Lánczi András

Hagyomány és modernség Leo Strauss politikai filozófiájában

Kandidátusi értekezés

1991

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

TARTALOM

Bevezetés 1

I. A modernség válsága 7

II. A straussi szövegértelmezési módszer 27

A straussi szoros olvasat 36

A/ A historizmus mint a klasszikus politikai filozófia ellentéte 49

B/ A historizmus avagy a klasszikus és a modern természetjogi tanítás különbsége 58

Az ezoterikus és exoterikus tanítás szükségessége 64

III. Mi a politikai filozófia? 90

1. Az ún. szókratészi fordulat 93
2. Historizmus, tudomány, relativitás 101
3. A klasszikus politikai gondolkodás 114
4. Az antik és a modern zsarnokság különbsége. Strauss és Kojève vitája 123
5. A klasszikus és a modern természetjogi tanítás különbsége 134

a/ A természetjog fogalmának megszületése 135

b/ A klasszikus természetjog 141

c/ A modern természetjog 145

d/ A modern természetjog válsága 154

IV. A klasszikus politikai filozófia 174

1. Platón politikai filozófiája 175
2. Arisztotelész a politikatudomány atyja 194
3. Thuküdidész a filozófus történetíró 204

V. A modern politikai filozófia 218

Hobbes-reneszánsz 221

Machiavelli és a modernség kezdete 239

VI. A straussi örökség : érvek és viták 266

VII. Konklúzió 298

Leo Strauss fontosabb műveinek bibliográfiája 301

Irodalom 304

Biztos vagyok benne, hogy sok embert, akik személyesen soha nem találkoztak Strauss-szal, egyszerűen magával ragadott valamelyik műve, és ez megváltoztatta az életüket.

Emil Fackenheim

Bevezetés

Az 1980-as évek második felében több amerikai elemzőnek és újságírónak tűnt fel, hogy Reagan elnök szakértői környezetében egy sor olyan konzervatív eszméket valló ember dolgozik, aki a Harvardon vagy a chicagói egyetemen tanult, és van egy közös vonásuk: szinte kultikus tiszteletet tanúsítanak az 1973-ban elhunyt Leo Strauss iránt. Leo Strauss nevét korábban kizárólag akadémiai körökben ismerték. Amikor azonban 1987-ben Allan Bloom, a chicagói egyetem professzora, Leo Strauss egyik tanítványa Saul Bellow előszavával megjelentette a The Closing of the American Mind c. könyvét, a hozzáértők egyből fölismerték a bloomi szöveg mögött megbújó szellemi mentor gondolatait. A hatalom sáncain belülre került straussiánusok közül sokan Allan Bloom tanítványai voltak. A kívülállók szemében a straussiánusok egy arisztokratikus szekta tagjaiként jelennek meg, akiket könnyen azonosítanak néhány szembeötlő vonás alapján: a straussiánusok a beavatottak fölényével használnak antik szövegekből vett kifejezéseket, az amerikai kormányzatot "rezsim"-nek

szokták nevezni, sajátos szövegelemzési módszert alkalmaznak és brandyvel és szivarral ünneplik meg Sir Winston Churchill születésnapját, akit Leo Strauss a 20. század legkiválóbb politikusának tartott.

Bloom, akinek a könyve máig is hullámokat vet, megtette azt a szívességet, hogy a beavatottak tolvajnyelvét lefordította a szélesebb publikum számára is érthető nyelvre. Strauss politikai filozófiája Bloom könyvén keresztül vált hozzáférhetővé az amerikai értelmiségiek számára. Sheldon S. Wolin, aki kívülről szemléli a straussiánus szektát, úgy nyilatkozott Bloom könyvéről, hogy az "egy dogmatikus könyv, előítéletekkel körülbástyázva". Ez az első olyan könyv - írja Wolin -, amely a straussianizmust közel vitte a nagyközönséghez: "A The Closing of the American Mind olvasói azt hiszik, hogy Bloomot olvassák, holott valójában Leo Strauss műveinek kiszínezett változatát tartják a kezükben...A straussianizmus az egyetlen olyan akadémiai szintre emelt ideológia, amely a képviselőit egy zárt, lojális, doktrinálisan finnyás szektába tömöríti. A szekta körültekintően válogatja meg a tagjait, tanoncidőt írnak elő a leendő tag számára, ösztöndíjakat és tanári állásokat juttatnak egymásnak és a szektához tartozót értesítik a doktrinában bekövetkezett minden változásról. A politikatudományon belül jelentős erőt képviselnek, követői közül sokan fontos kormányzati állást töltenek be. A vallási fundamentalizmusra emlékeztet az, ahogy néhány szövegre mint az igazság foglalatára tekintenek; vagy a szövegértelmezési elméletük, amely a csak a beavatottak számára hozzáférhető ezoterikus jelentést hangsúlyozza; ahogy a belső nézetkülönbségeiket az egység külső látszatának fenntartása érdekében kizárólag belügyként kezelik; vagy abban, hogy az igazságot és az erényt

elválaszthatatlannak tartják; ahogy a férfiak uralta szekta Bruderschaftot, semmint szolidaritáson alapuló közösséget alkot; ahogy az apostoli szegénységből bámulatraméltó módon a bőségbe jutottak; és végül, ahogy a szektaalapítót piedesztálra emelik, ahol a kritika nyilai már nem érik el."[1] Ebből az idézetből is kitűnik, hogy legalább két, egymással szöges ellentétben álló nézet található Straussról és tanításáról: a "beavatottaké", azoké a tanítványoké, akik elfogadják Strauss politikai filozófiáját, illetve a kívülállóké, akik viszont gyakran összemossák Strauss tanítását a mai straussiánusok szociológiai jellemzőivel.

A straussiánusok arisztokratikus elkülönülése csupán egyik jele annak, hogy az amerikai demokráciának már Tocquille által is leírt negatívumai nem szűntek meg. Strauss meg volt győződve, hogy a modernség az emberiség tévútja. Az is kiolvasható a műveiből, hogy számára az arisztokratikus kormányforma a legjobb, ugyanakkor azt is tudta, és erre figyelmeztette is tanítványait, hogy a demokrácia föladása beláthatatlan következményekkel járhat. Carnes Lord, Bloom egyik tanítványa így fogalmazott: "Strauss tanítványai igen érzékenyek a demokrácia gyengeségeire, de nem látnak más alternatívát."[2] Ebből az is következik, hogy az arisztokratikus elkülönülésen kívűl valójában nincs semmiféle jele annak, hogy ezoterikus tanítást dédelgetnének.

