

A FILOZÓFIAI HAGYOMÁNY POLITIKAI PROBLEMATIKÁJA

Robert Spaemann és Josef Pieper hagyományfogalma

Görföl Tibor

(Pécsi Tudományegyetem, Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kar, Filozófia Tanszék)

ÖSSZEFOGLALÓ

A katolikus filozófiai gondolkodás klasszikusának számító Robert Spaemann és Josef Pieper egyaránt nagy hangsúlyt fektetett a hagyomány fogalmára. Spaemann a természetes célokkal számoló teleologikus hagyomány sorsa foglalkoztatta, s eltűnésének konkrét politikaelméleti következményeit is bemutatta. Pieper egységes, szinte homogén európai hagyomány meglétét feltételezi, s újabb vádak szerint ez készségessé tette a nemzetiszocializmus elfogadására, noha a dokumentumok alapján ez nem igazolható. A két gondolkodó hagyományfogalmának elemzése hozzájárul a XX. század második felében kialakuló katolikus filozófia pontosabb megértéséhez.

Kulcsszavak: hagyomány ■ katolikus filozófia ■ teleológia ■ nemzetiszocializmus ■ restauráció

Mivel igazolható két olyan gondolkodó komparatív elemzése, akinek hangsúlyosan katolikus önértelmezése volt, és nem elsődlegesen a politikai filozófia összefüggésében tett szert tekintélyre? Robert Spaemann esetében afféle legitimációs alapnak tekinthető, hogy korai érdeklődése a tradicionalizmus meg alapítójaként számon tartott Louis de Bonald restaurációs államelméletének elemzésén keresztül olyan problémákat állított előtérbe, amelyekről egyenes út vezetett a filozófiai hagyomány és a politikatörténeti fejlemények között megállapítható összefüggések vizsgálatáig: a jobb- és a baloldal fogalmának „ontológiáját” elemző tanulmányában Spaemann például egyenesen egy hagyományközpontú politikaelmélet alapjait fektette le. Josef Piepert újabban az a vád érte a filozófiatörténész Kurt Flasch részéről (Flasch, 2021), hogy korai szociológiai írásaival a nemzetiszocializmus előkészítői közé tartozott, s gondolkodásának ez az eredendő bűne egész szellemiségére hatással volt. A fiatal Spaemannt az foglalkoztatta, miként „született meg a szociológia” a „restauráció szelleméből” (Spaemann, 1959), a fiatal Pieper pedig a flaschi vádak szerint szociológusként azért támogatta a nemzetiszocializmust, mert erre kész-

tette a katolikus hagyományról alkotott felfogása. Úgy tűnik tehát, érdemes áttekinteni azt a hagyományról kialakított koncepciót, amely a két gondolkodó esetében ennyire kézzelfogható politikai és politikaelméleti következményekkel járt.

A következők során négy lépésben szeretnék eljárni. Először röviden egybevetem a két szerző szellemi alkatát, másodsorban szociológiai írásaik politikatudományi vetületét veszem szemügyre, harmadsorban hagyományfogalmuknak szentelek figyelmet, végül pedig néhány kritikai kérdés feltevésére vállalkozom. Először is tekintsük át tehát röviden, milyen beállítottságú és alkatú filozófusokkal állunk szemben.

