
KÖNYVEKRŐL

BALÁZS ZOLTÁN

Szézám – és ami benne van

Leo Strauss—Joseph Cropsey (szerk.):

A POLITIKAI FILOZÓFIA TÖRTÉNETE I-II.

Fordította: Berényi Gábor, Greskovits Endre, Készthelyi András,
Mezei György, Seres Iván, Tagai Imre. Európa 1994.

I.

Egy több mint 1300 oldalas, kétkötetes művet néhány oldalon bemutatni tulajdonképpen nem is lehetséges; ezúttal pedig ráadásul olyan munkával van dolgunk, amely az egész nyugat-európai politikai gondolkodást kívánja felölelni, s ennek megfelelően szerzői gárdája is hatalmas: 33 főt tesz ki. Természetesen még véletlenül sem gondolom, hogy az ismertetett szerzőknek és filozófiáknak kivétel nélkül szakavatott ismerője volnék, s ezért csak kivételképpen vehetem magamnak a bátorságot, hogy imitt-amott részletekbe is belebocsátkozzam. Inkább egy olyan olvasót szeretnék képviselni, aki a politikai filozófia problémáinak egyre elmélyültebb kutatója kíván lenni. Mégis, ennek a műnek a kritikai ismertetésére azért vállalkoztam, mert Leo Strauss politikai filozófiája önmagában is érdekel, bár a Mester mindaddig nem tudott igazáról meggyőzni.¹

A helyzet ugyanis az, hogy a szóban forgó nagy munka voltaképpen nem egy pozitivistá szellemű lexikon, hanem a mesternek és tanítványainak a Könyve (vagy Könyvei?), ennél fogva nem is annyira nehéz a recenzens dolga, mint első pillantásra látszik, hiszen ha a koncepció alapelvét, vezérfonalát sikerül megtalálni és fölfejtetni, akkor nagyon sok részletprobléma magától a helyére kerülhet.² Így például máris választ találtunk arra a jogos észrevételre, hogy a bemutatott filozófusok és filozófiák közül miért hiányzik pl. Bodin, Condorcet,

Constant, de Maistre, Acton, Macaulay, Schmitt és mások, s miért van jelen – ehhez képest – pl. Hegel, Dewey, Husserl, Heidegger. Pontosabban a válaszból egyelőre csak annyi ismeretes, hogy azért, mert nem lexikonról van szó, hanem politikai filozófiai koncepcióról, amelyet a dolgok rendje szerint a szerzők – legyenek akárhányan – szeretnének az olvasóval elfogadtatni. Arra azonban – már csak műfaji okok miatt sem – lehet számítani, hogy ezt a koncepciót az egyszerűség kedvéért valahol ki is fejtik. Igaz, a lefordított harmadik kiadáshoz – amely Strauss halála után jelent meg – már egy, ehhez a kifejtéshez használhatónak látszó Strauss-tanulmányt csatolt a szerkesztő. Ám ezzel meg az a gond, hogy csak a straussi gondolkodásra jellemző problémák, témák taglalására szorítkozik, bizonyos alapvető kérdésekre itt sem kapunk választ. A legalapvetőbb kérdés pedig – amellyel tapasztalataim szerint már az első Strauss-szöveg elolvasán szembekerül az addigra már kevésbé nyájas, fejét vakargató olvasó – roppant egyszerű és rövid: Mit a csodát akar a szerző az egésszel mondani?

Mármost ha éppen ez nem derül ki, akkor annak nyilván komoly oka van. Erre azonban szerencsére könnyebb rájönni: Strauss ugyanis lefektette – és sajátos módon publikálta – a nempublikus (exoterikus) írásmód alapelveit, amelyek szerint bizonyos szövegek megértéséhez (pontosabban a szerző „tanításának”³ megértéséhez) különleges feltételek teljesülése szükséges. Mindenekelőtt megfelelő diszpozícióra van szükség, magyarul a helyes tanítványi magatartás elsajátítására, amely nélkül nem táruul föl semmiféle Szézám. A varázsige hatástalan marad. A varázsige pedig úgy szól, hogy „van Szézám”. Hogy ne beszéljünk rébuszokban: egyszerűen arról van szó, hogy Strauss szerint a filozófusok a klasszikus korban, de részben azután is (hogy pontosan meddig, arra eddig még nem találtam választ, pedig fontos lenne) a *társadalomra nézve veszélyes* tanaikat (de legalábbis: kérdéseiket) nem adhatták elő úgy, hogy azokat bárki megértse, történéjk ez akár a társadalom, akár a saját érdekükben. A tömegeknek szól az ún. exoterikus tanítás, a beavatottaknak, beavatandóknak pedig az ezoterikus tanítás, amelynek jelenlétére olyan jelekből lehet következtetni, mint a föltűnően ostoba (esetleg ostobán föltűnő) vagy éppen nagyon is burkolt ellentmondások; a szöveg szerkezete, idézési technikája, hivatkozási apparátusa, különösen tekintettel azokra a tekintélyekre és *érvekre*, akikre és amikre a szerző *nem* hivatkozik; furcsa „vagy”-os szerkezetek, ahol két egymást kizáró, mégis ugyanarra a dologra vonatkozó állítást köt össze ez az ügyes kötőszócska stb. A részletek „Az üldöztetés és az írás művészete” című esszében olvashatók (lásd 1. jegyzet).

A következtetés ezek után aligha lesz váratlan: mi van akkor, ha Strauss és tanítványi köre ugyanezt a technikát alkalmazta, s ennek tudható be, hogy a jámbor olvasó mondjuk a szóban forgó politikai filozófiatörténetet, ha ugyan egyáltalán átrágtá magát rajta, tisztelettel ugyan, de mint olvashatatlant és követhetetlen rögvést és véglegesen visszahelyezi a könyvespolcára? Nos, feltételezésem szerint

Straussnak van mondanivalója (hiszen ő filozófus), de ez a mondanivaló („üzenet”, pontosabban „tanítás”) egyrészt tényleg el van rejtve, mert „veszélyes”; másrészt viszont egyáltalán nem bonyolult. Sőt, olyannyira egyszerű, hogy szinte minden ismertett gondolkodónál rá lehet jönni, minthogy ezek a gondolkodók is ugyanezt az üzenetet rejtették el, Straussék szerint legalábbis, s ezt kell minduntalan fölmutatni, lehetőleg persze úgy, hogy csak a Szézámbe belépettek értsék.⁴ A dolgot legföljebb az bonyolítja, hogy egyes filozófusok nem voltak eléggé óvatosak, sőt, kimondottan naivak voltak, amiből viszont az következik, hogy kellő távolságtartással kell őket kezelni, szabadszájúságukért megróva őket, de úgy, hogy alapvető tanításukkal azért egyetértsünk.

A fenti gondolatmenetnek megfelelően a következőképpen érdemes továbbhaladnunk: elsőbben is áttekintjük a könyvet, lehetőleg a kulcsfigurákra koncentrálva⁵; majd a legegységelműbb Strauss-szöveg alapján röviden összefoglalom a politikai filozófia történetének straussi koncepcióját (ez a szöveg a „Mi a politikai filozófia?”, amit talán érdemes lett volna csatolni a magyar kiadáshoz, annak tudatában, hogy nem várható a közeljövőben Strauss összes műveinek hazai kiadása), hogy végül a kötet Straussról szóló zárótanulmányát is fölhasználva a lehetőségekhez mérten a helyére tegyük a straussi filozófiát is.