Strauss politikai filozófiája rekonstruálható anélkül, hogy az ember a szekta tagjává válna. Ehhez azonban tekintetbe kell venni magának Straussnak a régi szövegek interpretációjára vonatkozó előírását: egy gondos szerző műveit kizárólag a szerző önértelmezéséből kiindulva szabad ér-

telmezni. Leo Strauss gondos szerző volt. Már a kiindulópontba beépített logikai hiba volna, ha magát Strausst nem Straussból értelmezném. Ő bizonyosan szarvashibának tartaná, ha valaki nem így járna el. E módszer követése hallgatólagosan azt is jelenti, hogy igaznak fogadom el Strauss politikai tanítását a hagyomány és modernség közti különbségre vonatkozóan. Shadia B. Drury, aki a nyolcvanas években földolgozta Strauss politikai filozófiáját[3], nem követte a fenti alapelvet. Értékelő megközelítése így - megítélésem szerint - beleesett azokba a historista interpretációs csapdákba, amelyekre Strauss oly sokszor fölhívta a figyelmet. Akik elutasítják Strauss interpretációs módszerét, azok ezt vagy azon az alapon teszik, hogy amit Strauss tanított a régi szövegek értelmezéséről, az triviális; vagy azon az alapon, hogy ha valaki mechanikusan átveszi módszerét, akkor egy dogma foglyává válik.

Strauss interpretációs módszerének alkalmazása Strauss műveinek az elemzésében ma már nem számít eredeti ötletnek, igaz nem is túl gyakori. Richard Kennington a Strauss's Natural Right and History c. tanulmányában szintén Strauss interpretációs módszerét alkalmazta Strauss saját művének elemzésekor. Strauss interpretációs módszerének alkalmazására különösen tanítványainak műveiben találhatunk szép példákat. Írásom utolsó fejezetében külön szeretnék kitérni Thomas L. Pangle The Spirit of Modern Republicanism c. könyvére, amely Locke politikai tanításának elemzésében alkalmazza a straussi interpretációs módszert. Disszertációm nem kíván kitérni Leo Strauss politikai filozófiájának valamennyi aspektusára. Strauss központi gondolata a hagyományos (premo-

dern, Machiavelli előtti) és a modern politikai filozófiai gondolkodás szembeállításán alapul.

E szembeállítás megértésén keresztül vezet az út a straussi modern történeti tudat kritikájához.

Írásom fölépítése ezért a következő. Az első fejezetben azt vizsgálom meg, hogy mit értett Strauss a modernség válságán. A második fejezetben Strauss sajátos interpretációs módszerét veszem szemügyre, melyet Strauss hermeneutikájának nevezek, noha Strauss alig foglalkozott szoros értelemben vett hermeneutikai kérdésekkel. Ennek ellenére a Straussról szóló irodalomban több írást is találunk[4], amely Strauss "hermeneutiká"-járól értekezik. Strauss szövegértelmezési módszerének ugyanis számos hermeneutikai vonatkozása van, ezt bizonyítják Gadamernek a straussi értelmezési módszerre vonatkozó fejtegetései. A harmadik fejezetben arra a kérdésre keresek választ, hogy Strauss szerint mi a politikai filozófia. A fejezet legfontosabb kérdése a klasszikus és a modern természetjog közti különbségre keres választ. A negyedik és ötödik fejezet tételesen szembeállítja a hagyományos (Platón, Arisztotelész, Thuküdidész) és a modern (Machiavelli, Hobbes) politikai filozófusok tanítását. Az utolsó fejezetben a straussi örökség fölötti viták természetét kívánom bemutatni. Külön kitérek majd Harry V. Jaffa és Thomas L. Pangle vitájára, amely Strauss Platón értelmezéséről szól, és némi magyarázatot ad a straussiánusok táborán belül bekövetkezett szakadások okára.

Disszertációm Leo Strauss válogatott műveinek bibliográfiájával és irodalomjegyzékkel zárul.

Jegyzetek

[1] Sheldon S. Wolin: The Presence of the Past. Essays on the State and the Constitution. The John Hopkins University Press. Baltimor and London, 1989. 50-51. p.

[2] V.ö. Newsweek, 1987. aug. 3.

[3] Shadia B. Drury: The Political Ideas of Leo Strauss. Macmillan Press, 1988.

[4] V.ö. Hiram Caton: Der Hermeneutische Weg von Leo Strauss. Philosophisches Jahrbuch, vol. 80. (1973) 171-82. o. Stanley Rosen: Hermeneutics as Politics. Oxford University Press, 1987. Arnaldo Momigliano: Ermeneutica e Pensiero Politico Classico in Leo Strauss. Rivista Storica Italiana, vol. 79. (1967) 1164-72.o.

I.

A modernség válsága

A modernséget, vagy a posztmodern szóhasználat szerint a modernitást[1], Strauss szerint eszmeileg két általános vonás különbözteti meg a premodern gondolkodásmódtól: feltétlen hit a tudomány progresszív erejében és a történelmi fejlődés végtelenségében. Első pillantásra a premodern és a modern európai gondolkodásmód között folytonosság van, ha van is törés, az nehezen értelmezhető. A modern tudományos és historista felfogás szerint az európai kultúra fokozatosa, önmagát egyre magasabb szintre emelve bontakozott ki. A modernség kétségtelenül többségben lévő hívei nem látnak éles törést az európai gondolkodás történetében, hiszen minden korábbi fejlődési fokot a mai önmagához vezető út egy-egy szakaszának tekintik. A fejlődés eszméje nem ismer el semmilyen abszolút igazságot, a magasabb szint igazsága érvényteleníti az alacsonyabb szint igazságát. A modern tudomány és történetiség eszméje ily módon szükségszerűen ismeretelméleti és erkölcsi relativizmushoz vezet.