Bár Robert Spaemann és Josef Pieper gondolkodása számos ponton érintkezik egymással, szellemi alkatuk valójában egészen eltérő volt. Életútjukban a legismertebb kapcsolódási pontot alighanem Münster jelentette, ahol mindketten szoros kapcsolatban álltak Joachim Ritterrel. Josef Pieper 1950 és 1972 között a filozófiai antropológia professzoraként oktatott a münsteri egyetemen, ahol évtizedes (idővel azonban egyetemi viták miatt felbomlott) barátságot ápolt Ritterrel (Pieper, 1979: 28.), Robert Spaemann pedig 1952-ben Ritter vezetésével készítette el doktori értekezését Münsterben Louis de Bonald-ról. Ugyanakkor szinte minden egyéb tekintetben különböztek egymástól. Pieper egész életében kívülállónak érezte magát az akadémiai tudományosságban, jóllehet egyetemi előadásai hatalmas számban vonzották a diákokat, könyveit számos nyelvre lefordították, és a legrangosabb egyetemek versengtek vendégelőadásaiért. E szempontból a münsteri egyetem tekintélyes filozófiaprofesszora, Gerhard Krüger (Ritter elődje) már Piepernek közvetlenül a II. világháború után elindított habilitációs eljárása során lényeges vonásokra mutatott rá: az értekezés szerzőjéhez intézett terjedelmes levelében méltatta a tudományos munka stiláris értékeit és gondolati mélységét, de aggódva hozta szóba, hogy a fiatal (negyvenegy éves) filozófus mintha nem rendelkezne a „tudományos eszköztárral” és a „tudós kutatásokhoz” szükséges akadémiai hozzáállással (Pieper, 1979: 15.). Magyarán nem a mások véleményének kritikai feldolgozásában és a klasszikusok beható tanulmányozásában megnyilvánuló kutatói viszonyulás jellemezte, nem bizonyos kérdések történetét igyekezett feldolgozni, hanem maga az igazság foglalkoztatta, többnyire a szakirodalom tanulmányozása nélkül. Nem véletlen, hogy Pieper sokáig elutasította a professzori kinevezést, és soha nem vett részt doktori értekezések bírálatában. Ezzel szemben Spaemann, aki 1969 és 1972 között Hans-Georg Gadamer utódként Heidelbergben tanított filozófiát, müncheni évtizedei alatt (1972 és 1992 között) valóságos iskolát hozott létre, és szoros munkakapcsolatot ápolt olyan kiemelkedő müncheni gondolkodókkal, mint a politikatudós Hans Maier, a filozófiatörténész Werner Beierwaltes és a filozófus Dieter Henrich.

Pieper akadémiai idegensége a nyilvánosság szférájára is áterjedt: igen ritkán vett részt nyilvános vitákban. Ezzel szemben a hatvanas évektől fogva

Spaemann gyakran hallatta a hangját a német nyilvánosságban, s rendszeresen kifejtette a véleményét politikai és etikai kérdésekben, az atomenergia felhasználásától a fegyverkezési kérdésen át az asszisztált öngyilkosság problematikájáig. Paradox módon ennek ellenére életműve javarészt német nyelvterületen vált ismertté, egyéb nyelveken csak lassan halad előre recepciója, miközben Josef Pieper könyvei az ötvenes évektől valamennyi földrészen páratlan ismertségre tettek szert.

Miként érintkezett mármost e két gondolkodó filozófiai hagyományról alkotott felfogása politikaelméleti állásfoglalásaikkal? Robert Spaemann nagy ívű történeti elemzése a célelvű természetfogalom, a teleologikus természetértelmezés köré szerveződtek. Idevágó meggyőződései viszonylag röviden és könnyen összefoglalhatóak. Úgy véli, hogy a klasszikus politikai filozófia középpontjában a természet fogalma állt, mivel a természet és a törvény szembeállítását Platón és Arisztotelész a természet olyan finalista koncepciójával váltotta fel, amely szerint az ember természettől fogva beszélő és politikai létező, s ennek alapján a 16. századig a politikai filozófia egyenértékű volt a természetjog elméletével, amely a jóra irányuló tökéletesedési folyamatot és annak során elérhető optimumot állít az ember elé. Miután viszont a természet uralásának érdekében a 15. századtól, azaz a nominalizmus megjelenésétől és térnyerésétől fogva eltűnik a színről a célelvű természetértelmezés, az általános és az emberi természet teleologikus felfogása, visszatér a *phüszisz* és a *nomosz* kettőssége, s azzal a következménnyel jár, hogy az ember kivonja magát a természet köréből (Descartes) vagy nem fogja fel magát többé olyan létezőként, amely sajátos jóra irányul, hanem határtalan törekvésként értelmezi magát (Hobbes). Ettől fogva, állítja Spaemann, két lehetőség marad: vagy az tűnik kívánatosnak, hogy korlátozva legyen a határtalan emberi törekvés, mégpedig értelemszerűen határtalan hatalommal, vagy pedig kizárólag a határtalan törekvés érvényesülése mutatkozik elfogadhatónak. Az első eset fellelhető meg a jobboldali álláspontnak, míg a „libido” és az „utópia” képviselte a baloldali álláspontnak. Az ember és a társadalom természetes finalitásának eltűnése tehát az önfenntartás és az önmegvalósítás elvének éles elkülönülését eredményezi (Spaemann, 2001: 262.). Az alternatíva pedig „politikai nihilizmusba” torkollik, ha a jobb- és a baloldal „világnézetként, a világ és az állam totális elméleteként” fogja fel magát (uo., 265.), azaz szélsőségessé válik. Másként megfogalmazva: a természetes cél, a *telosz* fogalmának újkori leépülése és szétforgácsolódása alkotja „a jobb- és a baloldal politikai fogalmának ontológiai háttérét” (Spaemann, 2012: 111.).