II.

Kezdjük tehát a politikai filozófia történetét⁶, amelyben az antik görögöséget négy gondolkodó képviseli: Thuküdidész, Platón, Xenophón és Arisztotelész.

Thuküdidész (D. Bolotin) Peloponnészoszi háborúja a nyitó olvasmányunk. Minden egyéb figyelmeztetés helyett: a politikai *filozófia* egy *háború* történetének leírásával kezdődik, amelyben az *igazságosság* vagy igazságtalanság problematikáját elemezzük. A kontextus csak első pillantásra tetszik morbidnak, hiszen ki tagadhatná, hogy az extrém esetekből többet tudunk meg, mint az unalmas mindennapokból. Mire tanít (és fontos: rejtve, tele belső ellentmondásokkal nevel) Thuküdidész? Nagyjából a következőkre. A háborúban nyers érdekek irányítják a cselekvést, az igazságosságra hivatkozni is csak érdekből szokás. Nincs gondviselészerű büntetés vagy jutalmazás. Maga a háború igazságtalanság. Ám ez nem érv emellett, hogy létezik igazságosság. Sőt, aki az igazságosság alapján vagy nem a nyers erőviszonyok pontos felmérése után cselekszik, az vessen magára, ha veszít. Ez az örök igazság az emberről: (Mindezt a szerző persze úgy adja elő, hogy közben minduntalan elítéli az igazságtalanságot.)

Van azonban Thuküdidész könyvében egy szereplő, Diodotosz, akit Bolotin a szerző szöcsövének vél. Ennek a szereplőnek ezért kulcsszerepe van: érvelési technikájának megértésén (a népgyűlés meggyőzésére) voltaképpen Thuküdidész könyvének megértése mú-

lik. Ez a technika a következőképpen épül föl (figyeljünk jól): először is közli a hallgatósággal (az olvasóval?), hogy nincsenek hátsó szándékai, de ha lennének, akkor is letagadná őket. Utána alkalmazkodik a hangulathoz, egyetért népszerűbbnek látszó ellenfelével (hogy ti. nincs igazságosság), majd önmagának ellentmondva egy nyakatekert érvelés végén az igazságosságra hivatkozik. Csakhogy, folytatja Bolotin Thuküdidész-Diodotosz elemzésében, a szónok valójában egyetért ellenfelével, hogy ti. nincs igazságosság, ám saját érdeke és emberszeretete egyaránt úgy kívánja, hogy ezt tagadja, vagyis meggyőzze hallgatóit arról, hogy van igazságosság.

Ha az olvasó ezt megértette, voltaképpen mindent megértett. Hiszen mi történt itt? A filozófus a kellő pillanatban föllépett, a hagyományok betartására intette a népet, amelyik éppen lázadni készült azok ellen, holott nála jobban senki sem volt (senki sincs) tisztában azzal, hogy a hagyományok esetlegesek (s ezt persze csak az érti meg, aki képes az ellentmondások szövevényéből kihámozni az igazat). Íme, Thuküdidész-Diodotosz, aki tulajdonképpen, mint látni fogjuk, nem más, mint Szókratész.⁷

Hiszen Platón (*L. Strauss*) Szókratésze ugyanezzel a problémával küzd: mit kezdjünk az igazságtalanságra vonatkozó tudással akkor, amikor az igazságosság *lehetőségességét* kell bizonyítanunk? (Strauss gondosan megemlíti Platón isten- és lélek-bizonyításait, ám ugyanolyan gondosan elfelejti kifejtetni őket – közvetett bizonyítékot nyújtva ezzel arra, hogy nincs gondviselés.) Szókratész megkísérli a lehetetlent: felépíteni egy államot. A kulcskérdés, ismételjük, a lehetőségre vonatkozik. A bölcs először is azt látja be, hogy az ő uralma nélkül szóba sem kerülhet egy tartós és stabil állam – s ez kellemetlenül érinti, hiszen egyrészt nincs kedve uralkodni, mert inkább a boldogságot választaná, másrészt tudja, hogy esélye sincs sok erre, mert mint filozófust gyűlölik. Mégis, miért igaz az, hogy az ő uralma az egyedül természetes uralom? A választ Traszümakhosz, Szókratész szofista (és közönséges) ellenfele magatartásában találjuk meg. Traszümakhosznak igazza van – ám ő nem birtokosa az igazi bölcsességnek, vagyis tudása (hogy ti. nincs igazságosság) romboló. A nem-filozófus kezében a tudás halálos veszély a társadalomra. Traszümakhoszt el kell hallgattatni, hogy egy hosszú nevelői folyamat révén szomorúan mosolyogva adhassunk igazat neki. Íme Strauss mint Szókratész.

S mit üzen nekünk *Xenophón* (*C. Bruell*)? Nos, Xenophón egyrészt bemutatja Kürosz neveltetésében, hogy mire vezet a hiányos nevelés – vagyis az emberi természet mibenlétére vonatkozó tudás (hogy ti. az rosszra hajló) annak tudása vagy megértése nélkül, hogy a hagyományok azért fontosak, mert a rosszrahajlás romboló társadalmi következményeitől megóvnak, szükségképpen kudarcot készít elő. De Xenophón ennél is tovább megy. Szókratész életére emlékezve lényegében azt mondja, hogy a filozófus élete a legboldogabb. Ő mégsem ezt az életet követte, hiszen politikus volt. Csakhogy olyan politikus, aki tudta, mi az igazi tudás. Nem volt képes követni meste-

rét, de emlékét tisztára mosta (merthogy Szókratész nem volt ártatlan), s jó *tanítványnak* bizonyult – nem úgy, mint Kúrosz.

Arisztotelész (C. Lord) legfontosabb újdonsága, hogy még Platónnál is homályosabb, ami azt jelenti – mint tudjuk –, hogy ravaszabb. Hiszen ő sem bizonyítja sehol, hogy az igazságosság természettől való (bármennyire is ezt olvasták ki belőle a középkor teológusai), bár kijelenteni kijelenti. Ő is nevel, érvel, oktat, ám a célszemélyek egyértelműen a politikusok: az erényes élet nemcsak a filozófusok kiváltsága, hanem a közéletnek elkötelezetté is. Minthogy azonban Arisztotelész filozófus, nem kételkedhetünk abban, hogy a filozófusét tartotta a legjobb életformának, tehát amit a politikuséről mond, azt nevelő céllal mondja. Platón a filozófus magasabbrendű életét még bizonyítani kívánta – Arisztotelész erre legyint: minek? (Ezt abból tudjuk, amiről nem írt.) Sokkal jobb, ha a dolgot nem bolygatjuk, s a nyugalom, a béke és a rend érdekében megelégszünk azzal, hogy a politikusok legrosszabb hajlamait irtogatjuk. Teremtünk olyan kultúrát, amelyben az erényt megbecsülik, lehetőleg békén hagyják a filozófust, s akkor nem kell a legjobb államforma filozófiai kidolgozásával bajlódnunk. Arisztotelész végtelenül gyakorlatias filozófus – az írónia legnagyobb mestere.