A modern gondolkodásmód alapvetően ismeretelméleti, illetve pragmatikus kérdésekből indul ki, föltett kérdéseinek szerkezete "A hogyan van az, hogy...?", szemben a premodern gondolkodók ontologikus kérdéstípusával, amely így hangzik: "Mi a ...?, Milyen a ...?". Az ontologikus kérdésszerkezet a lét alapvető és állandó struktúráit kutatja, válaszai az abszolút érvényesség igényével fogalmazódnak meg. Ebből következően a premodern és a modern gondolkodásmód között éles törésnek kellett valamikor bekövetkeznie.

A modernség kritikusai a modern tudomány és a történetiség eszméjét bírálták a leghevesebben. Rousseau szerint a tudományok fejlődése negatív hatással van az emberek erkölcsére.[2] Nietzsche A vidám tudomány című művében úgy tekint a modern tudományra, mint amely tönkreteszi az ember hitre való képességét, a hitetlenség hitét hírdeti.[3] A történelem hasznáról és káráról című írásában a historizmust bírálja. Nietzsche kétségbe vonja a "modern ember sokat dicsért erősségét", hogy "ismert történeti 'objektivitásánál' fogva erősnek, tudniillik igazságosnak, mégpedig más korok emberénél magasabb fokon igazságosnak" nevezheti magát.[4] Husserl és Heidegger a filozófia "ontológiai-hermeneutikai fordulatával", a fenomenológia módszerének bevezetésével egyenesen a premodern alapjaihoz kívánta visszavezetni a filozófiát. A 20. századi filozófia egyik legfontosabb kérdésévé a hermeneutika, a hagyomány és modernség viszonya vált, melynek hátterében egyrészt a filozófia válsága, másrészt a felvilágosodásból származó racionalitás fogalmunk megkérdőjelezése áll. A helyzetet tömör szellemességgel Sheldon S. Wolin a következőképpen írta le: "Nem olyan rég, mielőtt még megszületett a 'posztmodern' és még mielőtt általánossá vált a 'diszkurzus' fogalma, volt valami, amit filozófiának neveztek".[5]

Niezsche modernség kritikája, valamint a filozófiának Husserl és Heidegger által kibontakoztatott ontológiai fordulata döntő hatást gyakorolt Leo Strauss (1899-1973) szellemi fejlődésére, aki az 1920-as években, a fenomenológia térhódításával egyidőben volt egyetemi hallgató, majd ifjú tudós a weimari Németországban. Strauss életművében a politikai filozófia területén tett kísérletet ontológiai fordulat véghezvitelére. Éppen ezért néhány szót kellszólni Straussnak a fenomenológiához fűződő viszonyá-

ról. Husserl nézeteihez pozitívan, Heidegger életművéhez azonban ambivalensen viszonyult. Miközben maga Strauss is az ontológiai fordulat egyik képviselője és interpretációs módszerében fölfedezhető a fenomenológia hatása, ugyanakkor - főként késői írásokról van szó - határozott kritikában részesíti Heidegger filozófiáját emberellenes tendenciái miatt. A heideggeri fenomenológia jellemző fogalma a destrukció. Heidegger szavaival: "Ha a létkérdés megoldásához annak tulajdon történetét kell áttekinthetővé tennünk, akkor a megkövült tradíció fellazítására és az általa előidézett elfedések megszüntetésére van szükség. Ezt a feladatot olyan destrukcióként fogjuk fel, amely a létkérdés vezérfonalát követve, az antik ontológia átöröklött állományát azokra az eredendő tapasztalatokra bontja le, melyekben a lét és a továbbiakban mindent irányító meghatározásait nyerjük."[7] Az "elfedések" eltávolítására vállalkozik a fenomenológia, amely - újra Heidegger megfogalmazásában - annyit tesz, hogy "vissza a dolgokhoz!".[8] A fenomenológia le akarja bontani a látszatkérdéseket és látszatkonstrukciókat, "amelyek gyakran egész nemzedékeken át mint problémák terjeszkednek el". A fenomenológia fogalmának heideggeri megfogalmazása: " A fenomenológia tehát annyit tesz: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα - önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy amint saját magából megmutatkozik."[9]

A fenomenológiának ez az előzetes fogalma a straussi elemzési módszernek is része. Főként akkor érhető tetten Straussnál, amikor egy sor helyen kijelenti, hogy egy régi szerző művét magából a műből kell értelmezni, úgy ahogy a szerző értette önmagát.[10] A mi szempontunkból másodlagos jelentőségű, hogy a fenomenológia hermeneutikai gyökerei milyen mélyre nyúlnak vissza a német hermeneutikai hagyományba.

Tény, hogy Strauss hermeneutikája nem függetleníthető a fenomenológiától.

Ugyanakkor Strauss teljességgel elutasította Heidegger "új gondolkodását". Véleménye szerint Heidegger filozófiája azért olyan népszerű, mert elfogadtaazt a tételt, hogy " miközben az emberi élet és gondolkodás radikálisan történeti, a Történelem nem racionális folyamat".[11] Strauss szerint Heidegger történetfilozófiájának a szerkezete megegyezik Nietzsche vagy Marx történetfilozófiájának szerkezetével: "az a pillanat, amikor a végső fölismerés elérkezik, eszkatológikus távlat nyílik meg".[12] Strauss tulajdonképpen azt állítja, hogy mindhárom német filozófus történetfelfogása oka és aktív alakítója a modern historista felfogás uralkodóvá válásának. Leo Strauss egyik tanítványa, Stanley Rosen nietzscheánusnak nevezte mesterét.[13] Ez a megállapítás annyiban igaz, hogy Strauss modernség kritikájában valóban fölfedezhetőek erőteljes nietzschei vonások. Minden további nélkül azonban mégsem nevezhető Strauss nietzscheánusnak. A What is Political Philosophy? című könyvében Strauss a következőket írja: "Nézeteink csak részben a saját nézeteink. Nézeteink többsége rövidítések, illetve más emberek, a legszélesebb értelemben vett tanáraink, tanáraink tanárai gondolkodásának a maradványai; múltban élt gondolkodók gondolatainak a rövidítése és maradványai".[14] Strauss nézetei nagyon sok múltban élt gondolkodó nézeteinek az ötvözete. Stanley Rosen szerint Strauss messze kiemelkedett pályatársai közül tudásával, fölkészültségével, ami miatt nem kevés utálat is övezte.[15]