Ez a spaemanni alapképlet az életmű számos helyén a „teleológia inverzeként” fogalmazódik meg, s főként azt a „polgári ontológiát” veszi célba, amelynek esetében az emberi létezés alárendelődik fenntartása feltételeinek: ha nincs más olyan természetes cél, amelynek teleologikus vonzása magához rendelné az emberi élet dinamikáját, az egyéni és a társadalmi élet egyaránt a megma-

radásra, a fennmaradásra, a létezés biztosítására rendezkedik be. Nem közömbös tény, hogy a létezés fenntartása feltételeinek alávétő berendezkedésképzetét Spaemann *A felvilágosodás dialektikájában*, Adorno és Horkheimer közös művében fedezte fel (uo., 110.) – úgy vélte ugyanis, hogy Louis de Bonald, filozófiai disszertációjának tárgya maga is „likvidálta a felvilágosodást” (Spaemann, 1953: 494.).

Bonald alakja Joachim Ritter révén váltotta ki Spaemann érdeklődését, mégpedig elsősorban a francia forradalom filozófiai recepciójának összefüggésében, noha Ritter természetszerűleg nem lelkesedett a „katolikus tradicionalizmus” (Ludassy, 1983) vezéralakjáért, és valószínűleg nem is igazán ismerte, ahogyan más sem a korabeli Németországban (még Carl Schmitt sem, aki Spaemann figyelmébe ajánlotta, de nem tartotta követendőnek). Mindenesetre témánk szempontjából jellemző, hogy egy évvel doktori értekezése után Spaemann már *A tradicionalista gondolkodó tévedése* címmel jelentetett meg tanulmányt: a szövegben a forradalom és a restauráció éppúgy a hagyomány összefüggésébe kerül, mint a szociológia születésének eseménye. Robert Spaemann egyetértett Joachim Ritterrel abban, hogy a francia forradalom „az újkor kikristályosodási pontja” (Spaemann, 2012: 104.), és Luis de Bonald restaurációs elméletét azért tartotta tanulmányozásra méltónak, mert megítélése szerint „forradalomellenes antitéziseivel Vicomte de Bonald egészen élesen felismerte, hogy a forradalomban nem csak úgy valamilyen filozófiai probléma fejeződik ki, hanem a patrisztika óta első ízben maga a filozófia válik problémává” (Spaemann, 1959: 22.). A forradalomban ugyanis megmutatkozott a filozófia kétértelműsége: Bonald megkülönbözteti egymástól a „valódi” és a „modern” filozófiát, s az elsőhöz az emberrel veleszületett eszmék átgondolását, a másodikkhoz a világmindenség eredendő egységének tagadását rendeli – míg a valódi filozófia nem hajlandó a természetre korlátozni Istent és az érzékelésre a gondolkodást, mert a természet, az ember és a társadalom eredendő, isteni egységével számol, addig a modern filozófia alulról próbál eljutni valamilyen egységhez, s ezért materialista antropológiába és demokratikus politikába torkollik (Spaemann, 1959: 35.).