A négy nagy antik bölcset után persze már egy más korszak következik (Cicero hozzájuk képest nem mond újat), melynek egyik első és egyik legnagyobb alakja vitathatatlanul *Szt. Agoston (E. L. Fortin)*. Agostont nehéz lenne azzal vádolni, hogy nem hitt a gondviselésben; filozófiája és teológiája szétválaszthatatlan. Tanai eléggé ismertek, s nemcsak a két város vagy két társadalom tételére gondol a szerző, hanem Róma történetének agostoni értékelésére is: ebből ugyanis azt tudhatjuk meg, hogy mennyire káros a társadalom erkölcsére nézve a hamis vallás és a hamis vagy tökéletlen erény. S arról is hangsúlyozottan értesülünk, hogy a kereszténység nem számolja föl eo ipso az emberi természet rosszását, ezért szükség van világi kormányzatra is – még akkor is, ha nem keresztények gyakorolják a hatalmat. Továbbá az sem elhanyagolható, hogy a kereszténység mint helyes vallás a társadalom számára létfontosságú erényeket (hazafiság) sem ingatja meg. Mindazonáltal bármennyire is helyes elveket hirdetett Agoston, végső soron ítéletének helyességét egyvalami korlátozza: mivel keresztény volt, nem lehetett filozófus (I. 271. old.). Vagyis, tehetjük hozzá sóhajtva, nem lehetett a *tudás* birtokában.

Al-Fárábi (M. Mahdi) és *Májmúni Mózes (R. Lerner)* a középkor iszlám és zsidó környezetben keletkezett filozófiáit példázza, mindketten Strauss személyes felfedezettjei. S ennek oka igen gyorsan nyilvánvalóvá is lesz: Al-Fárábi a legtisztább platónizmust képviseli, ti. a fentebbi interpretációban: a törvény és az igazságosság emberi eredetű, s ráadásul bűnben és igazságtalanságban fogantatik, ám a társadalom fennmaradásához olyan prófétai és filozófusi teljesítményre van szükség, amely képes végrehajtani a fordulatot az igazságtalanságból az igazságosságba (de szükség esetén ennek fordítottjára is készen áll). Májmúni Mózes szövegeiben inkább a prófétai hivatás

taglalását találjuk. A próféta – pontosabban „a” próféta, vagyis Mózes – alapító, törvényhozó és a tudás birtokosa. Figyeljünk arra, hogy a próféta a törvényhozó – s nem Isten – jöllehet a törvényt „felülről” kapja (vö. I. 329. old.). A törvény azonban – s ebben Májmúni Mózes határozott álláspontot képvisel – nem racionális.⁸ A törvény hit kérdése. Ez azonban – az adott összefüggésben – azt jelenti, hogy a törvény és az erények politikai intézmények.

Mire számíthatunk mindezek után a nagy Arisztotelész-kommentátor, *Szt. Tamás (E. L. Fortin)* műveit tanulmányozva? Természetesen mindenekelőtt arra, hogy a filozófia és a kinyilatkoztatás igazságainak újszerű összekapcsolása hangsúlyos téma lesz. Az is. Fortin korrektül ismerteti a Szt. Tamás-i újdonságokat, a természeti törvény fogalmát, az erények Arisztotelészhez képest sokkal analitikusabb koncepcióját, a természeti törvény követése iránti belénk oltott értelmes vágyanak a tételét, a törvénytípusok hierarchikus fölépítését. Jellemző azonban, hogy ezek után – a könyv eddigi vonalvezetésétől eltérően – a szerző *értékel:* kijelenti, hogy a biblikus hit és a filozófia között szakadék van (s jelzi, egyébként megfontolandó érvként, hogy a tomista megoldás erre a „dilemmára” azzal a *filozófiai* következménnyel járt a későbbi korokban, hogy az akarati, vagyis a nem értelmi tevékenységre való hivatkozás [először Istenről, majd az emberről szóló tételekben] a kelletténél nagyobb szerephez jutott). Sőt, tovább is mehetünk: az igazi antagonisztikus ellentét a filozófus és a hívő életforma között van: „az a szakadék, mely a tudós Tamást a tudós Arisztotelésztől elválasztja, határtalanul szélesebb annál, mely a tudós Tamást az egyszerű, ámde istenfélő (Remete Szent) Antaltól elválasztja.” (I. 372. old.) Magyarán: Szt. Tamás, akárcsak Szt. Ágoston, nem méltó a filozófusi címre. Hogy miért? Csak.

Bezzeg *Páduai Marsilius (L. Strauss)* a maga traktátusában nagyon helyesen hinti el a kétely magvait, főként azáltal, amit nem bizonyít (túlvilág, természeti törvény léte, igazságosság); ezzel szemben a papság és a vallás szerepére nézve mutatis mutandis ugyanazt tanítja, mint Arisztotelész. Ezzel a vallást ismét a politika (és a politikai szuverén) hatáskörébe utalja, s ehhez Marsilius nem áttal egészen demokratikus érveket is felhozni. Ám Strauss siet kimutatni, hogy egészében véve azért Marsiliusnak is inkább egy arisztokratikus társadalmi berendezkedés volt igazán ínyére. Van azonban még egy fontos elem Marsilius írásában, s valószínűleg emiatt készítette ezt a részt maga a mester. A következő gondolkodó ugyanis Machiavelli, s a hozzá átvezető elem Marsiliusnál az elmélkedő, filozófusi lét-, illetve életforma boldogító voltában való elbizonytalanodás, amely a teológiától való megcsömörlésből ered.

Machiavelli (L. Strauss) maga a Kísértő, a Megrontó, az Istenkáromló. (Nem tudom megállni, hogy ne idézzem Strauss egyik jellegzetes, hátborzongató „vagy”-os mondatát: „Ez fontos része annak, ahogy ő [ti. Machiavelli] a fiatalokat neveli, vagy – hogy a hagyományos kifejezést használjuk – ahogy a fiatalokat megrontja.” [I. 427. old.]). Machiavelli anti-Bibliája Livius, Róma történetírója, témája

az alapító fejedelem, hangulata a Fortunának kiszolgáltatott ember szomorúsága, alteregója Mózes, a próféta. Strauss egész exoterikus apparátusát beveti, számmissztika, titkos utalások, megegyezések, analógiák utalnak a Tanításra, anélkül azonban, hogy a filozófus vizsgálása fölbukkanna.

A modernség másik ősforrása *F. Bacon (H. B. White)*. Bacon igazi filozófus volt, vagyis tudta, hogy mit nem tudhatunk. Ugyanakkor azonban más szemmel tekintett az emberre és környezetére – a természetre –, mint a klasszikusok. Utópiája a tudomány áldásaiban bővelkedő államról szól, amely azonban nem egyszerűen „a boldog város”. Hiszen Bacon még tudta azt is, hogy az ember szájalomra méltó lény, s a boldogság kevesek kiváltsága. Mégis, a szájalom a bölcsüket a jólét növelésére indítja, hogy legalább a természetnek ne legyen az ember teljesen kiszolgáltatva, ha önmagától nem is tud megmenekülni. A veszély azonban ott lappang minden felfedezésben, találmányban, s csak a helyes filozófia a biztosíték arra, hogy az ember nem fordul még végletebben önmaga ellen.