Aprólékos filológiai kutatással sok lényeges "eszmei maradványra" bukkanhatunk Strauss életművében. A nietzschei hatások mellett fontosak Husserl tudománykritikai észrevételei, a középkori arab és zsidó bölcsele-

ti hagyomány, az antik filozófia és irodalom. Felfogása szerint az antik Athén és Jeruzsálem, másképpen fogalmazva Arisztotelész és Platón, illetve a Biblia testesíti meg azt a világot, melyben az embereknek a jóra és a rosszra vonatkozó nézetét - általában az erkölcsön alapuló politikai életet - nem érintette meg a határtalan progresszivitásba vetett hiten alapuló, minden értéket relativizáló szemlélet. Strauss írja Karl Löwithnek egyik 1946-os levelében: "Én tényleg hiszem, noha számodra fantasztikusnak tűnhet, hogy a tökéletes politikai rend, ahogy Platón és Arisztotelész fölvázolta, a tökéletes politikai rend." Ha viszont mondjuk a nihilizmus többször is fölbukkanó fogalmát elemeznénk Strauss műveiben, akkor H. Jacobi nézeteit is vizsgálat alá kellene vennünk, hiszen Jacobi vezette be ezt a fogalmat a modern gondolkodásba, és Strauss doktori disszertációja éppen Jacobi ismeretelméletéről íródott.[16] A sort aszerint lehet bővíteni, hogy milyen aspektusból vizsgáljuk Strauss munkásságát.

Strauss pályakezdéséről nem sokat lehet tudni. Maga Strauss meglehetősen szűkszavú volt ebben a tekintetben. Emil Fackenheim azonban a Leo Strauss and Modern Judaism c. 1985-ben tartott előadásában megkísérelte fölidézni azt a szellemi miliőt, amely a berlini Hochschule für die Wissenschaft des Judentums-ban uralkodott. Fackenheim 1935-ben került a zsidó akadémia falai közé - Strauss ekkor már nem dolgozott ott. Itt ismerkedett meg Strauss angolul még kiadatlan könyvével, a Philosophie und Gesetz-cel. "Nagyon fiatal hallgatóként olvastam ezt a könyvet, de azonnal megragadott" - emlékszik vissza Fackenheim. Ebben a könyvben véli Fackenheim megtalálni a Strauss egész életművét meghatározó alapkonfliktust, amely a modern felvilágosodás és a kinyilatkoztatáson alapuló filozófia között húzódik. Nem véletlen, hogy ezt a fiatalkori írását

Strauss Franz Rosenzweig emlékének ajánlotta, annak az embernek, aki oly állhatatosan kereste a kinyilatkoztatás megújításának lehetőségét a zsidó filozófiában. Rosenzweig mellett Hermann Cohen gyakorolt nagy hatást Strauss gondolkodására. Fackenheim fölhívja a figyelmet arra, hogy a posztumusz megjelent Studies in Platonic Political Philosophy c. könyvének anyagát, az írások sorrendjét maga Strauss határozta meg. A könyv utolsó tanulmánya Hermann Cohenről szól, egy olyan könyvben, amely Platón politikai filozófiájának szentelt Strauss. Fackenheim szerint nem lehet véletlen, hogy a kötet utolsó írása Hermann Cohenről, egy zsidó filozófusról szól.

Kétségtelen, hogy Strauss gondolkodására döntő befolyással voltak a Berlinben töltött évek, a zsidó filozófiai hagyománnyal való ismerkedése. Az is nyilvánvaló, hogy a régi filozófiai művek tanulmányozásának jellegzetes straussi módszere visszavezethető a zsidó hagyomány tanulmányozásakor kialakult körültekintő, rendkívül alapos olvasási módszerére. A zsidó filozófiai hagyomány feldolgozásában kiemelkedő hely illeti meg Spinoza filozófiájával való találkozását.

Valamennyi eddig említett gondolkodón és hatáson kívül meghatározónak tartom Spinoza filozófiáját is. Strauss német zsidó család sarja, s ez a tény nagyban befolyásolta szellemi útkeresését a weimari köztársaság némettársadalmában. Straussnak van egy szellemi önéletrajza, amelyet legelső könyvének (Die Religionskritik Spinozas) több évtizeddel későbbi amerikai kiadásában írt előszavaként olvashatunk. Ez a szellemi önéletrajz érdekes oldalról világítja meg a weimari köztársaság intellektuális légkörét. Strauss szerint a weimari köztársaság mindvégig gyenge volt és közeli összeomlása Hindenburgnak az 1925-ös elnökké választásával vált

bizonyossá. "A német liberális demokrácia gyengeségében kell keresnünk az okát, hogy a német zsidók helyzete miért volt bizonytalanabb, mint a többi nyugati országban." - írja Strauss.[17] Strauss három idézettel bizonyítja, hogy a német zsidók helyzete mindig is kétséges volt német földön. Az egyik Goethétől, a második Nietzschétől, a harmadik Heideggertől származik. Strauss Goethe Wilhel Meisterének azt a részletét idézi, melyből kiderül, hogy a németek azért nem szenvedhetik a zsidókat, mert ők a német kultúrától idegen kultúra képviselői. A nietzschei idézet: "Nem találkoztam még olyan némettel, aki jóindulattal lett volna a zsidók iránt."[16] Időben továbblépve, a Heidegger-utalás nem csupán tartalmánál fogva érdekes, de bizonyítékul is szolgál a straussi munkamódszer filológiai precízségére és könnyedségére: 1953-ban adták ki Heideggernek az Einführung in die Metaphysik című művét, amely 1935-ben elhangzott előadások szövegét tartalmazza. Az egyik előadásában Heidegger "a nemzetiszocializmus belső igazságáról és nagyságáról" beszél, s mivel az előszóban az olvasható, hogy "A hibákat kiiktattuk", Strauss joggal gondolja, hogy Heidegger fenti 1935-ben kifejtett nézetét 1953-ban is érvényesnek tartotta. Ez a straussi megfigyelés mindenképpen adalék Heidegger náci elkötelezettségét firtató vitánkhoz.