Spaemann szemében a filozófia bonald-i koncepciója azért érdekes, mert azt hangsúlyozza, hogy az igazság, amelyet a valódi filozófia képvisel, nem maradhat meg a spekuláció és a gondolkodás szintjén, hanem kézzelfogható formát kell öltenie a valóságban: a valóság pedig nem más, mint a társadalom és a történelem. Paradigmaváltással találkozunk tehát e helyütt: immár az igazságot képviselő filozófiai, metafizikai gondolkodás „társadalmi és történelmi hatékonysága” jelenti a kiindulási pontot; nem az egyéni gondolkodás a lényeges, hanem a gondolkodás társadalmi megvalósulása, vagyis a filozófiának a tökéletes társadalomról és annak történelméről szóló tanná kell alakulnia (Maier, 2021: 105.), a filozófia pedig csak akkor éri el megfelelő formáját, ha a metafizika helyett a társadalomelmélet lesz a *prima philosophia* (Spaemann,

2012: 107.). Bonald tradicionalizmusa kiindulásában főként Descartes-tal és a szubjektumból kiinduló gondolkodásmóddal fordul szembe (abban a meggyőződésben, hogy az ember nem teheti meg saját magát azzá a támponttá, amelyből kiindulhat), de nem ellensége a modernizmusnak, hanem a metafizika átalakítása révén valójában annak egyik változata. Mindenesetre ily módon születik meg a szociológia a restauráció szelleméből, s Auguste Comte már csak új nevet ad a korábban megszületett gondolkodásformának: történetesen szociológiának nevezi el. Spaemann értékelése szerint ehhez Bonald a *volonté générale* rousseau-i fogalmát fordítja szembe a forradalom eseményével: az általános akarat nála nem a néphez kötődik, hanem a Teremtő akaratát, a természetjogot jelöli, s elítélendőnek tart minden olyan törekvést, amely az egyén vagy az önmagát a többség képviselőjére hivatottnak tartó kisebbség nevében fellázad ellene, mert a társadalom eredendő feladata, hogy Isten jelenlétét őrizze a természetes rend őrzésével. Ily módon az érett középkortól nyomon követhető egész történelmi hagyomány törik meg 1789-ben.

E ponton jelent be kritikai igényeket Robert Spaemann, s e ponton válik láthatóvá, miért nem támogatja teljes egészében Bonald tradicionalizmusát. Elemzése szerint a vicomte olyannyira megfelelteti egymásnak a *volonté générale*, vagyis Isten és a társadalom fogalmát, hogy az előbbit már csak az utóbbi funkciójaként tudja felfogni. Ha pedig a *volonté générale* igazsága kimerül a társadalmi hasznosságában, a társadalom fenntartásának igényében, akkor funkcionalizálódásával együtt el is veszíti a lényegét. „Ha a teológia pusztán a szociológia tautológiájává válik, nem tartható többé. De pontosan ez történik Bonald-nál. Az a felismerés veszik el nála, hogy az igazság értelme minden szociológiai összefüggést felülmúl, szociológiai szempontból céltalan, s ezért felszabadító erejű” (Spaemann, 1953: 497.).