Grotius (R. H. Cox) és *Hobbes (L. Berns)* elemzése tökéletesen korrekt, alapos és inkább emlékeztet a szokásos tankönyvismertetésekre. Olyannyira, hogy a „tanítás” szóra sem leltem ezekben, holott ez, mint láttuk, kulcsfogalomnak számít. S Hobbesról ráadásul nyugodt lelkiismerettel lehet titkolt ateizmust is gyanítani.

Descartes-tal (R. Kennington) azonban már ismét visszatérhetünk a rejtelmek immár megszokott világába. Descartes-ot elég kevesen sorolnák a politikai filozófia nagyjai közé – talán ő az első olyan alakja a Pantheonnak, akinek mint filozófusnak a műveiből már valóban csak egy másik filozófia segítségével lehet a politikára vonatkozó tanítást lepárolni. Descartes tulajdonképpen Machiavellinek, Hobbesnak és Baconnek egyaránt az örököse, ugyanakkor bizonyos fókig a klasszikus hagyomány helyreállítója is. Machiavellihez és Hobbeshoz hasonlóan a szenvedélyt tekintette az emberi természet alapjának, igaz, többet remélt az értelemről. Baconhoz hasonlóan a tudomány reformáló és az életet elviselhetőbbé varázsoló erejében bízott, a hagyományok és szokások (vallás) megtartó és vigasztaló ereje helyett. Másfelől azonban metafizikája „merész állítás és sokatmondó hallgatás elképesztő elegye” (I. 586. old.), magyarul a nagyokhoz hasonlóan zseniális kétértelműséggel sikerült Isten létét kétségbe vonnia. Hozzájuk abban is hasonlított, hogy mint minden igazi filozófusét, az ő politikai tanítását is a nagylelkűség és a könyörület vezérelte.

Spinoza (S. Rosen) Descartes-hoz sok szempontból hasonló filozófiát hirdet, s ráadásul politikai kérdésekről is kimerítőbben nyilatkozott. Spinoza tehát ugyancsak a szenvedélyektől szabdaltságot emberi természetre alapozta felfogását, de ő is bízott az értelemben (mint Descartes és Hume). Ő is nagy figyelmet fordított a természet vizsgálatára, de – és ebben hoz újat – ebből azt a következtetést vonta le, hogy a természet káosza a természetes káosz, amely a politikai társadalomban is működik, s ennek megfelelője a demokrácia. Spinoza

tehát demokrata, legalábbis addig a határig, amíg ez politikailag hasznos. Nem annyira magánszemélyek, sokkal inkább intézmények demokráciája ez, amelynek egyik legfontosabb célja a filozófusok szabadságának biztosítása. Spinoza ugyanis a klasszikus filozófia filozófusokra vonatkozó igazságát hirdeti, nem elfeledkezve természetesen magáról az Igazságról sem, ti. hogy nincs bizonyosság (erről rafinált vallás- és Szentírás-kritikájából szerezhetünk bizonyosságot). S mindezt az exoterikus írás és meggyőzés legszebb hagyományainak szellemében teszi.

Locke-kal (R. A. Goldwin) könnyű dolga van a szerzőnek. Locke ugyanis tényleg sok olyan dolgot írt, ami egymással ellentétbe állítható, illetve nehezen harmonizálható. Ezért aztán könnyű ezekből egy hobbesiánus Locke-ot előállítani, akinél a természeti állapot ugyan némileg enyhébb, mint Hobbesnál, mert bár lényegét tekintve ugyanaz, de Locke nem a hatalom megszerzését, hanem a tulajdon és a jólét megszerzését tekinti az emberben lakó legmélyebb vágynak (pontosabban az önfenntartás parancsa inkább ebben konkretizálódik, mint a másik ember fölötti uralomban). A tulajdon intézménye azért is érdekes, mert (Straussnak a *Natural Right...*-ban lefektetett Locke-interpretációját követve) Goldwin úgy véli, hogy Locke idevágó elemzése implicite a természeti törvény létét tagadja, ti. azzal, hogy a magántulajdon létezik, a természeti törvény ipso facto hatályon kívül helyeztetik (márpedig milyen természeti törvény az, amelyikkel ezt lehet csinálni?). A politika és a legitim uralom újszerű, locke-i felfogásának tárgyalása pontos, egészen addig, amíg a felségjog témaköréhez nem érünk. (S itt – a példa kedvéért – egy pillanatra hadd menjek bele a részletekbe.) Goldwin szerint Locke elképzelhetőnek mondja egy abszolút szuverén létét. Locke valóban szól arról, hogy egyrészt technikai okok miatt nem mindig és mindenütt a törvényhozás gyakorolja a tényleges hatalmat; másrészt hogy a gyakorlati bölcsesség időnként a törvények áthágását teszi szükségessé; harmadrészt pedig valóban problémát okoz a locke-i mindenekelőtt való önfenntartást parancsoló természeti törvény és pl. a hadsereg intézményének összeegyeztetése – de ebből következik-e, amit Goldwin mond, hogy: „...éppen azokat az uralkodókat mondja Locke *Istenhez hasonlatosnak*, akik a leginkább törvényesen, illetve a törvényeket leginkább semmibe véve kormányoznak”? (I. 692. old., kiemelés az eredetiben – figyeljünk itt is a „vagy”-os szerkezetre!) Az üzenet nyilvánvaló: az emberi természetet Locke szerint is a szenvedély uralkodik, tehát az igazi bölcs erre van tekintettel elsősorban, s csak ezután a látszatra. Ahogy azt már régóta tudjuk.

Montesquieu-től (D. Lowenthal) nem sok újat tudunk meg az eddigiekhez képest – a szenvedélyek uralma, a demokrácia mint éppen elviselhető rendszer, a politika mint az erkölcs fölfüggesztése, válláskritika s a filozófus elkülönítése a társadalomtól – mindez rejtett tanításként előadva. Szinte receptszerű.

Hume (R. S. Hill) bemutatása ismétcsak tankönyvszerű.

Rousseau-val (A. Bloom)⁹ azonban ismét fontos változások álltak be a politikai filozófiában. Nem mintha Rousseau nem lenne elég rejtélyes, titkos tanításban bővelkedő. Inkább arról van szó, hogy a klasszikus megoldásokkal szembeni modern megoldások új változatával állt elő. Ennek lényege a természeti állapot korábbi leírásának radikális elvetése – az ember természeténél fogva bűntelen, de aszociális, akarat nélküli lény. A társadalomban viszont már romlottként, de akaratlanul rendelkező lényként látjuk viszont, s az átmenet történeti. A kormányzat ennél fogva szükséges rossz. Az akarat azonban szabad, s erre erkölcsöt és megállapodást lehet építeni. (Rousseau tehát az értelem helyébe az akaratot helyezi.) Mindezt azonban nem lehet a dolgok természetes menetétől elvárni, ezért alapítóra, törvényhozóra van szükség. A politikai forma lényegében mindegy. A törvényhozót csak saját akarata és bölcsessége korlátozza – Rousseau e tekintetben a klasszikus tanítást hirdeti. S csatlakozik hozzá még valamiben (leszámítva – természetesen – a vallás politika alá rendelését): a filozófus boldogságát mégsem a társadalom hozza meg. A filozófus továbbra is a társadalom peremén él.

