

A FILOZÓFUS FÉLELME AZ ERDŐSZÉLEN

KOVÁCS ANDRÁS

Bence György posztumusz tanulmánykötetének első három írása szól arról a témáról, amely életének utolsó másfél évtizedében a leginkább foglalkoztatta. A „fejben való politizálás” hosszú évtizedei után, a rendszerváltozást követő években közelről is megfigyelhette a politika mindennapi világát, és úgy találta, hogy a politikai filozófia – legalábbis a fősodrát jelentő áramlatok – nem képes megragadni azt, amit a politikacsinálók napról napra megélelnek, sőt ami számukra valójában a politika. „Ez a politikai filozófia – írta – nem sokat törődik a politikai élet sajátosságaival. Ha egy érdeklődő marslakó a múlt század hetvenes–nyolcvanas éveiben megjelent szakmunkákból próbálná kideríteni, hogy miben is áll a politika itt, ezen a bolygón, talán még arról sem értesülne, hogy léteznek a közvélemény megnyeréséért küzdő mozgalmak, a kormányhatalomért versengő pártok.” (17. old.) Bence úgy gondolta, hogy a politikai filozófia rangjának, méltóságának megőrzése érdekében feltétlenül korrigálni kell ezt a hibát. De érdeklődését nyilván nemcsak a szakma presztízséért érzett aggodalom piszkálta fel, hanem maga a kihívóan nagy szellemi feladat is.

Talán ezért is érzi úgy az olvasó: a feladat nagyságához képest ezek a tanulmányok meglepően, sőt már-már feltűnően szűkszavúak. A kibontakozó gondolatmenetek hirtelen megtorpannak. Néhol utalások jelzik, merre is lehetne tovább haladni, más-hol még azok sem. Nagy kérdések vetődnek fel – és maradnak a levegőben, vagy utaltatnak a jövőbe. Mindez persze magyarázható a körülményekkel is. A kötetben közölt írások nagy része eredetileg előadás vagy rövid, inkább publicisztikai terjedelmre szabott médiafelületre készült. Magyarázat még a szerző alkata is. Bence egyrészt szorongott attól, hogy olyasmit talál mondani, amit mások már kimondtak, csak ő nem tud róla. Mivel mindent elolvasni mégsem lehet – bár egész életében ezzel kísérletezett –, óvakodott véglegesnek tetsző kijelentéseket tenni bármilyen tudományos tárgyról. Másfelől meg unta és utálta a kifejtő akadémiai műfajokat – már nagyon hosszú ideje képtelen volt rászanni magát, hogy ilyes-mibe belefogjon.

Mégis, mindezek a magyarázatok, bár nyilván igazak, nem oszlatják el a kételyt a szövegek figyelmes olvasójában: ennyiről volna szó csupán? Nincs-e más oka is, ha úgy érzi, Bence tudatosan leállítja a kifejtés logikáját, máskor meg érdekes, de másodlagosnak tetsző kérdések felé tereli a gondolatmenetet? Elképzelhető, hogy valóban óvni akarta a gyanútlan olvasót, és igaz lehet, amit sokszor sugall vagy egyenesen kimond: vigyázzunk, gondolatmenetét követ-

ve aláaknázott földre tévedhetünk, mert a politikának az a szférája, amelyre rá akarta terelni a politikai filozófusok figyelmét – a politikum – veszélyes terep? „A politikum filozófiája nem veszélytelen” – írja (13. old). „E vitában [a politikumról szólóban – K. A.] izgalmas, sőt veszedelmes gondolatokkal találkozunk.” (25. old.)

De miben állna a politikum rejtette veszedelem? A kérdésre a választ Bence a XX. század utolsó harmadának uralkodó politikai filozófiájával vitázva fejteti ki. Ez a filozófia szerinte „felülről tekint a politikára” (13. old.), képviselői „abból indulnak ki, hogy a politikát mindig magasabb, politikán túli elvek alapján kell megítélni” (15. old.), és ezért rászógnának arra a kritikára, melyet Hannah Arendt fogalmazott meg azokról a politikai filozófusokról, akik „a politikát eszköznek szokták tekinteni valamilyen más, magasabb – például vallási vagy erkölcsi – cél elérésére” (uo.). Bence szerint ezt a normatív politikai filozófiát voltaképpen „alkalmazott morálfilozófiának is tekinthetjük” (28. old.), amely épp ezért képtelen arra, hogy „magából a politikai életből, a politikától elválaszthatatlan konfliktusokból induljon ki”, hogy számot adjon arról, hogy a politikának „saját célja és méltósága van, mely nem kevésbé fontos, mint azok a célok, melyeknek alá szokták rendelni” (13. old.).

A normatív politikai filozófiával Bence szerint még más bajok is vannak. Ez a filozófia azt állítja, hogy lehetséges az állam semlegességéről, az alapvető szabadságjogokról és a társadalmi igazságségről normatív érvényességre és általános konszenzusra igényt formáló kijelentéseket tenni. A filozófia tárgya pedig pontosan a konszenzuális normák racionális megalapozhatóságának bizonyítása. Bence csípős iróniával beszél erről a felfogásról, amely lehetségesnek tartja, hogy a politika nagy elvi kérdéseiben létrejöjjön ilyen kikényszerítetlen konszenzus, miközben a politikai csatározások majd az apró-cseprő nézeteltérések körül folynak majd. „Nem valami jó szándékú, de minden politikai realizmust nélkülöző elképzeléssel” van-e dolgunk – kérdezi –, amikor azt feltételezzük, hogy az emberek a nagy kérdésekben felülemelkednek egyéni érdekeiken és világnézeti elfogultságaikon (23. old.)? A válasz udvarias, de egyértelmű: „Nem egészen, bár a kétely nem is teljesen indokolatlan.” (Uo.) A társadalom tagjainak túl sok mindent és túlságosan fontos dolgokat kellene tudomásul venniük ahhoz, hogy ez a konszenzus létrejöhessen: el kellene fogadniuk egymástól eltérő kultúrák, egymással összeegyeztethetetlen világnézetek együttélésének követelményét, az anyagi egyenlőtlenségek kiküszöbölhetetlenségének tényét. Ben-

ce szerint ez valóságidegen elképzelés, így az a filozófia, amely mindezt lehetségesnek tartja, végső soron az időlegesen kialakított kompromisszumok keretei között zajló *modus vivendi* politikumát kínálja. Ezért amikor a „konszenzus” felborul, képtelen számot adni arról, hogyan és miért alakulnak ki az új, nagy politikai kezdeményezések, és arról, „hogyan újra és újra politizálódnak, politikai küzdelmek tárgyává válnak olyan ügyek, amelyek korábban nem számítottak politikainak. Nem számítottak politikainak például azért, mert megállapodott konszenzus volt körülöttük.” (24. old.) Bence szerint épp a tartósan vélt konszenzusokat felborító, új politikai mozgalmak – az újaloldal, a feminizmus, a zöld mozgalmak és a fundamentalista konzervatív tendenciák – és az általuk kiváltott konfliktusok ingatták meg a normatív politikai filozófiát, és hívták fel a figyelmet hiányosságaira.

