet külsődleges szempontból épületes. A történész műve magában is megáll: ez a modern tudás alapja. Hogyan is ne vennénk észre, hogy szoros rokonság van az önmaga számára szabályokat megállapító tudásra irányuló ilyesfajta törekvések, illetve az író, a festő és minden művész törekvése között, aki jogot követel az általa művelt irodalom, festészet vagy más művészet számára, s elveti az állítólagos „műfaji szabályokat”. A pozitívizmus egyfajta perverszió, ám nem elegendő valamiféle erkölcsi nevelés követelményeit szembeszegezni vele, valami többre van szükség.

Strauss historicizmus-kritikája sem kevésbé kétértelmű. E címszó alá sorolja a hegeli vagy a marxista történetfilozófiát, illetve azt, amelyik ezek kudarca nyomán azt hangoztatja, hogy csak egyetlen korszak határain belül kifermálódott „világnézetek” vannak, s ezek nem vezethetők vissza egymásra. A historizmus második változata hitelt szerez a relativizmusnak, ám az elsőtől hasonlóan – és bizonyos értelemben még szigorúbban – a modernitás új szellemére jellemző „történeti érzék” megszületéséből eredeztethető. Ez az esemény Strauss szerint – csakúgy, mint Nietzsche szerint – legföljebb a korábbi elvekkel való szakításról tanúskodik. Ám mivel szigorúan az elmélet keretében marad, Strauss nem vet számot egy filozófia előtti, de attól még elutasíthatatlan tapasztalattal, jelesül az *irreverzibilitás* tapasztalatával. Strauss kijelenti, hogy kétség kívül lehetetlen bármiféle visszatérés a klasszikus tanítás betűjéhez, mert a világ

alakzata, amelyben élünk, előzmény nélküli. De nem csupán az idő folyásának ténybeli visszafordíthatatlansága miatt nem képzelhető el, hogy útmutatást kaphatnánk a klasszikusok tanításából. Maga a gondolkodás is bizonyítja az irreverzibilitást. Képesek vagyunk megérteni, mit jelent a képzett emberek életmódja, azoké, akik – mivel van szabadidejük – alkalmasak arra, hogy olyan képzésben és kultúrában részesüljenek, amely elválasztja őket a tömegtől. Ám az ő helyzetük előfeltételezett valamiféle „természetes” felosztást, amelynek értelmében vannak urak és vannak szolgák. Ám ez az egykor elgondolható felosztás elgondolhatatlanná vált. A „történeti érzék” minden kritikája beleütközik ebbe a sziklába. A visszatérés a régiek és a modernek vitájához, bármily hasznos legyen is, sohasem foszthat meg bennünket a visszafordíthatatlanság érzésétől.

Hasonlóképpen: csak akkor legitim rossz hírbe keverni a szociológia, a kulturális antropológia vagy a pszichológia vadhajtásait, ha a kritika céltáblája az a beszédmód, amelyik beéri azzal a fajta kérdezősködéssel, amelyre az olyasféle ismeretlen tartományok mélységeinek és sokféleségének átkutatása ösztönöz, amilyen például egy olyan nép vagy egyén lelke, amely – különböző alakokban – mindig az emberi nemnek nevezett óriási faj tagjaként jelenik meg. Strauss szemében úgy tűnik, hogy a szó modern jelentésében vett emberiség eszméje, azaz az egyetlen világról alkotott fel fogás, amely szerint az egy helyen bekövetkezett változásokat a világ egésze visszahangozza, szükségképpen lerombolja a politikum jelentését. Ez a gondolkodó, aki oly gondosan igyekezett a polgár és az államférfi nézőpontjához kötni a politikai filozófiát, paradox módon nem hajlandó figyelembe venni a kiben-kiben benne lakozó, a polgárként, egyénként, illetve emberként szerzett tapasztalata között tetten érhető feszültséget. Így épp ő, aki mindenkinél élesebb szemmel észreveszi a pozitívizmus csatlárdságát, hogy eltalálja célpontjait, a relativizmust, a historizmust, a kulturalizmust, az univerzalizmust és magát a pozitívizmust, kényszerül arra, hogy teljesen megszárdítsa, s olyan – comte-i értelemben vett – pozitív jelleggel ruházza föl ezeket, amilyennel egyébként nem rendelkeznek.

Fordította: Ábrahám Zoltán