Kant (P. Hassner) továbblép a történelem-bevonása felé. Mégis, nála még az alapdilemmát a természettől adott emberi természet (amelynek értékelésében Hobbest követi) és az erkölcsi szabadság, autonómia mindenekfölötti tisztelete, a rousseau-i örökség ellentéte feszíti ki. Kantnál sem az egyének, sem az államok közötti kapcsolatokra nézve nincs végleges és megnyugtató megoldás ezek összeegyeztethetőségére. Másképpen fogalmazva (s jóformán ez az egyetlen fejezet a könyvben, ahol ez a fogalmazás „majdnem előfordul”) a probléma az ember szabad akaratának és a szabad akarat nevelésének, a racionalitás motiváló erejének az elméleti összebékítése. (Sem Hobbes, sem Locke, sem mások esetében nem utaltak a szerzők erre az ismert filozófiai problematikára, illetve nem ebben a fogalomrendszerben értelmezték a fölmerülő nehézségeket. Számukra ez valójában nem volt nehézség, hiszen az elemzett szerzők szerintük nem szenvedtek semmiféle megoldhatatlan elméleti problémától: az igazság, mint tudjuk, könnyű. Kant – mondhatni – üdítően komplikált kivétel.)

A. Smith-szel (J. Cropsey) ismét visszalépünk a locke-i, hume-i hagyományba, a szenvedélyek vezérelte individuumok világába; csak Smith bizonyos értelemben konzekvensebb lévén ennek megfelelően a gazdaságra összpontosít. Már-már fásasztó, hogy itt is értesülünk arról, hogy Smith-nek is gondja volt arra, hogy a természeti törvény létét cáfolja, pontosabban hogy nála is a „társadalmiság latens rosszindulaton nyugszik” (II. 178. old.). Smith-nél a képet csak egy bizonyos természetes szimpátia feltételezése színesíti. Ami nála figyelemreméltó, az persze a Montesquieu-nél már jelzett hipotézis, hogy a társadalom akkor is működik, ha tartósan demokráciára rendezkedik be. Igaz, sok szépet és jót ettől nem várhatunk, de stabilitást igen. Mégis, a már említett belső szimpátia vagy erénykódex – hogy valami „meglepőt” mondjunk – ellentétbe kerül a politika (és a ter-

mészet) imperatívuszaival, s ez Smith-t, aki tudja, hogy ez így van, mert filozófus, de nem helyesli, mert ahhoz túlságosan is nyárspolgár, „vegyes érzésekkel” tölti el (II. 190. old.). Fontos még, hogy Smith korlátolt, de stabil társadalma tulajdonképpen Rousseau-hoz hasonlóan utat nyitott egy radikális történeti determinizmusnak, hiszen a háttérfilozófia teljesen közömbös az egyéni erkölcsi teljesítményekkel szemben.

Még könnyebb a dolga *H. Mansfield Jr.*-nak *Burke*-kel, hiszen *Burke* nem fejtett ki nehezen (át)értelmezhető filozófiát, s a gyakorlati bölcsességről szóló tanítása, melyet éppen az „úriembereknek”, vagyis a politikusoknak szánt, szép példája az egyensúlynak az előítéletekre való hivatkozás és az előítéletek ezáltal történő helyesbítése között. *Mansfield* különben megfelelően jelöli ki *Burke* felfogásának kulcsfontosságú pontjait, az elvek tiszteletét az elméletek rovására (mind elméletileg, mind gyakorlatilag), a megfontolt reformok politikáját, *Burke* enyhe utilitarizmusát. Hangsúlyos a természet és persze a természetjog tárgyalása, itt azonban már lehetőség nyílik arra is, hogy *Burke*-öt a természetjogot szokásjoggal elegyítő, s így rejtetten machiavelliánus gondolkodóként mutassa be. Nem maradhat el persze a vallási érzés ösztönként való ábrázolása, így annak még véletlenül sincs köze értelmi képességeinkhez.

Az utilitarizmus képviselőinek nézetei (*Bentham* [T. Fuller], *J. S. Mill* [H. M. Magid]) nem túlságosan érdekesek; az itt közölt elemzések megbízhatók, de különösebb invenció nélkül valók.

A német politikai filozófia, ahogy arról már szó esett, legfőképpen a történelmi ész „rendszerbe állításával” tűnik ki. *Hegel* (*P. Hassner*), mint ismeretes, a történelem célját és a szabad emberi szellem tételét igyekezett összebékíteni, a szerző szerint nem túl meggyőző sikerrel. Erre leginkább abból következtet, hogy *Hegel* bizonytalanak mutatkozik akkor, amikor az elvileg immár nyugvópontra jutott emberiség tökéletes állama(i?) békés vagy háborús jellegét mérlegeli. Ha ugyanis a háborút valamilyen mélyen fekvő ok miatt nem tudjuk kiküszöbölni, akkor máris mintha a *straussi* igazság köszönné vissza, ezúttal *Hegel* katedrájáról. *Marx* (*J. Cropsey*) ennél jóval egyértelműbben vizionált egy filozófus- és filozófiamentes világról, amint azt a különben használható elemzés végén található, a könyvbe véletlenül és először itt belélapozó olvasó számára meglehetősen érthetetlen fejtegetésekből megtudjuk. Sőt, a kommunizmus társadalmában immár a politikára sem lesz szükség, s ez a boldog kor szükségszerűen elkövetkezik majd, hiszen a történelem végső soron nem viseli el az elmentmondásokat. *Cropsey* és a *straussi* filozófia számára ez a történelmi perspektíva egyszerűen elviselhetetlen, amit az is tanúsít, hogy egészen kilépve a szövegből a szerző nem állja meg, hogy megjegyyezze: a marxi távlatok elfogadhatók lennének, „ha bármiféle okunk volna hinni abban, hogy az emberek egy szép napon immár semmi- ben sem fognak különbözni a legelésző növényevőktől” (II. 445. old.). A politikai filozófia legsötétebb bugyraihoz érkeztünk, hiszen ez se nem filozófia, se nem politika, hanem a filozófia, a vallás, a politika

látványos és ünnepélyes, a történelem nevében történő kivégzése: „a történelem a tömegek ópiuma” (uo. 447. old.). Nehogy azonban az egyszeri olvasó reménytelenségben maradjon, Cropsey, ahogy jeleztem, kilépve korábbi szerepéből fölillantja a straussi filozófia vigasztaló fényeit is. De amíg ez a boldog korszak elkövetkezik, előbb le kell vonni a historicizmus tömeges következményeit.

Tocqueville (M. Zetterbaum) és *J. Dewey (R. Horwitz)* a megvalósulófélben lévő, illetve a már megvalósult demokrácia gondolkodói, Dewey inkább mint filozófus, Tocqueville pedig mint filozofikus államférfi, Dewey optimista, Tocqueville pedig nem feltétlenül pesszista.

Az igazi reflexiót a történelmi tudattal kapcsolatban *Nietzsche (W. J. Dannhauser)* végezte el.