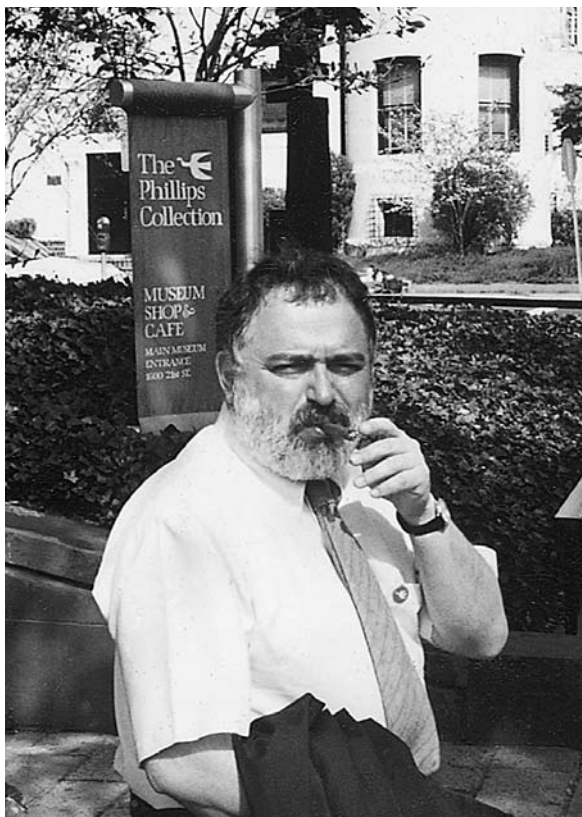
A republikanizmus, az újaloldali filozófiák és a libertárius konzervativizmus már a normatív politikai filozófia virágkorában is kétségbe vonta a semlegesség, a szabadság és az igazságosság fogalmi szentháromságáról való konszenzus lehetőségét. A republikánus kritika – Bence itt csak céloz rá, hogy Arendtre gondol – figyelmeztetett: csak akkor lehet elvárni, hogy az állampolgárok áldozatot hozzanak a közjóért, ha bizonyos értékek nevében azonosulnak az állammal – ha tehát ez utóbbi *nem* semleges. Az újaloldal a szabadságot – elsősorban a kapitalista piacgazdaság szabadságát – kívánta korlátozni magasabb rendű emberi értékekre hivatkozva, a libertárius konzervatívok viszont elfogadhatatlannak tartották az egyén autonómiájának korlátozását az igazságosság nevében. Bence úgy látja, hogy az, ami ebben a három irányzatban közös, több tekintetben is ellentmond a Rawls, Dworkin és a késői Habermas névvel fémjelzett politikai filozófia alapfeltevéseinek: híveik nem gondolják, hogy elvárásaik általános érvényességre tehetnének szert egy mindenki által akceptált racionális diskurzusban vagy normakonszenzusban: „ha egyáltalán igényt támasztanak objektív érvényességre, akkor egész más forrásból merítenek, mint a régiebbiek” (30–31. old.); nem tartják lehetségesnek a konszenzust az olyan alapfo-

galmak tartalmát illetően, mint a demokrácia vagy a szabadság; és végül úgy gondolják, hogy a küzdelem, a harc kiküszöbölhetetlen a politikából.

Bence szerint ennek magyarázata, hogy ezek a politikai áramlatok, amelyek a XX. század utolsó harmadában alapvetően megváltoztatták a politika jellegét, eredeti kiindulópontjuktól eltávolodva, a kultúra politizálásában bontakoztak ki. Targyuk a hétköznapi élet világát strukturáló represszív mechanizmusok felmutatása és kritikája, a modern polgári kultúra politikai bírálata, az életmód forradalmasítása, vagy épp ellenkezőleg: a tradicionális életértékek védelmének politikája. Mindez pedig általa kapott filozófiai értelmet, hogy az új fejlemények tanulságait levonó elméletek a politikai harc célját a különféle kisebbségi – vagy egyszerűen új – csoportosulások kulturális identitásának elismertetésében találták meg.

Bence, aki mindig is kedvelte a provokatív gondolatmeneteket, nem teljesen igazságos a deliberatív liberális politikai filozófiákkal, amelyeknek azért volt mondanivalójuk erről a kérdéstről is. Figyelmen kívül hagyja sok fontos érveket arról, hogyan igazolhatóak a különféle kisebbségi identitások elismertetésére vonatkozó igények

a modern demokráciákban. Abban azonban igaza van, hogy ez a filozófia nemigen tudja megmondani, miért éppen ezek körül a kérdések körül bontakozott ki a politikai harc? A válasz természetesen lehetne az, hogy ez mellékes. Bárhogyan történt is, ha valamely ügy egyszer már politikai küzdelem tárgyává vált, akkor kívánatos, hogy az ütköző politikai célok racionálisan igazolhatóak legyenek az összes fél számára, és a küzdelem kölcsönösen elfogadott szabályok szerint folyjon. De – kérdezi Bence – mi van akkor, ha épp olyan kérdések kerülnek a harc középpontjába, amelyek lehetetlenné teszik a szabályokban való megegyezést? Miért kellene például elfogadniuk az állam semlegességének elvét azoknak, akik szerint az amúgy is az uralkodó kultúrát részesíti előnyben, míg nekik épp akkor lenne esélyük, ha az állam feladná semlegességét, és a kisebbség oldalán avatkozna be az identitás elismertetéséért folytatott harcba? Az identitáspolitika *ultima ratio*ja a harc, sőt sokszor



az erőszak – állítja Bence –, és ez esetben, szembe-ötölő módon, az erőszak nem kelt akkora felháborodást, mint máskor. Több megértéssel fogadjuk, mint akkor, ha „csupán” valamilyen erős meggyőződésből vagy gazdasági érdekből fakad – és ezt az állítását illusztrálja is néhány erős példával (32. old.).

Végeredményben tehát Bence szerint a deliberatív politikai filozófia a politikum lényegét jelentő két alapvető tárggyal nem tud mit kezdeni: az új kezdetek és az egymást kizáró célokért akár a végsőig folytatott harc problémájával. Csak a legutóbbi idők fejleményei állították újból az előtérbe azokat a filozófiákat és filozófusokat, akiknek erről is volt érdemi mondanivalójuk. Erre a politikai filozófiára viszont – mondja Bence (kétszer is: 18. és 22. old.) – súlyos árny vetül, a „politikai elmélet sötét génuszának”, Carl Schmittnek az árnya.