A mondottak összefoglalásaképpen kijelenthető tehát, hogy Robert Spaemann a természetes teleológia feladásához kapcsolja az önfenntartás és önmegvalósítás antropológiai kettősségének megjelenését, s a két pólushoz két politikai programot is rendel, abban a meggyőződésben, hogy a jobb- és a baloldali program szélsőséges válfajában közvetlenül átcsap egymásba. Ezzel függ össze funkcionalizmus-ellenes anti-tradicionalizmusa, amely Louis de Bonald társadalomelméletének kritikai igényű elemzése során elveti a francia forradalomban megtörtént vélt hagyomány restaurációját, s az igazság öncélúságának jegyében egy egészen egyedi politikaelmülethez és nyilvános értelmi-ségi attitűdhöz vezetett. Bár 1959-ben még nem volt könnyű megállapítani, hogy pontosan miként vélekedik Spaemann Európa filozófiai hagyományáról és annak politikai következményeiről (Zaborowski, 2010: 138.), a következő években a politikai utópiáról (Spaemann, 1977), Rousseau-ról (Spaemann, 1980) és a teleológia rehabilitálásáról (Spaemann, 1981) írt könyveiben egészen világosan kikristályosodott egyéni felfogása.

Josef Pieper megítélése részben egyszerűbb, részben bonyolultabb feladatot jelent. Egyszerűbbet azért, mert Pieper önálló könyvet szentelt a hagyomány problematikájának (Pieper, 1970), bonyolultabbat azért, mert újabban felmerült az a gyanú, hogy jelentősebb szerepet játszott a nemzetiszocializmus „előkészítésében”. Ezt a vádat, a Josef Pieper korai műveinek olvasása által kiváltott „politikai-erkölcsi undor” tapasztalatát a filozófiatörténész Kurt Flasch azzal hozza összefüggésbe, hogy a harmincas évek más katolikusok gondolkodóihoz hasonlóan Pieper azért nem tudott ellenállni a nemzetiszocialista propagandának, mert „hivatásszerűen foglalkozott a középkorral” (Flasch, 2021: 20.). Könyvében Flasch főként három katolikus szerző, a teológus Michael Schmaus, a történész Joseph Lortz és a filozófus Josef Pieper alakján keresztül igyekszik bemutatni a nemzetiszocializmus katolikus előkészítését, de elsődlegesen Pieper filozófiaértelmezését és a hagyományhoz fűződő viszonyát tartja jellegzetesnek annak az „intellektuális bűnnek” (Flasch, 2021: 160.) a szempontjából, amely abban áll, hogy a *Reich und Kirche* [Birodalom és egyház] című könyvsorozat keretében kiadott műveikkel a katolikus szerzők „teljesen tudatos politikai lépést” (Flasch, 2021: 16.) tettek a nemzetiszocializmus támogatása érdekében. A vád szerint a középkortól megörökölt valóságértelmezés és a középkorban gyökerező hagyomány olyannyira naiv volt, hogy valóságidegenséget eredményezett, mindenekelőtt Pieper esetében. Ha valóban így lenne, tagadhatatlanul az európai filozófiai hagyományhoz fűződő viszony tragikus és katasztrofális politikai következményeivel szembesülnénk. De valóban így van-e?

Álláspontjának igazolása érdekében Flasch háromféle eljárást alkalmaz. Egyrészt a Pieper-életműkiadásban a korai szociológiai írások (Pieper, 2004) közé felvett publicisztikai írások címéből igyekszik következtetéseket levonni szerzőjük náci szimpátiájára nézve. Az 1934-ben megjelent újságcikkek címében valóban előfordulnak olyan kifejezések, mint az „erős állam” és a „hiteles nevelés”, ám a korabeli kontextusban az „erős állam” fogalmát a katolikus baloldal képviselői is előszeretettel használták, például Walter Dirks (Wald, 2023: 92.), másrészt a nevelés összefüggésében Pieper kizárólag a keresztény hittől várt bármiféle átfogó tájékozódást, a politikától megtagadta ennek lehetőségét. Látszólag könnyebb dolga van a Piepert elmarasztalni kívánó Flaschnak azzal az 1934-ben megjelent rövid könyvvel kapcsolatban, amelynek célja – nem kevésbé meglepő módon – annak igazolása volt, hogy az „új birodalom munkajoga” összhangban van XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikájával (1931). Pieper olvasatában ugyanis a pápai enciklika a proletariátus felszámolását tűzi ki célul, de mivel ez a kíváncsi csak tényleges munkajogi változtatások révén valósítható meg, Pieper rövid időre tévedés áldozata lett, és a nemzetiszocialista munkajogtól a pápai program megvalósítását remélte. A korai szociológiai írások kiadója, Berthold Wald korrektnek tűnő módszerrel a 1930-as években keletkezett valamennyi Pieper-szöveg fényében