Nietzsche egyértelművé tette a historicizmus következményeit, a relativizáló, nihilizmusba torkolló filozófia korát hirdette, de egyúttal megpróbált valamit arról is mondani, ami ezen túl van. A hatalom akarásának, a kreativitás dicséretének, a moralitáson túli, ám minden ízében morális jelentőséggel bíró Übermensch látomásának a filozófiája eléggé ismert. Szempontunkból igazán csak az utolsó értékelő megjegyzések a fontosak. Hiszen Nietzsche filozófiájának politikai következményei letagadhatatlanok és nem éppen vigasztalóak. Mégis, mégis: „Sem a kétértelműségek feltárása, sem a súlyos következmények áttekintése nem jelent azonban cáfolatot.” (II. 478. old.) Nietzscht bírálni kell, mert elfelejtkezett a legfontosabbról: tanítását nem rejtette el; tehát minden filozófusok ítélőszéke előtt felelnie kell a visszaélésekért – az igazsághoz azonban hű maradt.

Mit mondhatunk Nietzsche után? A kérdés fontos, mert válasz nélkül magának a politikai filozófia jelen történetének az értelme kérdőjeleződik meg. *Husserl (R. Velkley)* és tanítványa, *Heidegger (M. Gillespie)* hivatottak a fonalat ismét fölvenni. Egyikük sem foglalkozott hagyományos értelemben a politika filozófiai kérdéseivel. Ezzel szemben Husserl a filozófiát kísérelte meg ismét visszaállítani jogai-
ba, de nem utasította el radikálisan a historicizmus belátásait sem. Számára a racionalitás nem az emberi természet része, hanem immanens lehetősége. Ez egyrészt a józan észre támaszkodás rehabilitációja, másrészt egy minden korábnál merészebb „abszolút ész”-konceptió alapjainak lefektetése. Husserl tehát helyesen tette, hogy a naív „világnézet” típusú tudományt nem próbálta meg föltámasztani, s helyesen tette, hogy azt elválasztotta a tiszta filozófiától. Ám nehezen fogadható el, hogy hitt is abban, hogy a tiszta filozófia képes lesz meghaladni az évezredek előítéleteit és az igazságot.

Heidegger a racionalitás helyett a lét fogalmával próbált továbblépni. Bizonyos értelemben legalapvetőbb tétele tulajdonképpen történelmi: a nyugati filozófiai hagyomány tévedés illetve felejtés. Ennek legmélyebb pontjain, a historicizmus, a szubjektivizmus legsötétebb szféráiban azonban már az igazság dereng föl, a lét eredeti élmenye, a káosz, amelyben nincs többé metafizikai kérdés, csak gyakorlati kérdés van. A káoszban pedig csak a kiválasztottak képesek

rendet teremteni. Erre azonban föl kell készülni. S Heidegger rosszul készült föl. Hiszen semmi biztosíték nincs arra, hogy ezt az élményt képesek leszünk befogadni. A tömegektől ez semmiképpen sem várható, rója meg Heideggert a szerző, nekik továbbra is mákonyra van szükségük. A filozófiai belátás politikai következményeiért a filozófus felel. Bizonyos értelemben azonban felelőssége egy háborzongató választás: vagy bűnössé válva rendet teremt, vagy az igazság kimondásával elszabadítja a poklot. A jelek szerint Heidegger megpróbálkozott mindkettővel, s a 20. század legmélyebb pokla szabadult el. A filozófus kudarcot vallott, a város alapjaiban ingott meg.

Leo Strauss ez elől menekült. De vitte magával az ő igazságát.

III.

Foglaljuk össze most röviden a „Mi a politikai filozófia?” alapján a straussi koncepciót! Az esszé tulajdonképpen nem más, mint a *Natural Right and History* című könyv gondolatmenetének egyfajta tömörített változata. A tagolás is hasonló: először a politikai filozófia mibenlétéről olvassunk, majd annak klasszikus és modern változatait taglalja a szerző (fejlődésről természetesen nincs értelme beszélni: az alapproblémák ugyanazok voltak és maradtak). E helyütt nem találunk az exoterikus írásmódról szóló fejtegetéseket.

Strauss mindenekelőtt leszögezi, hogy a politikai filozófia a filozófia mint olyan része, amely pedig az egészre véti vigyázó szemeit. A filozófia – amint sejtettük – egyfelől a tudatlanság tudása, másfelől viszont valódi tudás, ti. a tudás *überhaupt*. Vele ellentétben állnak a vélekedések, előítéletek, mítoszok, meggyőződések; a modern korban pedig módszertani obskurantizmusok, gondolattalan gondolatok és pozitivisták tudományágak. A filozófián belül a politikai dolgok természetének megismerése a politikai filozófia dolga. Strauss nem győzi hangsúlyozni, hogy az igazi tudományt, a filozófiát az igazság szeretete élteti, amely jó esetben (lásd klasszikus kor) az *emberek* szeretetével párosul.

A politikai filozófia mai helyzetével kapcsolatban Strauss roppant borúlátó: a pozitívizmus társadalomtudományokon vett győzelme és szükségszerű historicizmusba fulladása miatt (az előbbi fejlemény az értékeket választotta el a tényektől, az utóbbi illúzióknak nyilvánította ezt a kísérletet, ám egyúttal radikálisan relativizálta is az értékeket) eléggé kilátástalannak tűnik a politikai filozófiába új életet lehelni.

Kellően figyelmes olvasással azonban már itt föltűnhet, hogy míg Strauss igen részletesen cáfolja a pozitívizmus értékmentesség-illúzióját, és pedig három hosszú pontban, a historicizmust *nem*. Ehelyett egyrészt azt állítja, hogy a relativista-historicista tudomány (nem a filozófia) alantas motivációkból relativista (vagyis *mint filozófia* szofista), másrészt egy közvetett utalást téve Heideggerre, csakúgy, mint fent, a historicizmus társadalmi *következményeitől* óv. Sapienti sat.

A klasszikus megoldás legklasszikusabb változata természetesen Platóné. A kulcsszóveg a borivásnak és a politikai filozófia művelésének az összefüggéséről szól. A lényeg itt is egyszerű: a borivás egyrészt a mértéktelenség csábítása (ennyiben a filozófus gondolkodásának *mértéktelenségét* [értsd: mérték nélkülségét] szimbolizálja), másrészt a mértékletességre nevelés eszköze (ennyiben pedig a filozófus politikai cselekvésének szimbóluma). A kulcsszereplő a halálos ítéletet tudatosan és egyetértőleg fogadó, majd a szökést elutasító Szókratész, aki ezzel a tettel egyúttal minden filozófusok legnagyobb politikusává is lett.

Mit mondanak a klasszikusok a helyes politikai rendről? Azt biztosan tudjuk, hogy nem lelkesedtek a demokráciáért. Strauss sem lelkesedik. Választ azonban az előbbi kérdésre Strauss itt csak sommásan ad: arisztokratikus köztársaság vagy a vegyes kormányzati forma.