Schmitt a liberális demokrácia ellensége, a totális állam híve, sőt egy ideig náci volt – egyesek szerint karrierizmusból, mások szerint meggyőződésből. Nem ő volt az egyetlen politikai gondolkodó az első világháború utáni Németországban, aki a weimari demokráciát permanens válságként, a válságot pedig a bürokráciára épülő polgári normalitás, a legális-bürokratikus uralom (Weber) következményeként élte át és írta le, ennek áttörését pedig egy kivételes politikai személyiség megjelenésétől, egy eksztatikus politikai fordulattól várta – például Max Weber is közéjük tartozott. De nem ment mindenki olyan messzire a liberális demokrácia elutasításában, mint ő. Később néhányan Hitler előképét látták Weber víziójában is a bürokratikus uralom monoton és lélektelen racionalitását áttörő karizmatikus vezérről. Weber azonban liberális volt, akit éppen ezzel a liberális politikai rendszer hanyatlása felett érzett aggodalom késztetett arra, hogy új legitimációs forrásokat keressen a rendszer számára, amit aztán a karizmatikus vezér alakjában vélt megtalálni. „[N]incs más választás: vagy gépezettel működő vezéri demokrácia, vagy vezér nélküli demokrácia, azaz hivatalos politikások uralma, akiknek nincs elhivatottságuk, nincsenek olyan belső, karizmatikus tulajdonságaik, amelyek vezérré tesznek valakit.”¹ Weber tehát *demokráciáról* beszél, és arra mutat rá, hogy a demokratikus rendszer legitimitásának erőssége nemcsak jogi-intézményes kérdés, hanem a politikai vezető(k) személyétől is függ. Találóan írta erről már Talcott Parsons: „Ahol Weber a legrészletesebben tárgyalja a legitimitást, ott nem hagy kétséget afelől, hogy minden legitim rendnek van karizmatikus eleme [...] egy racionalis bürokratikus struktúrában a rend legalitásának mindig kell, hogy legyen egy végső soron karizmatikus forrása.”² Weber szem előtt karizmatikus vezéreként tehát nem egy diktátornak, hanem inkább egy demokratikus és jogállami prezidenciális rendszer karizmatikus vezetőjének képe lebegett.³

Schmitt azonban nemhogy liberális nem volt, hanem éppenséggel a liberalizmus elszánt ellensé-

ge, radikális kritikusa. A Schmitt-irodalomban megoszlanak a vélemények arról, hogy Schmitt szellemi útjának logikus kifejelete volt-e mindaz, amit közvetlenül a náci hatalomátvétel után írt és tett, vagy pedig a nemzetiszocializmus teoretikus apológiája és a pártban vállalt szerep mégsem következett szükségszerűen korábbi politikai filozófiájából.⁴ Abban azonban a Schmitt-irodalom szinte valamennyi szerzője egyetért, hogy Schmitt politikai filozófiája legalábbis nyitott volt ebbe az irányba. Richard Wolin szerint Schmitt szellemi útját a húszas években nagymértékben egy akkoriban elterjedt konzervatív forradalmi intellektuális habitus magyarázza.⁵ Spengler, Jünger, Spann és a Wolin által protofasiztának tekintett irányzat többi, kevésbé ismert képviselője a nyugati civilizáció nietschei kritikájának követője és a hagyományos német értékek és kultúra prófétája volt. A konzervatív forradalmárok azonban nem voltak „antimodernisták”: a tradicionalista konzervatívoktól eltérően úgy látták, hogy Németország csak akkor lehet sikeres a következő európai konfliktus során, ha az új radikalizmus nem premodern formákhoz akar visszatérni, hanem egy új, modern *Gemeinschaftot* teremt meg. Ebbe a világképbe tökéletesen beleillik Schmitt liberalizmuskritikája és a „totális államhoz” fűződő várakozásai. Másrészt – és erre Herbert Marcuse már igen korán rámuta-

1 ■ Max Weber: A politika mint hivatás. In: uő: *A tudomány és a politika mint hivatás*. Kossuth, Bp., 1993. 112. old. (Ford.: Glavina Zsuzsa)

2 ■ Talcott Parsons: *The Structure of Social Action*. Free Press, Glencoe, 1949. 665. old.: „Indeed, Weber’s fullest treatment of legitimacy leaves no doubt that there is no legitimate order without a charismatic element [...] in a rational bureaucratic structure there must always be a source of the legality of its order which is, in the last analysis, charismatic.”

3 ■ Weber álláspontjáról és különböző értelmezéseiről lásd: Wolfgang Mommsen: Zum Begriff der plebiszitären Führerdemokratie. In: Uő: *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1974. 44–71. old.

4 ■ A folytonosság tézisét képviseli pl. Jürgen Fijalkowski: *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponente in der politischen Philosophie Carl Schmitts*. Westdeutscher Verlag, Köln – Opladen, 1958. (Schriften des Instituts für politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin, hg. Otto Stammer, Bd. 12) és Raphael Gross: *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2000. A Schmitt-recepciót – ebből a szempontból – áttekinti Pethő Sándor: *Norma és kivétel. Carl Schmitt útja a totális állam felé*. Doxa Könyvek, MTA Filozófiai Intézete, Bp., 1993. 9–16. old. Egyébként Pethő körültekintően mérlegelő könyvében a diszkontinuitást látja erősebbnek Schmitt művében (*i. m.* 232–233. old.), míg Cs. Kiss Lajos, Schmitt kitűnő fordítója, úgy tűnik, inkább a kontinuitás-tézis híve. Lásd: Cs. Kiss Lajos: Egy keresztény Epiméthész. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma*. Oseriris/Pallas Stúdió–Attraktor, Bp., 2002. 279. old.

5 ■ Richard Wolin: Carl Schmitt. The Conservative Revolutionary Habit and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, 20 (1992), 4. szám, 424–447. old.

6 ■ Herbert Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III/2 (1934). Az idézett hely in: Herbert Marcuse: *Kultur und Gesellschaft I*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1965. 44. skk. old.

7 ■ Schmitt: *i. m.* 19. old.

8 ■ Uő.