Mivel a német többség döntötte el, hogy a német zsidók mennyire németek, a weimari köztársaság amúgy is rendkívül bizonytalan viszonyai között, az egyetemeken tanuló zsidó származásúak egy része a cionizmushoz fordult, amely "teljesen soha nem szakadt el a hagyományos zsidó reményektől" -írja Strauss. Strauss cionizmusa a zsidó bölcseleti gondolkodás hagyományaihoz való fordulásban fejeződött ki. A húszas

években született korai írásai különböző németországi zsidó folyóiratokban jelentek meg, tárgyuk a címek puszta fölsorolásából is könnyen megítélhető: Anmerkung zur Diskussion über Zionizmus und Antisemitismus (Juedische Rundschau, 1923, XXVIII, 83/84, 501.o.), Paul de Lagarde (Der Jude, 1924, VIII, 1, 8-15.o.), és más írások. További cikkei közül ki kell emelni azokat, amelyek Spinoza Biblia-kritikai elveit vizsgálták. Strauss fiatalkori munkásságának summázata, legfontosabb iránya végül is Spinoza filozófiájának a tanulmányozása volt. Erőfeszítéseinek gyümölcse a Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologische-politischen Traktat-nak a megjelenése 1930-ban.Túl azon, hogy Spinoza egész filozófiájáról mindig elismerően szólt, e korai Spinoza tanulmányok legmaradandóbb eredménye a straussi interpretációs módszer végleges kiformálódása. Márpedig a fenomenológia mellett Spinoza bibliakritikai módszerének a fölelevenítése ebben döntő jelentőségü.

Munkásságának már ebben a korai szakaszában is a hagyomány értékelése, a hagyomány megközelítésének a hogyan-ja fontos szerepet játszott. A hagyományos és a modern gondolkodás filozófiai szintü szembeállítása azonban munkásságának a második (1930-1958), illetve harmadik (1958-1973) szakaszában következik be teljes következetességgel. Joseph Cropsy, Strauss tanítványa és a straussi müvek bibliográfiájának összeállítója, Strauss fiatalkori írásait nem tekinti önálló szakasznak az életmüvön belül. Cropsy szerint Strauss munkásságát két szakaszra lehet bontani: az 1930-tól íródott müvek sorába azok az írások tartoznak, amelyek a modern politikai filozófia történetét dolgozták föl.

Csak a legfontosabb müvek címei: The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis (1936), Persecution and the Art of Writing (1952), Natural Right and History (1953), Thoughts on Machiavelli (1958).

Strauss munkásságának harmadik - Cropsy szerint második - szakasza 1958 után kezdődik és egészen haláláig tart (1973).E korszak nyitó darabja az 1959-ben megjelent What is Political Philosophy? Ez a mü fogalmazza meg összefoglalóan és a legsarkítottabban Strauss nézetét a hagyományos és a modern politikai filozófia különbségéről. További müvek kronológiai sorrendben: History of Political Philosophy (1963) - ez a vaskos könyv tanulmánygyüjtemény, melyben a straussi iskola "növendékei" gyakorlatilag földolgozták a politikai filozófia történetét (Strauss a Platónról és padovai Marsiliusról szóló rész szerzője). A hegeliánus Kojeve-vel folytatott nevezetes vitáját is tartalmazza az antik és modern zsarnokság különbségéről írt könyve: On Tyranny (1963). Megítélésem szerint ezen alkotói periódus legfontosabb könyve a The City and Man (1964), amely Platón, Arisztotelész és Thuküdidész politikai tanításának az elemzését tartalmazza. Élete utolsó éveiben Strausst erőteljesen foglalkoztatta a szókratészi fordulat filozófiai értelme és jelentősége: Socrates and Aristophanes (1966), Liberalism Ancient and Modern (1968), Xenophon's Socratic Discourse (1970), Xenophon's Socrates (1972), és egy posztumusz müvet kell még kiemelni a távolról sem teljes listából: Studies in Platonic Political Philosophy (1983). Mint látható, munkásságának ebben az utolsó periódusában az antik politikai filozófiai hagyományt dolgozta föl, s ezzel vált életmüve arányaiban is - nemcsak tartalmilag - egységessé. Nem túlzás azt állítani, hogy életmüvét esztétikai értelemben

vett szépség jellemzi. Strauss szerint a filozófia nem tudomány a szónak a modern értelmében, inkább egyfajta müvészet, ahogy azt Fichte kifejtette.[19]

Leo Strauss a modernség egyik legradikálisabb és legkövetkezetesebb huszadik századi kritikusa volt. A modernség bírálata mintegy félévezredes múltra tekint vissza és legfigyelemreméltóbb pillanataiban mindig együtt járt a hermeneutika felvirágzásával. A hermeneutika eredetileg a görög oktatásban töltött be funkciót, amikor Homérosz és más költők müveit akarták értelmezni. A reneszánsz idején az antik (pogány) szövegek értelmezésekor fordultak Hermész szolgáltatásához: megszületik a filológia. Az új gondolkodás jegyében alkotta müveit padovai Marsilius is, akinek politikai tanítása nélkül nehezebben értelmezhetnénk Machiavelli jelentőségét. Machiavelli már úgy nyúlt vissza a római köztársaság történetéig, hogy egyben radikálisan szakított a hagyományos politikai filozófiával. A reformációtól kezdve a Biblia-kritikusok különböző hermeneutikai módszereket dolgoztak ki, a cél minden esetben a szent iratok értelmének, üzenetének a kihüvelyezése volt, amellyel akaratlanul is hozzájárultak az egyház és általában a vallásos tekintélyek lerombolásához.

Az újkori hermeneutikának különösen német földön voltak jeles képviselői. Schleiermachert szokták a modern hermeneutika atyjának nevezni, ami igaz is, ha nem feledkezünk meg Wolf és Ast nevéről, akik filológiai hangyaszorgalmukkal lerakták a schleiermacheri hermeneutika alapelveit. Ast szerint a megértés folyamata nem más, mint az alkotási fo-