A modern megoldások között már felfedezhető egyfajta belső logika. Strauss három hullámról beszél. Az elsőt Machiavelli, Hobbes és Locke reprezentálja, a másodikat Rousseau és a német idealizmus, a harmadikat Nietzsche. Mi is történt Strauss szerint? Machiavelli, a „sötétség hercege” az első és a légfontosabb figura (és nyilván nem véletlen, hogy Platón és Pádai Marsilius mellett a róla szóló fejezet szerzője is éppen a mester), akinek legfontosabb újítása nem az, hogy valami újat mondott, hiszen amit ő tudott, azt tudták az összes klasszikusok is (vö.: az igazság nem változik); hanem az, hogy egy más stratégiát választott, éspedig kétféle értelemben. Egyrészt mint filozófus nem a lehető legtöbb ember megnemesítésétől, hanem a valóság kendőzetlen, hogy azt ne mondjuk, brutális bemutatásától várta a tűrhető társadalmi rendet; másrészt mint politikus is a legjobb megoldásnak a felvilágosítást tekintette. Hobbes pusztán a dicsőségvágyat cserélte le hatalomvágyra (és tompította Machiavelli brutalitását egy különös természetjoggal), amely Locke ízlésének még mindig túl erőszakos lévén, lett belőle szerzés- és birtokvágy.

Rousseau lázadása ez ellen előremenekülésnek bizonyult: a természethez visszavezető út csak a filozófus számára nyitott, a tömegeknek be kell érniök a demokráciával, amelyben minden erény és elvi horgony nélkül hanyódnak, s így jutunk el egészen a német historicizmus történelmi törvényeiig, amelyekkel minden bűnt és otrombaságot igazolhatunk.

Nietzsche – igen, Nietzsche érdekes kérdés. Strauss eléggé homályos és fellengzős itt a tanulmány végén, egy azonban biztos: semmi féle továbblépésre nem utal.

A recenzió elején Szézámról és az értetlen olvasóról szoltam. Az értetlen olvasó, ha már tudja, mire kell figyelnie, értővé válhat. Am a Szézám csak akkor tárul föl előtte, ha elhiszi, hogy van Szézám. Tegyük föl, hogy elhiszi. Mit lát?¹⁰

Először is feszültséget *érzék* az emberi ész és az isteni kinyilatkoztatás, az értelem és a hit, Athén és Jeruzsálem között – ebben látta Strauss a nyugati gondolkodás non plus ultra-ját, lényegadó elvét. Az természetesen föl sem merülhet, hogy ezt a feszültséget *akár*

a skolasztika, akár a felvilágosodás megszüntette vagy akár csak enyhítette volna.

Aztán máris tudja, hogy a régi, a hagyományos, a klasszikus nem azért jobb, mert régi vagy hagyományos vagy klasszikus, hanem azért, mert igaz és politikai szempontból is jobb, mert más premisszákon nyugszik, mint a modern „megoldások”. A történeti tanulmányok önmagukban mit sem érnek; a régiek maguk is megvetették a hagyományra való hivatkozást mint érvet, s mi sem áll távolabb Strausstól mint filozófustól, mint hogy éppen ebben ne értsen velük egyet.

Aztán fölismeri, hogy Strauss és Szókratész ugyanazt hirdeti (lásd II. 578. old.), alapvető tanítása a tudatlanság tudása, a racionális irracionalizmus, a határozott kétely. A kérdés ezek után az, hogy mit lehet ezzel a tudással kezdeni akkor, amikor a filozófust az igazságról kérdezik: A választ nem találja.

Mindenesetre most már a straussi – ki kell-e mondanunk? igen, posztmodern! – filozófia kincsei között van. Sorra pillantja meg a nagy igazságokat: szörnyű káoszba, a kegyetlen természet örvényeibe vettetett, ahol az értelem vigaszát egyedül önmagából merítheti. A politika és az igazságosság konvenció kérdése. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nincsen boldog élet: van, ti. a filozófusé. Azé a filozófusé, akiről tudja, hogy tudása a tudatlanság tudása, ám aki már tisztában van azzal, hogy ez a tudás veszélyes, vagyis a kritikát is kritizálni kell, a lázadás rossz. Sőt, ebben a helyzetben sürgetőbb feladat, mint valaha, hogy a lehetséges legnagyobb boldogság felé vezető utat, a helyes irányt tudja a filozófus felmutatni a társadalom számára. Ez a boldogság az erényes élet, ha a klasszikusokat kérdezzük, s a fölhalmozó, epikureus élet, ha a moderneket.

Mi van azonban akkor, ha nem hisz a Szézámban? Mit lát a barlangban? Könnyen lehet, hogy – csak limlomot.

Szükségünk volt-e tehát erre a könyvre, adottak lévén a szűkös anyagi lehetőségek? Az attól függ. Néhány fejezete, ahogy jeleztem, kétségkívül tankönyvszerű. Ám a lényeg a filozófiai üzenet. Ezt pedig talán egy Strauss-könyv (leginkább a *Natural Right...*) rövidebben és gazdaságosabban közvetíti.

JEGYZETEK

¹ Leo Strauss magyarországi recepciója meglehetősen szegényes, nézeteit Láncki András és Tamás Gáspár Miklós szokták ismertetni, illetve részben képviselni írásaikban. Láncki András idevágó, Straussról szóló tanulmányai közül a „Hagyomány és modernitás” (*Magyar Tudomány*, 1990. 12.), „A straussi örökség” (*Magyar Tudomány*, 1992. 11.) és a „Hogyan tanulmányozzuk Leo Strauss műveit?” (*Világosság*, 1993. 8–9.) címűeket említtem meg.

Ő fordította Strauss egyetlen magyarul is megjelent könyvét, „Az üldöztetés és az írás művészete” címűt – erre hivatkozni is fogok –, amely az Atlantisz gondozásában jelent meg 1994-ben (kulcsfejezetét a *BUKSZ* 1990. téli száma már közöl-

te). Strauss ezenkívül két írása olvasható még magyarul, az egyik „A bölcselet szociológiájáról” szól (BUKSZ 1990. tavasz), a másik a „Mi a politikai filozófia?” címet viseli (*Világosság*, 1994. 7.). (Ez a munka szintén fontos referenciapont.)

Tamás Gáspár Miklós írásaiban inkább fölhasználja, semmint egyszerűen ismereti Strauss érveit. A legkorábbi általam ismert ilyen érv a Strauss-féle Weber-bírálat, amely más összefüggésben ugyan, de már az *Idola* tribusban (*Párizsi Magyar Füzetek*, 12, 78. old.) előfordul, Strauss említése nélkül; majd később pl. „A vakhitű kétely” című esszében (*Holmi*, 1990. 7.). A későbbiekben a straussi érvrendszer egyre markánsabban jelentkezik (vö. pl. „Cenzúra” [Kritika, 1994. 1-2.] és „Búcsú a jobboldaltól?” [*Világosság*, 1994. 5-6.]), olyannyira, hogy az utóbbi tanulmány titokzatosan hangzó végszavából: „Újra fogom olvasni Platón” is egy ilyen straussi üzenetet lehet kihallani. Kis János pedig már a straussiánus Tamást bírálja a *Kritika*, 1995. 2. számában.