9 ■ Uő. 31–32. old.

tott⁶ – Schmitt erős vonzalmat érzett az életfilozófia, a hétköznapiságból kiemelkedő határhelyzetek és a történések monoton, mechanikus menetét megszakító drámai változások, a „rendkívüli” iránt. Marcuse „politikai egzisztencializmusként” jellemezte Schmitt filozófiáját, amelynek a totalitárius államelmélet egyenes következménye. Nos, azok a fogalmak, amelyeket Bence alkalmasnak, sőt a századvégi liberális filozófiáknál alkalmasabbnak talál a politikum sajátosságainak megragadására, ennek a „politikai egzisztencializmusnak” a szülőttei.

Schmitt szerint a politikum lényege a szükségállapotban nyilvánul meg. Híres tétele szerint „szuverén az, aki a szükségállapotról dönt”. Ami nem azt jelenti, hogy csak a szükségállapotban, ebben a kivételes határhelyzetben lenne politikum. A tétel annyit mond, hogy amíg érintetlen a jog uralma, és amíg zavartalanul működnek a bürokratikus rend szabályai, addig a politikum nem nyilvánul meg tiszta formájában. A politikum ugyanis nem a normakövetésben, hanem a norma meghatározására irányuló szuverén döntésben van, és a szükségállapotban a szuverenitás kinyilvánítása ilyen tiszta politikai döntés. A politikumnak ez a tiszta megjelenése nincs politikai intézményekhez kötve, sőt: „A forradalom, az államalapítás, az alkotmányozás nagy pillanataiban, amikor azt döntjük el, hogy milyen államot akarunk, a politikum időben is megelőzi a létrehozandó államhatalmi és politikai intézmények kialakulását” (19. old.) – írja Bence. Ha viszont a politikum az államon kívül (is) zajlik, bármiből lehet politikum – hogy miből lesz, szinte a véletlen műve. Alapjában egyetlen dologtól függ: az amúgy is meglévő különbségek intenzitása felerősödik-e annyira, hogy a velük kapcsolatos cselekvések vezérelve barát és ellenség – más elvekre redukálhatatlan – megkülönböztetése legyen. „Ha a jó és a rossz ellentéte minden további nélkül és egyszerűen nem azonos a szép és rút vagy a hasznos és káros megkülönböztetéseivel, és közvetlenül nem redukálható rájuk, akkor még kevésbé szabad a barát és ellenség ellentétét más ellentétekkel felcserélni vagy összevegyíteni” – írja Schmitt. Barát és ellenség megkülönböztetése „elméletileg és gyakorlatilag fennállhat anélkül, hogy egyidejűleg mindama erkölcsi, esztétikai, gazdasági vagy más megkülönböztetéseket alkalmazni kellene. A politikai ellenségnek nem szükséges erkölcsileg rossznak, nem szükséges esztétikailag rútnak lennie; nem kell gazdasági versenytársként fellépnie. [...] Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztencialisan valami más és idegen, úgyszólván szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetők el sem előzetesen meghozott általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban »részét nem vevő« és ezért »pártatlan« harmadik ítéletével.”⁷

Mindebből súlyos következmények adódnak. Schmitt számára a politikum az „értelemadás” sajátos tere – hasonlatosan ahhoz, ami Weber számára a har-

coló istenek közötti választás. De ami Webernél értékek közti, racionális érvekkel igazolhatatlan döntés, amelynek következményei viszont racionálisan diszkutálhatók, addig egy tetszőleges konfliktus vagy akár csak különbség politikummá tétele egzisztenciális döntés arról, „hogy az idegen más-léte [...] az egzisztencia saját fajtájának tagadását jelenti-e és ezért az idegent elhárítja vagy harcban legyőzi, hogy megőrizze az élet saját, létszerű fajtáját”. Ennek a döntésnek – épp egzisztenciális jellege miatt – nincs „határa”: „A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak, és e vonatkozást meg is őrzik. A háború az ellenségességből következik, mert ez egy másik lét létszerű tagadása.”⁸ A barát és ellenség meghatározása a „mértékadó politikai egység”, az állam joga, amely „rendkívüli jelentőségű jogosultságot összpontosított magánál: hogy háborút folytasson és ezzel nyíltan az emberek élete felett rendelkezzen. [...]H]ogy a saját néphez tartozóktól megköveteljük a halálra és ölésre való készenlétet”, és meghatározza az akár polgárháborúban megsemmisítendő „belső ellenséget”.⁹ Pontosan az ellenség kiiktatására tett lépések hozhatják létre vagy követelhetik meg a szükségállapotot, a jog uralmának felfüggesztését, amikor majd megnyilvánul, ki a szuverén.

Schmitt tehát – a liberális politikai filozófiáktól eltérően – kínál értelmezési keretet szinte minden olyan politikai jelenség számára, amely Bence szerint a politikum lényegéhez tartozik. A politika autonómiája, az intézményeken kívüli politikum, az új kezdetek, a politikai harc összeegyeztethetetlen célóért, például konfliktusban álló identitások érvényesítéséért – mindez nemcsak értelmezhető ebben a politikai filozófiában, hanem egyenesen ebből épül fel. Bence számára azonban valószínűleg ebből adódott a legnagyobb probléma. Leválasztható-e a fogalmi keret arról, amit kimunkálójá a politika és a politikum tartalmi kérdéseiről gondol? Desztillálható-e a schmitti gondolatmenetből valami, ami csupán „módszer”? Ami nem több mint fogalmi eszköz a politikum értelmezésére és elemzésére? Vagy ha nem, nem volna-e jobb megszabadulni az egész-től? A politikumtól azonban nem lehet megszabadulni – vonja le Bence az elmúlt évtizedek politikai fejleményeinek és politikai filozófiáinak áttekintéséből a következtetést. Sőt – „[T]alán nem is kellene” (22. old.). De meddig lehet, szabad elmenni a „riasztó”, a „veszedelmes” (uo. és 25. old.) gondolatok követésében, vállalásában? Erről Bence már nem beszél, csak felteszi a kérdést. De hogy küszködött a dilemmával, arról egy árulkodó jel tanúskodik: ez a kényes és purista stílusza egy olyan megbicsakló logikájú mondatsort is leír, amelyet talán egész életművében sose: „A politikum schmitti felfogásában azonban van egy olyan *ferdeség*, amelyet a jóindulatú értelmezés sem tud kiküszöbölni. A politikumban mindig marad valami erőszak. Erre – véleményem szerint, amit távolról sem oszt mindenki – *joggal* irányítja rá

a figyelmet a politikai elmélet sötét géniusza.” (22. old. – kiemelések tőlem – K. A.) A *jogos ferdeség* fordulat ellentmondásának feloldásába Bence nem kezd bele. De a szöveg menete, egy szembetűnő tárgyváltogatás azért jelzi, merre keresné a feloldást. A politikum sajátosságairól tartott előadás szövegének utolsó bekezdéseiben Habermasszal és Rawlsszal nem Schmittet, hanem Hannah Arendt politikai filozófiáját állítja szembe.