értelmezi a rövid munkajogi értekezést (Wald, 2004), s ennek alapján arra jut, hogy a szerzőt kizárólag az enciklika politikai megvalósításának lehetősége foglalkoztatta, a nemzetiszocializmus támogatása egyáltalán nem állt szándékában. Mi több, 1934 júliusában Pieper kifejezetten megtiltotta kiadójának, a münsteri Aschendorffnak, hogy újabb kiadásban megjelenesse az értekezést, és 1934. július 24-én a pápai enciklika megírásában jelentős szerepet játszó Gustav Gundlachhoz intézett levelében rámutatott arra, hogy „a könyvsorozat más kötetivel tudatosan szembehelyezkedve nagymértékben óvakodtam olyan megfogalmazásmódoktól, amelyek azt a félreértést eredményezhették volna, hogy két a »világnézetet« [tudniillik a katolikust és a nemzetiszocialistát] hasonlítom össze és hozom összhangba egymással” (Wald, 1997: 176.).

Más dokumentumok is egyértelműen tanúsítják, hogy bár Josef Pieper került a nyílt konfrontációra a nemzetiszocialista állammal, egyrészt nem engedett a politikai és filozófiai együttműködésre hívó felszólításoknak, másrészt tudatosan olyan témákat választott írásai tárgyául, amelyek módot adtak számára a bujtatott szembehelyezkedésre. A marbach-i levéltárban őrzött dokumentumok alapján Berthold Wald tanulságos megjegyzéseket fűz ahhoz a levelezéshez, amelyet Pieper 1933 márciusában és áprilisában folytatott Heinrich Raskoppal, aki arra biztatta, hogy nem sokkal korábban megjelent társadalompolitikai téziseit egészítse ki a márciusi választások után kialakult „új helyzet” „megfelelő reflexiójával” (Wald, 2023: 94.) – csakhogy Pieper semmi efféle nem volt hajlandó, sőt kifejezetten azt a választ adta, hogy egyelőre csak „túlzott nacionalizmust, faji ideológiát és személyi kultuszt” lát maga körül. Nyomatásban megjelent szövegeiben kevésbé élesen, de egyértelműen megjelent ez a fajta szembenállás. A *Grundformen sozialer Spielregeln* (1933) [A társadalmi játékszabályok alapformái] lapjain egyértelműen ellenpontozni kívánta a közösségi dimenziókat a túlhangsúlyozását, amelyben totalitárius veszélyt ismert fel – mégpedig pontosan a középkori hagyományt, főként Aquinói Szent Tamás alapján, aki az általános mellett az egyedi és a sajátos létjogosultságát is hangsúlyozza. A személy integritásának védelmében kiáll a másféleség, a személyes vonások egyedi különbözősége mellett, érvényre kívánja juttatni az „individualista liberalizmus” „egészséges magvát”, arra hivatkozva, hogy amennyiben kizárólag „a patriotizmus” érvényesül, óhatatlanul felüti a fejét az „idegengyűlölet” (Pieper, 2004: 270.). Hasonló igénnyel született az erényekről szóló pieperi könyvsorozat első darabja, amely a bátorsággal foglalkozik. Önéletrajzi visszaemlékezései szerint azért kívánta legelőször a bátorság erényét bemutatni (jellemző módon a középkori skolasztikára támaszkodva), mert „ellenképet” keresett azzal a „hősi eszménnyel” szemben, „amelyet a propaganda kürtölt a világba” (Pieper, 1979: 111.). A Pieper-kutatók felhívják rá a figyelmet, hogy a könyvet egyetlen katolikus kiadó sem merete kiadni, a Pieper-levelezés szerint Hans Scholl számára is jelentős támaszt nyújtott (Wald, 2023: 100.), s a korszak katolicizmusával foglalkozó történészek