Végül talán nem szerénytelenség megjegyezni, hogy az említett filozófusok Strauss-interpretációja eltér az általam képviselttől. Ez utóbbihoz adalékként említem meg az „Egy értelmezés értelmezései” című tanulmányomat, amely a Strauss által nyújtott Locke-(félre)értelmezéssel foglalkozik egészen részletesen (*Magyar Filozófiai Szemle*, 1994. 5-6.). Arra sajnos itt nincs mód, hogy Straussról vitát nyissunk.

² A könyvről már megjelent egy rövid bírálat a *Beszéled*, 1995. június 1-i számában, „A város és a filozófus” nagyon találó cím alatt, Babarczy Eszter tollából, több pontos és helyénvaló észrevétellel.

³ Feltehetőleg hamar fölűnik az olvasónak, hogy a tanulmányokban elemzett filozófusoknak soha nincs véleménye, nézete, álláspontja, koncepciója, hanem *tanítása*. Ez jellegzetes straussi szóhasználat.

⁴ Némileg ironikus, hogy a Strauss által képviselt szövegmegfejtési technika használata, amely voltaképpen leleplezést jelent az arra alkalmasak előtt, de csak öelöltük, Strauss és tanítványai köré egyfajta misztikus légkört alakított ki, amely miatt rengeteg ellenséget is szereztek maguknak az amerikai egyetemeken. Mint ha a *filozófus* stratégiája csődöt mondott volna.

⁵ Az eddig elmondottak alapján kiderülhetett, hogy Strauss munkáinak java része eszmetörténettel foglalkozik, s ezért itt-ott az ebben a munkában nem általa írott fejezeteknél sem tudom figyelmen kívül hagyni az ő vonatkozó tanulmányai közül a *Natural Right and History* című könyv elemzéseinek hatását. E recenzióban a rövidség kedvéért kihagytam Luthert, Kálvint, J. Milont, R. Hookert, W. Blackstone-t, T. Jefferson-t, A. Hamiltont és T. Paine-t. A könyvben őket amúgy is kisebb terjedelemben és használható ismertetőket közölve elemzik a szerzők. Burke után a sorrendet is megváltoztattam, egyes szerzőket összevonva említek meg, ugyancsak az egyszerűség céljából.

⁶ A jelen recenzió jellege nem engedi meg, hogy fordítási, adatszervi tévedéseket soroljak; nagy általánosságban annyit lehet mondani, hogy ezek az elviselethez határában belül vannak.

⁷ S itt hadd kérjem meg az olvasót, hogy hely hiányában bizonyítás nélkül is higgye el – persze utána is nézhet –, hogy a kulcsszöveg áttanulmányozása (III. könyv 43-48. old.) alapján egészen más következtetéseket is lehet vonni Diodotosz beszédéből!

⁸ Itt hadd legyen értetlen olvasó: az említett tételnek (I. 338-339. old.) egészen az ellenkezőjét állítja maga Strauss, a Marsiliusról írott részben (I. 404. old.), különösebb ok nélkül, vagyis nem tudtam felfedezni azt az okot, ami ezt megmagyarázná. Lehet, hogy R. Lerner nem volt elég jó tanítvány? Vagy Strauss volt figyelmetlen? Ez utóbbi erősíti meg az, hogy „Az üldöztetés...”-ben Strauss inkább Lerner álláspontján van (115-116. old.).

⁹ Allan Bloom híres (sokak szerint hírhedt) könyve, a *The Closing of the American Mind*, ragyogó példa Strauss *filozófiai* tanításának *politikai* alkalmazására – benne van ugyanis a beavatottaknak szóló, kellően rejtélyes filozófia, míg a fölületés olvasó konzervatív kritikának véli az egészet.

¹⁰ Itt részben a II. kötet végén található két neves Strauss-tanítvány (*N. Tarcov* és *T. L. Pangle*) által írt tanulmányra is támaszkodom.

A magyar politikatudomány válogatott bibliográfiája

1995. harmadik negyedév

Összeállította: Markella Károlyné

BEKE Imre

Az Amerikai Egyesült Államok politikai lexikona. 2. bőv. kiad.
Bp.: Államtudományok Nemzetközi Intézete;
New York : International Institute of Political Science 1995.

BRETTTER Zoltán – EÁK Ágnes (szerk.)

Eszmék a politikában. A nacionalizmus.
Pécs: Tanulmány K. 1995.

DERRIDA, Jacques

A szellemről. Heidegger és a kérdés. Bp. : Osiris 1995.
(Horor Metaphysicae)

DIEDERIKS, H. A. et al.

Nyugat-európai gazdaság- és társadalomtörténet.
A rurális társadalomtól a gondoskodó államig. Bp.: Osiris 1995.
(Osiris tankönyvek)

FARQUHARSON, Robin

A szavazás elmélete. Bp. : Aula 1994.

FEHÉR Ferenc – KARDOS András – RADNÓTI Sándor (szerk.)

Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály
60. születésnapjára. Bp.: Cserépfalvi 1995.

FEITL István (szerk.)

Az Ideiglenes Nemzetgyűlés és az Ideiglenes Nemzeti Kormány.
Bp.: Politikatörténeti Alapítvány 1995.

FICZERE Lajos (szerk.)

Tanulmányok a kormány döntési rendszeréről. Bp.: KJK 1994.

GIDDENS, Anthony

Szociológia. Bp.: Osiris 1995. (Osiris tankönyvek)

HORVÁTH Barna

Jogszociológia. A jog társadalom- és történelemelméletének
problémái. Bp.: Osiris 1995. (Osiris tankönyvek)

Jelentések könyve : A választások éve a hírműsorokban 1993.
szeptember – 1994. szeptember. Bp.: Nyilvánosság Klub Monitor
Csoport 1995. (Telehír különszám)

KARDOS Gábor

Emberi jogok egy új korszak határán. Az emberi jogok nemzetközi
védelmének néhány problémája a hidegháború elmúltával.
Bp.: T-Twins 1995.

KONFUCIUSZ

Beszélgetések és mondások. Szeged : Szukits K. 1995.
(A bölcsélet mérföldkövei)

KRIPPENDORFF, Klaus

A társadalomélemzés módszertanának alapjai.
Bp.: Balassi K. 1995.

MACHOS, Csilla - SEGERT, Dieter

Parteien in Osteuropa. Kontext und Akteure.
Opladen/Wiesbaden : Westdeutscher Verl. 1995.

MÁLYUSZ Elemér

Népiségtörténet. Bp. : MTA Történettud. Int. 1994.
(Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok)

PÉCSI Kálmán

Változóban az orosz gazdaság, 1991-1994 : A vajúdas gondjai.
Bp.: Európai Integrációs Tudományos Társaság 1994.

PÓCZIK Szilveszter

Fasizmusértelmezések. Bp.: Biadrukt K. 1995.

QUINTON, Anthony

A tökéletlenség politikája. Az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig.

Pécs: Tanulmány K. 1995.

TÓKA, Gábor (ed.)

The 1990 Hungarian elections to the national assembly.

Berlin : Sigma 1995.

VÖRÖS Gizella, B. (szerk.)

Egy univerzális értelmiségi. Vitányi Iván születésnapjára.

Bp. : MTA Szociológiai Int. 1995.

ZSIRINOVSKIJ, Vlagyimir

Oroszország sorsáról. Bp. : Írás Kiadó 1995.

Lezárva: 1995. október 20.