A politikában – idézi Bence Arendtet – „nem a tudás vagy az igazság, hanem az ítélet és a döntés forog kockán” (46. old.).¹⁰ Politikai ítéleteink nem az igazságról szólnak, a szónak sem a tudományos, sem a normatív erkölcsi értelmében. Érvényességük attól függ, hogy mások elfogadják-e őket. Bence külön tanulmányban tárgyalja, hogy valóban Kant-interpretációnak tekinthető-e, amikor Arendt Kantnak az esztétikai ítéletekről kifejtett nézeteiben fedezi fel a kanti politikai filozófia lényegét, vagy pedig a Kant-hivatkozás csak alkalmat teremt saját álláspontjának a kifejtésére.¹¹ Akárhogy van is, Arendt abban a gondolkodásmódban találja meg a politikum lényegét, amelyet Kant kiterjesztett gondolkodásmódnak (*erweiterte Denkungsart*) nevez. Ez a gondolkodás nemcsak az egyén, hanem mások lehető legnagyobb csoportjának szemszögéből tekint a világra, és olyan ítéleteket hoz létre, amelyeket ők is érvényesnek tekinthetnek. Az ítélet érvényessége tehát mások elképzelt jelenlétén múlik. „Az ítélet tehát rendelkezik bizonyos sajátos érvényességgel, egyetemes érvénye azonban soha nincs. Érvényességi igénye nem terjedhet túl másokon, akiknek álláspontjába az ítéletet alkotó személy megfontolásai során behelyezkedik. [...]Az ítélet azok számára nem érvényes, akik nem tagjai a nyilvánosság ama világának, ahol az ítélet tárgyai megjelennek.”¹² Ez az ízlésítéletekhez hasonlatos politikai ítélet nem vezethető le általános elvekből. Szubjektív tapasztalat és hozzá kapcsolódó érzület jut kifejezésre benne, mégpedig azért, mert valami új, a politikai közösség tagjait állásfoglalásra készítő, váratlan helyzet alakult ki, amelyben az általános elvek nem nyújtanak eligazodást. Ily módon a közösség tagjainak állásfoglalásaiból kibontakozó politikai szándék, a politikai cél, amelyet az ítélet kifejezésre juttat, semmiféle normatív legitimitásra nem tarthat igényt.¹³

Bence érezhető rokonszenvvel mutat rá arra, hogy Arendt filozófiája mind a politikum specifikumának, mind az új kezdetek lehetőségének magyarázatához jó fogalmi keretet kínál. Érdekes módon azonban nem tér ki a gondolatmenetnek arra a részére, amely még jobban megerősítené az övét: Arendt szerint az ízlésnek a politikai képességek közé sorolása azért is indokolt, mert „[m]indannyian jól tudjuk, milyen gyorsan ismerik fel egymást az emberek, s milyen határozottan képesek megérezni összetartozásukat, amikor rájönnek, hogy a tetszés és nem tetszés kérdéseiben hasonlatosak. E felől a közös tapasztalat felől nézve az ízlés mintha nemcsak a világ arculatát

döntené el, hanem azt is, hogy kik tartoznak benne össze.”¹⁴ Ezzel adott a harc, a barát–ellenség viszony és az identitáspolitika számára is az értelmezési keret. Sőt ahogy Dick Howard észrevette: „Az ítélőerő politikája a demokrácia ama liberális formájának a helyébe léphetne, amely végső soron két független akarat közötti szerződés elképzelésére épül” – tehát arra az elképzelésre, amelyet Bence sokszor kritizált.¹⁵ Bence azonban ez esetben is feltűnően szűkszavú marad – pedig az Arendtről írott szövegeken átsüt a filozófusnő iránti rokonszenv, míg a Schmitttről szóló bekezdések legfeljebb az intellektus iránti tiszteletet tükrözik. A politikum sajátosságairól szóló előadás szövegében Bence alig néhány mondatot szán arra, hogy rámutasson: nemcsak Schmitt, hanem Arendt felől is elindulhatnak azok, akik választ keresnek az új politikai fejlemények felvetette kérdésekre; a Kant-tanulmány, amelyben Arendt és a kritizált liberális politikai filozófia vezéregyénisége, Rawls politikumfogalmának hátterében Bence két eltérő Kant-interpretációt mutat be, a különbség következményeinek tárgyalása helyett egy pszeudo-filozófiatörténeti kérdésbe torkollik; és az Eichmann-könyvről írott ismertetés célja pedig leginkább a szöveggel kapcsolatos félreértések tisztázása, a rosszindulatú támadások elhárítása – nem pedig a botrányt kiváltó gondolatmenet mögötti filozófiai háttér analízise. Mintha Bence valamilyen nagy problémát látna az amúgy vonzó arendti filozófia hátterében, amelynek taglalására nem kíván belekezdeni.

Schmitt esetében világosabb, hogy mi készítette Bencét a távolságtartásra: nemcsak a filozófus politikai nézetei és pályája, hanem végeredményben az, amit Wolin a következőképpen foglalt össze: „az ő [Schmitt] politikum-definíciója, amely a barát–ellen-

10 ■ Az Arendt-idézet helye: Hannah Arendt: A kultúra válsága. In: Uó: *Múlt és jövő között*. Osiris, Bp., 1995. 230. old.

11 *Uo.*, különösen 226–230. és 248. old.

12 ■ *Uo.* 228. old.

13 ■ Lásd erről Dick Howard: Zur Politik der Urteilskraft. <http://polylogos.org/philosophers/arendt/arendt-urteil.html>.

14 ■ Arendt: *i. m.* 230. old.

15 ■ Howard: *i. m.*

16 ■ Wolin: *i. m.* 443. old.

17 ■ Seyla Benhabib: Judgement and the moral foundations of politics in Arendt's thought. *Political Theory*, 16 (1988), 1. szám, 48. old.

18 ■ Jürgen Habermas: Hannah Arendt's Communications Concept of Power. *Social Research*, 44 (1977), 1. szám, 3–24. old. Id. kiad.: Steven Lukes (ed.): *Power*. Blackwell, Oxford–Cambridge, 1986. 76. old.: „the formation of a common will in a communication directed to reaching agreement”.

19 ■ *i. m.* 88. old.: „practice rests on opinions and convictions that cannot be true or false in the strict sense”.