már viszonylag korán felismerték a jelentőségét: Heinz Hürten szerint a könyv „rávilágított arra a határra, amelyen túl a keresztények és általában a nyugati hagyomány szerint gondolkodók már nem tudták elfogadni, amit a nemzeti-szocializmus követelt: a személy feltétlen odaadását a rezsिम céljai érdekében” (Hürten, 1992: 340.); ráadásul ugyanezekben az években Pieper szinte valamennyi könyvét betiltották Németországban, vagy legalábbis nem engedélyezték újbóli kiadásukat.

Kijelenthetőnek tűnik tehát, hogy Josef Pieper éppen a középkorban gyökerező katolikus hagyomány ismerete és képviselőjének igénye vértette fel a nemzetiszocialista propagandával szemben, s annak ellenére, hogy a nyílt konfrontációt kerülte, levelezése és nyomtatásban megjelent írásai egyaránt azt tanúsítják, hogy tudatosan ellenpontot kívánt nyújtani a rezsिम eszmeiségével szemben (egy ízben ugyan tévedett, ám ezt rövid idő leforgása alatt belátta). Ugyanakkor szellemi integritása nem képzelt el a hagyományról kidolgozott elmélete nélkül, s ez az elmélet már tagadhatatlanul komoly kérdéseket vet fel. Alapvető szándéka arra irányult, hogy valami nagyon „hagyományosat”, „régit” és „változhatatlant” mondjon ki az emberről és a világról. Teológusnak soha nem tartotta magát: leginkább a hagyomány megvilágítójaként és továbbadójaként gondolt magára, s idevágó fejtegetései azt a benyomást keltik, hogy a hagyományt változhatatlan és állandó tartalmúként fogta fel. A „régiek” hagyományában viszont, amelyre lépten-nyomon hivatkozik, volt valami archaikus, amit nem mindig könnyű összeegyeztetni a kereszténységgel. A feszültség abból adódik, hogy Pieper mintha a név szerint nem ismert „régiektől”, *palaioitól* és *arkhαιοitól* eredő egységes hagyománnyal számolna, amelynek továbbadásában az a legfontosabb, hogy semmi sem vehető el belőle, és semmi sem adható hozzá (Pieper, 1970) – csak hogy önértelmezése szerint a kereszténység éppen hogy semmiféle előzményből le nem vezethető újdonsággal szolgál, amely a legkevésbé sem merül ki a „régiek” hagyományában, s ha szubsztanciája nem is növekszik, megértése nagyon is dinamikus, kibontakozó és fejlődő történelmi folyamatot jelent.

Ez a feszültség, úgy tűnik, nem oldható fel Josef Pieper gondolkodásában és némileg árnyékot vet arra a hagyományképviseleti igényre, amely politikai téren intellektuális védelmet biztosított számára 1933-tól. Ezt a feloldhatatlan feszültséget tanúsítja az a meglepő módon igen csekély figyelemben részesülő rövid vitája, amelyet Joseph Ratzingerrel folytatott 1985-ben. A bíboros a latin-amerikai felszabadítási teológiáról tartott előadást, amelyet diszkusszió követett. Ennek során Pieper azt a felvetést fogalmazta meg, hogy a katolikus társadalom- és cselekvésemélet független a kinyilatkoztatástól, azaz szigorú értelemben nem teológiai igényű – válaszában Joseph Ratzinger végzetesnek állította be ezt az álláspontot, arra hivatkozva, hogy ebben az esetben az emberi együttélés és az emberi cselekvés teljességgel kikerülne a keresztény hit hatásköréből, ami keresztény szempontból abszurd következményekkel járna

(Ratzinger, 1987). Pieper tehát mintha úgy vélte volna, hogy a „régiektől” eredő egységes hagyomány elégséges a társadalom életének megítéléséhez és szabályozásához, nem számolva azzal a fordulattal, amelyet a keresztény ki nyilatkoztatás hozott magával.