lyamat megismétlése. Wolf pedig azt az alapelvet hangsúlyozta, hogy egy másik ember gondolatait úgy kell értenünk, ahogy az illető értette önmagát. Ez az alapelv megtalálható a heideggeri fenomenológia fogalmában és Straussnál is gyakran szerepel ez a formula. Dilthey egy új tudomány, a Geisteswissenschaft alapjául tette meg a hermeneutikát. Megszületik a historizmus, amely axiómává emelte a fejlődés eszméjét. Német földön egyébként a klasszika-filológia valahogy mindig többet jelentett egyszerü diszciplinánál. A német szellem meghatározó egyénisége az antikvitást mint valami élő-eleven dolgot kezelték. Nietzschének a filológusokról és a filológiáról írt tanulmányai jól tükrözik, hogy a filozófia nem bogaras emberek szűkkörű elfoglaltsága volt német földön, hanem lázas vágyódás az élet teljessége után. A hagyományos és a modern gondolkodás közötti törés bekövetkezett a filozófián belül is. A filozófia, miközben a pozitív tudományok személyében agresszív ellenfélre talált, egyre nehezebben volt képes definiálni önmagát, helyét és feladatát. A filozófia elbizonytalanodásának persze számos oka van, ezek közül a pozitív tudományok megjelenése csak az egyik. A másik, a már említett fejlődéseszme általánossá válása. A filozófia hagyományos értelemben az abszolút, végleges igazságok megfogalmazására törekedett. A filozófus az igazságot kereste, amely helytől és időtől független. A modern fejlődéseszme azonban nem tiszteli a végleges igazságokat. Ennek ellenére a 20. században is voltak olyan filozófusok, akik a végleges igazság keresésének szentelték életüket. Ilyen filozófus volt például Ludwig Wittgenstein. A következőket írja 1918-ban Logikai-filozófiai értekezése előszavában: "Ami viszont az itt közölt gondolatok igazságát illeti, az megdönthetetlennek és bizonyosnak tetszik számomra. Tehát azon a véleményen va-

gyok, hogy a problémák lényegileg végleges megoldást nyertek."[20] Ennek a fajta filozófiai magatartásnak azonban az az ára, hogy a filozófia ezoterikussá válik, a kiválasztottak szűk köre számára jelent szellemi izgalmat, s egyetlen belső mércét ismer el: az absztrakciók logikai tökéletességének a mércéjét.

Ilyen gondolkodó volt Leo Strauss is, azzal a nagy különbséggel, hogy a politikai filozófia tárgyánál fogva nem válhat teljességgel ezoterikussá. Strauss szerint a hagyományos és modern politikai gondolkodás közti szakadék oly mély, hogy már csak úgy lehet továbblépni, ha az ember megpróbál visszalépni. Vajon a hagyományos politikai gondolkodás evidens igazságai elavultak volna? Szó sincs róla, állítja Strauss. Az európai gondolkodás távlat- és célvesztése logikusan kényszeríti ki a gyökerekhez, az alapokhoz való visszatérést. Stanley Rosen jól veszi észre, hogy "a hermeneutika, amely a posztmodern egyik jellemző rögeszméje, alapvetően politikai jellegű".[21] A hermeneutikának a 20. századi előtérbe kerülését valóban egyfajta szellemi elbizonytalanodás magyarázza. A hermeneutika Straussnál sem egyszerűen vizsgálódási módszer, hanem tanításának magja: a straussi interpretációs módszer értelmezése nélkül nem lehet értelmezni politikai tanítását sem. A hagyomány és a modernség straussi szembeállítása nem öncél, s nem is egy semleges kívülállónak a megfigyelése. Bírálatának és elemzésének középpontjában a modernség válságának az értelmezése áll, melyet a legtömörebben egyik késői művében, a The City and Man-ben fogalmazott meg: a Nyugat válsága Strauss szerint azért következett be, mert bizonytalanná vált a célját illetően. A Nyugat egykoron magabiztos volt, amikor valamennyi ember egységesülését tűz-

te ki célul. A jövő egyértelmű és világos volt, a fejlődés végtelennek látszott. Ennek az optimizmusnak az volt az alapja, hogy a természet legyőzhető, beleértve az emberi természetet is. A véletlen megbéklyózható. A tudomány azonban, amely kizárólag az igazság megtalálását tartja feladatának és legfőbb eszköze a végtelen fejlődés eszméjében bízóknak, nem tudja bölcsebbé tenni az embert. A tudomány egyre nagyobb hatalmat ad az emberek kezébe, ám arra vonatkozóan nem tud mit mondani, hogy az ember mit is kezdjen a hatalmával.[22]

Mivel az emberiség egyesülése a ködös jövőbe vész még a legoptimistábbak szerint is, a cél többé nem egyértelmű: ez az oka a Nyugat elbizonytalanodásának. Strauss szerint a klasszikus politikai gondolkodásához való visszatérés szükségszerű, s nem valamiféle öncélú múltbafelejtkezés következménye. Politikai gondolkodásunknak vissza kell térnie a dolgok ontológiai szerkezetéhez: a modern tudomány tulajdonképpen alapok nélküli, mert eleve elutasítja a pozitív tudományok tudományossági kritériumának nem megfelelő megismerési formákat. Ontológiailag azonban ez tévedés: "A politikai filozófia a politikatudomány elsődleges formája, mert a politikai dolgok józan ész alapján való megértése minden mást megelőz".[23]

Ez a gondolat alapozza meg a straussi ontológiai fordulatot a politikai filozófia területén. Más szavakkal: előbb van a vélemény, mint a tudományos igazság, és az utóbbi nem is oltja ki az előbbi érvényét. Ebből adódik, hogy a klasszikus politikai gondolkodáshoz való visszatérés nem formális, nem ideologikus és nem is elképzelhetetlen. A heideggeri prog-

ram, miszerint vissza kell térni a dolgokhoz, s le kell fejteni a rárakódásokat, Strauss esetében úgy módosítható, hogy "vissza a véleményhez!". A józan ész közvetlen megfigyelései, melyekből a klasszikus politikai gondolkodás kiindult, amelyek át vannak szőve erkölcsi és értékítéletekkel, nem válnak érvénytelenné pusztán azért, mert a tudomány eredményei állítólag objektívebbek. A világ, a természet és benne az ember ontológiailag meghatározott struktúrákban van elrendezve, s ezt semmilyen, a természet legyőzésére irányuló emberi kísérlet sem képes megszüntetni. Strauss pontosan kimutatta,hogy a természet leigázásának gondolata, a végtelen fejlődésbe vetett hit lehetősége az antik gondolkodók előtt sem volt ismeretlen, ám emberellenessége miatt elvetették ezt a gondolatot.[24] E vonatkozásban Strauss kedvenc horatiusi verssora a következő volt: "Űzd vasvillával, de a természet bejön újra". Ezt a maximát Horatiusra való hivatkozás nélkül egyszerűen becsempészte a Natural Right and History című könyvébe.[25]