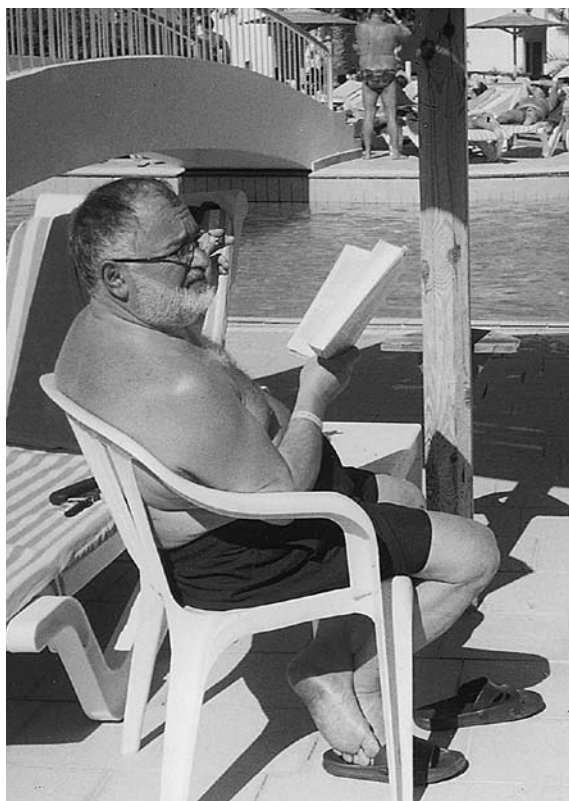
20 ■ *i. m.* 89. old.: „sees a yawning abyss between knowledge and opinion that cannot be closed with arguments. [...]Hannah Arendt finally places more trust in the venerable figure of contract than in her own concept of a praxis which is grounded in the rationality of practical judgement.”

21 ■ Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

22 ■ Margaret Canovan: A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt. *Political Theory*, 11 (1983), február.

ség megkülönböztetés elsődlegességére épül, arra kényszerít, hogy lemondjunk minden igényünkről a »jó élet« iránt, és ehelyett elégedjünk meg a »puszta étellel« – azaz az egzisztenciális önfenntartással.¹⁶ Ebbe az irányba Bence, akitől semmi sem állt távolabb, mint a küzdelem, a háború során megvalósuló „hősies élet” mint öncél pátosza, meg az, hogy a politikum tartalmának kizárólag a harcot tekintse, biztosan nem akarta követni a „sötét géniuszt”. Ami az Arendt-tel kapcsolatos tartózkodást illeti: a szövegek alapján tulajdonképpen csak találgatni lehet – elegánsabban megfogalmazva: csak hipotéziseket lehet felállítani –, hogy mi volt az óvatos és tartózkodó hang oka.

Az eddigiekből is valószínűsíthető, hogy Bence nem azt hiányolta Arendt politikai filozófiájából, amit annak liberális kritikusai. Seyla Benhabib épp azt bírálja Arendt politikai filozófiájában, amit Bence az alapzatának tart: a moralitás és a politikai cselekvés határozott szétválasztását. Benhabib szerint ez ellentmond Arendt cselekvéseméletének, amelyből az következne, hogy kell létezniük normatív princípiumoknak a politikai cselekvés kereteit – a nyilvánosságot, a politikai közösséget – illetően.¹⁷ Jürgen Habermas interpretációjában – aki a kommunikatív cselekvés elméletének egyik elődjét fedezi fel Arendtben –, a politikum szférájában zajló kommunikatív cselekvés eredménye „a megegyezésre irányuló kommunikációban kialakított közös akarat”.¹⁸ Habermas „relativizmusa” miatt kritizálja Arendtet, azért, mert nem tartja lehetségesnek a politikai kommunikáció során kialakuló konszenzus „kognitív megalapozhatóságát”, nem állít fel mércét az „illuzorikus és nem-illuzorikus meggyőződések” [azaz a szabadnak vélt és a valóban szabad kommunikáció során létrejött konszenzusok – K. A.] megkülönböztetésére – sőt ezt lehetetlennek is tartja. Arendt szerint – állapítja meg Habermas szomorúan – „a gyakorlat olyan véleményeken és meggyőződéseken alapul, amelyek szigorú értelemben véve nem lehetnek sem igazak, sem hamisak”.¹⁹ Arendt nem hisz a konszenzus racionális megalapozhatóságában, mert „tátongó szakadékot lát a tudás és a vélekedés között, ami nem hidalható át érvekkel. [...] Ezért] Hannah Arendt végül jobban bízik a szerződés tiszteltreméltó alakzatában, mint



saját praxisfogalmában, amelyet a gyakorlati ítélet racionalitása alapoz meg.”²⁰

Mint a liberális politikai filozófiával szemben felhozott érvei is jelzik, Bence minden bizonnyal egyetértett Margaret Canovannak, az egyik legjobb és legalaposabb Arendt-könyv²¹ szerzőjének Habermas tanulmányáról írott, szokatlanul kemény hangú kritikájával.²² Canovan szerint Habermas tökéletesen félreértelmezi Arendtnek a politikai kommunikációról és cselekvésről szóló nézeteit, amennyiben saját nézeteivel rokonítja, és aztán azért bírálja őket, mert Arendt nem azokat a következtetéseket vonta le belőlük, amiket ő a kommunikatív cselekvésről szóló műveiben. Canovan rámutat, Arendt nem hitt abban, hogy a politikai cselekvés során létrejöhet racionális konszenzus, a diskurzív érvelés eredményeként kialakulhat „közös akarat”. Nem gondolta azt, amit Habermas, hogy a politikai vitákat fel lehet oldani racionális eszközökkel. Természetesen nem tartotta lehetetlennek a politikai vitát, s azt sem, hogy a politikai nézetek megváltozzanak a kommunikáció során, sőt – mint láttuk – a politikai ítélet alapvető jellegzetességének, érvényességi kritériumának épp azt tekintette, hogy a politikai

közösség lehető legtöbb tagjának szemszögéből nézze a közös ügyeket, és így a közösség lehető legtöbb tagjának meggyőzésére törekedjen. De nem gondolta, hogy a politikai vita végén racionális érvekkel kialakított konszenzusra épülő közös cél fogalmazódik majd meg, mégpedig a kollektív cselekvés céljaként. Arendt szerint ennek oka nem valamiféle „eltorzult kommunikáció”, amelyet Habermas különféle, a szabadságot korlátozó kényszerek – hatalom, elnyomás – következményének tekint, hanem épp hogy a szabadság, a korlátlanul kibontakozó emberi pluralitás. Minél szabadabb egy társadalom, annál szabadabban nyilvánul meg ez a kiküszöbölhetetlen pluralitás, melyet csak kényszerrel lehet visszaszorítani – mint például a totalitárius rendszerekben. Ezért a szabadság állapotában a politika mindig kiszámíthatatlanul kanyargó folyamként hömpölyög, és a politikai közösséget nem a racionális vita végén, az elhangzott érvek igazolhatóságának belátásán alapuló konszenzus tartja össze, hanem egy olyan intézményes

világ, amelyet a politikai közösség tagjai elfogadnak mint a politikai kommunikáció és cselekvés keretét. (Ebben látja egyébként Habermas a „szerződés”-elv visszaemelését a politikai filozófiába).