Robert Spaemann és Josef Pieper más-más nemzedékhez tartozott (az előbbi 1927-ben, az utóbbi 1904-ben született), de mindketten a katolikus hagyomány filozófiai képviselőit tartották feladatuknak. Spaemann a természetes célélvűség történelmi sorsához rendeli a valóságról és az emberről alkotott nyugati felfogás változásait, s a célélvűség erodálódásában jelöli meg az újkori politikai alternatíva gyökerét. Pieper ezzel szemben egységesebb hagyomány nyal számol, amely vagy sértetlenül létezik (a „régiek” hagyománya gyanánt), vagy eltűnik a színről, s kiélezett történelmi helyzetekben politikai ítéletalkotás támaszául is szolgálhat. Úgy tűnik, mindkét gondolkodónak nehézséget jelent a hagyományban bekövetkező legitím változások feldolgozása: Piepernél ennek mintha a lehetősége sem lenne adva, Spaemann kései éveinek egyházpolitikai állásfoglalásai pedig mintha a legitím módosulások reflexív feldolgozásának akadályairól tanúskodnának. Ugyanakkor lényeges körülmény, hogy mindketten lényegi módon járultak hozzá egy olyan gondolkodó eszmeiségének kikristályosodásához, aki a jelek szerint a hagyomány elvét tágabban és dinamikus igénnyel tudta képviselni: Joseph Ratzingerről van szó, akinek politikai, társadalmi és államelméleti elgondolásai nem csekély mértékben a nemzetiszocialista totalitarizmus tapasztalatából indultak ki. Ezeknek az összefüggéseknek a megvilágítása, úgy tűnik, még várat magára.

IRODALOM

- Flasch, Kurt (2021): *Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus. Michael Schmaus, Joseph Lortz, Josef Pieper*. Frankfurt a. M., Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465127062>
- Hürten, Heinz (1992): *Deutsche Katholiken 1918–1945*. Paderborn, Schöningh.
- Maier, Michael (2021): *Philosophie der Begegnung. Studien über Robert Spaemann*. Freiburg–München, Karl Alber. <https://doi.org/10.5771/9783495825488>
- Ludassy Mária (1983): Trón és oltár: De Bonald katolikus tradicionalizmusa I–II. *Világosság*, vol. 24, no. 5: 297–304, no. 6: 364–371.
- Pieper, Josef (1970): *Überlieferung. Begriff und Anspruch*. München, Kösel.
- Pieper, Josef (1979): *Noch nicht aller Tage Abend. Autobiographische Aufzeichnungen 1945–1964*. München, Kösel.
- Pieper, Josef (2004): *Frühe soziologische Schriften*. Hamburg, Meiner.
- Ratzinger, Joseph (1987): *Politik und Erlösung*. Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Spaemann, Robert (1953): Der Irrtum der Traditionalisten: Zur Soziologisierung der Gottesidee im 19. Jahrhundert. *Wort und Wahrheit*, vol. 8: 493–498.

- Spaemann, Robert (1959): *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*. München, Kösel.
- Spaemann, Robert (1977): *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (1980): *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*. München, Piper.
- Spaemann, Robert (1981): *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München, Piper.
- Spaemann, Robert (2001): *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (2012): *Über Gott und die Welt: Eine Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Wald, Berthold (1997): „Aktualisierung durch Enthistorisierung“. Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur. *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 104: 175–188.
- Wald, Berthold (2004): Nachwort des Herausgebers. In: Josef Pieper: *Frühe soziologische Schriften*. Hamburg, Meiner.
- Wald, Berthold (2023): Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus? Kritische Anmerkungen zu einem gleichnamigen Buch von Kurt Flasch. *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, vol. 52, nr. 1: 89–103.
- Zaborowski, Holger (2010): *Robert Spaemann's Philosophy of the Human Person: Nature, Freedom, and the Critique of Modernity*. Oxford, Oxford University Press.