Ha Strauss számára Heidegger volt a 20. század egyik legtehetségesebb gondolkodója[26], mindenképpen Winston Churchill volt a legnagyobb politikusa. Strauss szerint Churchill azért válhatott Hitler legfőbb ellenfelévé, mert a legdöntőbb kérdésekben a modern filozófia nem gyakorolt rá semmilyen hatást. Erkölcsi tisztánlátás vezérelte tetteit és gondolatait, nem engedte, hogy erkölcsi érzékét eltompítsák a modern filozófia relativizáló tendenciái. Strausst sokat foglalkoztatták (először az 1936-ban Hobbesról megjelent könyvében) Arisztotelésznek a nemes becsvágyról szóló fejtegetései. "Nemes becsvágy van abban az emberben, aki nagy dolgokra tartja magát érdemesnek, s azokra valóban érdemes is." - olvas-

suk a Nikomakhoszi etikában (1123b). Strauss Churchillben látta megtestesülni a nemes becsvágyat és az áldozatkészséget: "Egy olyan ember, mint Churchill annak lehetőségét bizonyítja, hogy a megalopszüchia ma pontosan ugyanúgy létezik, mint az időszámítás előtti 5. században." (Strauss levele Karl Löwithnek 1946-ban). Churchill mint ember és mint politikus is arra hívja föl a figyelmünket, hogy az embernek a természettől kirótt kötelességei vannak. S ez alól a politikus sem kivétel. A machiavellizmus viszont ennek éppen az ellenkezőjére jogosít föl: a siker biztosítása érdekében megengedhető akár a kötelességek elhanyagolása is. Pontosan emiatt tartotta Strauss Machiavellit a klasszikus hagyománnyal való szakítás kulcsfigurájának. Machiavellitől számítható a modern politikai gondolkodás kezdete, ő az első gondolkodó, aki tudatosan és radikálisan szakított a hagyományos politikai gondolkodással.

Ebből a rövid fejtegetésből is kitűnik, hogy Strauss gondolkodásának a hagyomány és a modernség szembeállítása volt a legdöntőbb eleme. Hans-Georg Gadamer pontosan érzékelte, hogy mi is Strauss törekvése, amikor így írt Straussról: "Közismert az a querelle des anciens et des modernes, mely a 17. és 18. századi Franciaország irodalmi közönségét foglalkoztatta... Ez a querelle úgyszólván a tradíció és a modernség közt folyó vita utolsó formája volt. Aligha véletlen, hogy már Leo Strauss egyik korai műve, a Die Religionskritik Spinozas is ezzel a querelle-lel foglalkozott. Imponáló és tudós életművét Strauss teljes egészében annak a feladatnak szentelte, hogy ezt a querelle-t radikális értelemben bontakoztassa ki, tehát a modern történeti öntudattal a klasszikus filozófia evidens helyességét állítsa szembe."[27] Strauss szerint a modern tudomány

nem tudta teljesíteni ígéretét. A 19. század végére kiderült, hogy a tudomány nem képes megoldani az univerzum és az ember rejtélyét. Strauss annyiban mindenképpen nietzscheánus, hogy elődjével együtt a természet felsőbbrendűségét vallotta a történelemmel szemben. A modern racionalizmus válsága a történelembe és a tudomány mindenhatóságába vetett hit elvesztésével függ össze, melyet Strauss aforisztikus formában is megfogalmazott: "Egyre többet tudunk az egyre kevesebbről."[28] Strauss pozitivizmus-, historizmus- és relativizmus-ellenességét a modern racionalizmus válságának keretében kell majd később értelmeznünk.

JEGYZETEK

[1] A modernitás fogalma egyre gyakrabban bukkan fel magyar publikációkban. A posztmodern nyelvhasználatban az angol "modernity" szó jelentését nem fedi le teljesen a legkézenfekvőbb magyar megfelelője a "modernség". A "modernity" erősen ideológikus fogalom a posztmodern (értsd: felvilágosodás-ellenes) szóhasználatban. Ugyanakkor történelmi periódus, a "modern kor" értelmében is használatos.

[2] "Lelkünk abban a mértékben romlott meg, ahogy a tudományok és a művészetek közeledtek a tökély állapota felé" - írja Rousseau a Javított-e az erkölcsökön a tudományok újraéledése című értekezésében. In: Jean-Jacques Rousseau: Értekezések és filozófiai levelek (ford. Kis János, Magyar Helikon, 1978).

[3] Friedrich Nietzsche: Válogatott írásai. Gondolat, 1984., 204. old.

[4] Friedrich Nietzsche: A történelem hasznáról és káráról. Akadémiai Kiadó, Budapest, 59. old.

[5] Sheldon S. Wolin: Democracy in the Discourse of Postmodernism. In: Social Research, Spring 1990., 5. old.

[6] Leo Strauss 1899. szeptember 20-án született a németországi Kirchhainban. Hamburgban szerzett doktori címet 1921-ben. 1925 és 1932 között a berlini zsidótudományi akadémián dolgozott. 1932 és 1934 között Rockefeller ösztöndíjasként Franciaországban és Angliában folytat tanulmányokat. 1934-től 1938-ig mint emigráns Angliában él, majd az Egyesült Államokba költözik. Több amerikai egyetemen is tanít, leghosszabb ideig a University of Chicago-n (1949-1968). 1973. október 18-án hunyt el Annapolisban.

[7] Martin Heidegger: Lét és idő. Gondolat, 1989. 114-115. old.

[8] Martin Heidegger: I. m. 122. old.

[9] Martin Heidegger: I. m. 131. old.

[10] V. ö. Leo Strauss : The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis. The University of Chicago Press, 1961. XIX. vagy Leo Strauss: Persecution and the Art of Writing. The University of Chicago Press, 1988. 146-147. old.

[11] Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy. The University of Chicago Press, 1983. 30. old.

[12] Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy. I. m. 33. old.

[13] Stanley Rosen: Hermeneutics as Politics. Oxford University Press, 1987. 125. old.

[14] Leo Strauss: What is Political Philosophy? The University of Chicago Press, 1959. 73. old.

[15] Stanley Rosen: I. m. 107. old. "Strauss az angol nyelvű tudományos világban az egyik leggyűlöltebb ember volt". Majd hozzáteszi: "Ki akartam húzni, a "leggyűlöltebb" szót, hogy túl erős, de mégsem tettem, mert így volt."