Canovan azonban nagyon szűkszavúan – csak egy kis lábjegyzetben²³ – tér ki Habermas kritikai érveinek másik csoportjára –, amelyekkel viszont valószínűleg Bence is egyetértett. Bence több célzást is tesz arra, hogy Arendt politikum-felfogásának vannak „gyenge pontjai” (24. old.), és amikor elismeréssel beszél Arendt politikai filozófiájáról, szinte kizárólag annak a jelentőségét hangsúlyozza, hogy Arendt szuverén, öntörvényű szférának tekinti a politikumot, és értelmezhetővé teszi az „új kezdetek politikumát”. A politikum és a politika azonban ennél nyilvánvalóan több. Arendt – írja Habermas – a politikumot kizárólag a kommunikáló és együtt cselekvő individuummokra korlátozza. Nem tekinti a politikum részének az állami hatalomgyakorlást, az állam kormányzati feladatait, a politikumból kiiktatja a társadalmi-gazdasági ügyeket. Szerinte a társadalmi javak igazságos elosztásának problémája túl van a szabadság kereteit garantáló politikai intézmények kompetenciájának határán, és végül nem tartja politikumnak a „strukturális erőszak” jelenlétét a társadalomban. Arendt politikum-fogalma lehetővé teszi a politikai hatalom létrejöttének értelmezését, de nem alkalmas fogalmi keret a politikai hatalom megszerzésének, fenntartásának és gyakorlásának elemzésére.²⁴ Nem véletlen, hogy azok a történelmi helyzetek, amelyekkel Arendt előszeretettel demonstrálja elméletét az (erősen stilizált) görög polis, az amerikai forradalom, a totalitárius rendszerek és az ötvenhatos magyar forradalom – a szabadság megteremtésének és lerombolásának paradigmatiszma határhelyezetei.

Bence mind Schmitt, mind Arendt esetében valószínűleg szükségesnek találta a politikum általuk kifejtett fogalmát: alkalmatlannak arra, hogy a modern állam keretei között zajló politikai folyamatok legnagyobb részének értelmezési keretként működjön – ennyiben oszthatta Habermas kritikáját. De talán más, közvetettebb indoka is volt a távolságtartásra. Valószínűleg idegenkedett azoktól a politikai antropológiai előfeltevésektől, amelyek mindkét filozófia háttérében meghúzódnak. Schmitt esetében ezek az előfeltevések nyilvánvalók, Arendtnél kevésbé. Schmitt politikum-fogalma „negatív” antropológiára épül: „minden valódi politikai elmélet – írja – »rosszként« előfeltételezi az embert, azaz egyáltalán nem problémamentes, hanem »veszélyes«, dinamikus lényként szemléli. [...]M]ivel a politikai szféráját végső soron az ellenség valóságos lehetősége határozza meg, a politikai elképzelések és gondolatmenetek nemigen tehetik kiindulóponttá az antropológiai »optimizmust«. Különben az ellenség lehetőségével minden specifikusan politikai következmény is megszűnne.”²⁵

Arendt esetében bonyolultabb a helyzet. Mint elsősorban az Eichmann-könyvből kiderül, nem

hitt semmiféle szubsztanciális emberi kvalitás meglétében, adottságában. Eichmann nem szörnyetegnek, hanem kisszerű figurának írja le, akit valami olyasmiről tett tömeggyilkossá, ami sok embert fenyeget – a „gondolatlanság”, azaz a reflektív gondolkodásra való képesség hiánya. Arendt szerint az emberben – banális módon – mind a reflektív kreativitás, mind a destruktív gondolatlanság lehetősége jelen van. A gondolkodásról kifejtett tételei mögött azonban mégiscsak egy pozitív antropológia rajzolódik ki. Ennek kiinduló tétele az ember redukálhatatlan individualitása, ami szükségszerűen távolságot teremt minden egyes egyén között. Ennek a távolságnak az áthidalására való készletéből alakul ki az emberi kommunikáció, a közös cselekvés és a közös cselekvés kereteit jelentő, ember alkotta intézmények, szabályok világa – a specifikusan ember világ, amely az embert a természeti világból kiemeli. A totalitarizmus ennek az emberi világnak a megsemmisítésére tör, heterogenitást helyett homogenitást akar teremteni, célja a gondolkodás megsemmisítése, az ember természeti lényévé való visszaalakítása. Az emberi világ felépítését, fenntartását és megőrzését a gondolkodás képessége teszi lehetővé. Ezzel minden individuum egyformán rendelkezik – és ugyanakkor minden individuumot egyformán fenyeget a gondolatlanságba hanyatlás veszélye. Úgy tűnik azonban, Arendt számára a két lehetőség nem mellérendelt, hanem relációs összefüggésben áll: a gondolatlanság a gondolkodás negációjaként létezik, a gondolkodás viszont egy alapvető emberi szükségletből fejlődik ki: a dezintegrált világ egységének helyreállítására irányuló vágyból. „A gondolkodás tehát a valószínűsítéséből, és ember és világ egységének ebből eredő megbomlásából keletkezik, ami egy harmonikusabb, értelmesebb világ iránti szükségletet hoz létre.”²⁶

Ez a szinte axiomatikus tétel – véleményem szerint – alkalmas arra, hogy elhárítsa a politikai kommunikációról, a politikumról kifejtett álláspontból fakadó olyan következményeket, amelyeket mind Habermas, mind Benhabib kritizált. Valójában mindkét kritika a relativizmus vádját fogalmazza meg. Habermas a politikai ítélet kognitív megalapozhatóságát kérte számon Arendten, és ennek hiányával magyarázta, hogy Arendt visszatér a szerződéselmélethez. Benhabib szerint viszont a kommunikációelmélet rejtett morálfilozófiai előfeltevéseket és ezekből fakadó, a politikai cselekvésre vonatkozó normatív princípiumokat tartalmaz, amelyekről azonban Arendt nem hajlandó tudomást venni. Arendt rejtett filozó-

23 ■ Canovan: *i. m.* 15. old., 11. jegyzet

24 ■ Habermas: *i. m.* 82–85. old

25 ■ Schmitt: *A politikai fogalma*, *i. m.* 42. és 44. old.

26 ■ Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Harvest/HBJ Book, 1981. 153. old.

27 ■ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Európa, Bp., 1992. 618. old.

28 ■ <http://www.metazin.hu/node/76>

29 ■ Lásd Pogonyi Szabolcs előszavát (7. old.).

fiai antropológiája azonban egy harmadik lehetőséget is kínál arra, hogy a politikumról való fejtegetések végül ne a Schmitt-féle politikai egzisztencializmus-hoz érkezzenek el. Ha a gondolkodást egy harmonikus és értelmes világ iránti igény teremti meg és mozgatja, akkor nem gond többé, ha a politikai közösségen belül zajló szüntelen kommunikáció során megfogalmazódó ítéletek racionálisan megalapozhatatlannak, ha a kommunikáció résztvevői sosem juthatnak konszenzusra, ha a harc az egymással szemben felvonuló táborok – mondhatnánk azt is, barát és ellenség – között előreláthatatlan ideig és változatos formákban folytatódik. A szabadság állapotában ugyanis a politikai közösség integritását biztosítani fogja a gondolkodásból – a kommunikáció közvetítésével – felépülő cselekvés homogén antropológiai háttére, a szabadság hiányának állapotában pedig ugyanebből a forrásból táplálkozva szünetnek folyamatosan újra a szabadság helyreállítását célzó aktusok.

Sok helyütt, de legplasztikusabban az 56-os magyar forradalomról írott szövegben jelenik meg, milyen reményeket táplált Arendt az emberi természettel kapcsolatban. Ez az antitotalitárius forradalom nem nyomorlázadás volt – írja –, kezdeményezőit nem az éhség vitte az utcára, „hanem kizárólag a Szabadság és Igazság. „Kelet-Európa hangja, amely oly világosan és egyszerűen szól a szabadságról és igazságról, mintegy végső megerősítése volt annak, hogy az emberi természet megváltoztathatatlan [mármint a totalitarizmus által – K. A.], hogy a nihilizmus kudarcot fog vallani, és hogy még mindenfajta oktatás nélkül és mindent átható indoktrinációval sem pusztítható ki soha az emberi szívből és tudatból a szabadság és igazság vágya.”²⁷

Bence ennél jóval szkeptikusabb volt az emberi természetet illetően. Kevés dolgot kedvelt jobban, mint hogy rámutasson a nagy lélegzetű ideológiák, az emelkedett moralizálás, a patetikus gesztusok mögötti érdekekre, kalkulációkra, kicsinyes mérlegelésekre. A „piszkos kezek” dilemmáját tárgyaló írásában ki is mondja: a politikában „a piszkos kezek problémája mindenképpen nyugtalanító marad. S ezért mindig vannak, mindig lesznek olyan gondolkodók, akik megpróbálják kiküszöbölni azt. Akik azt próbálják bizonyítani, hogy lehetséges tiszta kezű politika. Igyekezetük, bár alighanem reménytelen, mindenképpen tiszteletre méltó. Legalábbis akkor – teszi hozzá, jellemző szkeptikus csavarral – ha nem képmutatásból, álszentségből fakad, és komoly gondolati erőfeszítésre sarkall.” (199. old.) Bár írásainak tanúsága szerint inkább gyanakvó volt az emberi természettel kapcsolatosan, mint optimista, a negatív antropológiában sem hitt. Az emberről való nézeteit valószínűleg Susan Sontagnak a holokauszt tanulságait firtató kérdésre adott válasza fejezi ki a legjobban, amelyet érezhető rokonszenvvel idéz egyik publicisztikai írásában: „az emberek tíz százaléka minden körülmények között gonosz, a másik tíz százalék minden körülmények között könyörületes. A

maradék nyolcvan százalék meg mind a két irányba hajlítható.”²⁸

Mindebből kirajzolódik Bencének a politikummal kapcsolatos dilemmája. Egyrészt megtalálta azokat a filozófusokat, akik adekvát fogalmi keretet kínálnak a politikum valóságával kommunikatív kapcsolatban álló, az eleven politikai élet értelmezésére alkalmas politikai filozófia számára. De ezeknek a filozófiáknak sem filozófiai antropológiai előfeltevéseit nem fogadta el, sem pedig azt, hogy megengedhetetlenül leszűkítik a politikum tereumát. Ami maradt, azt joggal tekintette veszélyes, ingoványos terepnek – ahol a közös cselekvés öröme mulandó, a politikai cselekvés számára pedig nem adatik sokkal több mérce annál, mint hogy megtörtént.

Hogy merre akart volna továbblépni innen – nem tudjuk. Készült arra, hogy Schmittől tanulmányt írjon,²⁹ Arendt filozófiájához pedig szinte valamilyen irásában visszatért. De nem véletlen, hogy a gondolatmenetek ezen a ponton megállnak vagy látszólag semleges témák felé kanyarodnak. Joggal kételkedett abban, hogy ebből a pozícióból lehetséges lenne a politikum nagyszabású, szisztematikus filozófiájának felépítése – olyasmi, amire egyébként Schmitt és Arendt is törekedett. Bence szövegeiből csak elszórt utalások alapján lehet arra következtetni, hogy merre tartott volna, ha több idő adatik neki. A pragmatizmus (Rorty), a késői Wittgenstein, talán a fenomenológia bukkan fel a láthatáron – és ezzel egy inkább szinguláris helyzetekre koncentráló, azok elemzéséből kifejlő nominalista politikai filozófia képe. „A politika fogalmait [...] az élő nyelv burjánzó aljnövényzete fogja körül. És a filozófus nem bozótvágyó késsel tör utat a rengetegben, inkább csak óvatosan követi az indákat.” (25. old.) Ennek a szemléletmódnak fontos hozadéka a kötet számos tanulmánya, a konkrét esetekből elinduló finom elemzések sora.

A filozófus feladatának meghatározásával a politikum természetéről szóló szövegnek akár vége is lehetne. De nincs, és egy fura fordulat, egy filozófiai esszében szokatlan, rezignált személyes vallomás azt jelzi, hogy ez a belátás Bence számára inkább belenyugvás, mint megoldás. „A bozótvágyó kés a politikus kezébe való. Bennem dolgozik a kísértés, hogy ilyen szerszámot ragadjak. De akkor – tudom – magam is dzsungelharcossá válok.” (Uo.) Bencének szenvedélye volt a politika, sokszor nyúlt a bozótvágyó kés után, de végül egyszer sem ragadta kezébe. Mint szövegei a nagy filozófián innen, a politikai dzsungel határán ő is megállt. Ha nem filozófus lett volna, nem tudta volna ilyen biztonsággal: mi vár rá a bozótban. De a filozófus megtorpant az erdőszélen. □