[16] Das Erkenntnisproblem in der philosophien Lehre Fr. H. Jacobis. Hamburg, 1921.

[17] Leo Strauss: Preface to Spinoza's Critique of Religion. In: Liberalism Ancient and Modern. Basic Books, 1968., 226. old.

[18] Friedrich Nietzsche: Válogatott írásai. I. m. 324. old.

[19] Johann Gottlieb Fichte: Válogatott filozófiai írások. Gondolat, 1981. 429. old.

[20] Ludwig Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó, 1989. 8. old.

[21] Stanley Rosen: I. m. Előszó.

[22] Ugyanezt a gondolatot ismétli meg egy másik írásában is: "Miközben a tudomány oly mértékben megnövelte az ember hatalmát, amilyenről a korábban élt emberek még csak nem is álmodtak, ugyanekkor a tudomány teljességgel képtelen megmondani az embereknek, hogy hogyan használják ezt a hatalmat." An Introduction to Heidegger Existentalism. In: The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss. The University of Chicago Press, 1989.

[23] Leo Strauss: The City and Man. The University of Chicago Press, 1964. 12. old.

[24] Leo Strauss: On Tyranny. Cornell University Press, 1983. 190. old.

25 Leo Strauss: Natural Right and History. The University of Chicago Press, 1953. 201. old.

[26] "Emlékszem milyen nagy hatást gyakorolt rám Heidegger, amikor 1922-ben mint friss diplomás először hallottam őt előadást tartani." Strauss szerint Heidegger "nagy gondolkodó" volt, míg ő csupán "tudós". A "tudós" mindig óvatos, módszeres, nem bátor. A "nagy gondolkodók" bátrak, ugyanakkor még óvatosabbak, mint a tudósok, mert ott is észreveszik

a csapdát, ahol a tudós nem. V. ö. An Introduction to Heideggerian Existentalism. In: The Rebirth of Classical Political Rationalism. I. m. 29-30. old.

[27] Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer. Gondolat, 1984. 363. old.

[28] An Introduction to Heideggerian Existentialism. In: The Rebirth of Classical Political Rationalism. I. m. 32. old.

II.

A straussi szövegértelmezési módszer

A görög mitológiában Hermész az istenek követe. Otthonosan mozog az élet és halál dolgaiban, közvetít a kettő között, akárcsak az istenek és halandók között. A halandók Hermész segítségével értelmezik a halottak és az istenek üzeneteit. Ó adja a találó szavakat az emberek ajkára, s a nehezen érthető, homályos beszéd az ő közbelépésére hirtelen megvilágosodik. Innen kapta nevét a szövegmagyarázat tudománya, a hermeneutika. Noha a hermeneutika az újkorban rendes fakultása lett nemcsak a teológiai, hanem a világi egyetemi oktatásnak is, bizonyos időszakokban az átlagosnál nagyobb hangsúly és figyelem irányult a hermeneutikára. "A hermeneutika az eredetvesztés pillanatában, a filozófiai önhittség és elbizakodottság ellenében születik meg, mint az ember és a világ dolgaival szemben szerénységet tanító filozófiai beállítódás." - írja Bacsó Béla. [1] Az újkorban az önreflexióra való hajlam, az eredetvesztés tudatosítása elsősorban a német filozófia sajátja. A modern hermeneutika fogalmát német filozófusok és filológusok dolgozták ki. Ez a definíció Gadamer megfogalmazásában így szól: "A hagyomány elfeledett vagy eltorzított értelmét kell újra megtalálni és megújítani. Az eredeti forrásokra visszanyúlva a hermeneutika egy új megértést keres, hogy ezáltal visszanyerjen valamit, amit eltorzítottak, félreértés, hamisítás vagy fordítás által..."[2] A hermeneutika szükségszerűen vezet el a historizmushoz, hiszen ha egy dolog mai értelme torzítások, félreértések vagy félrefordítások következtében áll elő, akkor egy dolog önazonosságát annak története adja. Gadamer: "A

hermeneutika nem csupán a teológia, hanem valamennyi történeti szellemtudomány alapjává vált. Eltűnt a mértékadó szöveg dogmatikus előfeltevése, melynek értelmében mind a teológusok, mind a humanista filológusok (nem is szólva a jogászokról) hermeneutikai tevékenységének par excellence funkciója a közvetítés. Ennek köszönhetően szabad utat kapott a historizmus."[3]

A historizmust azonban hamarosan erőteljes kritikák érték a modernséget megkérdőjelező gondolkodók részéről. A modernség válsága számukra a felvilágosodásban született racionalizmus válsága volt. A "filozófiai önhittség és elbizakodottság" alapja a historizmussal egybekötött racionalizmus megkérdőjelezhetetlensége volt a múlt század közepéig. A modernség válságát és a hagyományhoz való fordulás szükségességét a legátfogóbban Nietzsche fogalmazta meg először. A hermeneutika 20. századi megértéséhez Nietzschén keresztül vezet az egyik út. Strauss hermeneutikájának megértéséhez pedig Strauss Nietzsche értelmezésén keresztül juthatunk el. Igaz, ez csak az egyik út, de az egyik legfontosabb. "Mi a modernitás?" - teszi föl Strauss a kérdést egyik késői írásában.[4] A nyugati civilizációnak két gyökere van: a Biblia és a görög filozófia. A modern racionalizmus azonban elutasította a teológiát és a deizmust, panteizmust és az ateizmust állította a helyébe. Ugyanakkor a bibliai moralitás, az erkölcsi tízparancsolat megőrződött. A jót továbbra is az igazságossággal, jóindulattal, szeretettel azonosították, noha a racionalisták úgy gondolták, hogy ezeket az értékeket akkor lehet a leginkább megőrizni, ha leválasztják őket a teológiáról. Ez az ellentmondás képezte tulajdonképpen Nietzsche filozófiájának az alapját: "döntő esemény kö-

vetkezett be úgy az 1870-es és 1880-as évek tájékán: felbukkant Nietzsche." - írja Strauss. Majd így folytatja: "A nietzschei kritikát egyetlen tételre vezethetjük vissza: a modern ember meg akarja őrizni a bibliai moralitást, miközben elhagyja a bibliai hitet."[5] Csakhogy ez képtelenség, mert ha föladjuk a Bibliába vetett hitünket, akkor a Biblián alapuló erkölcsiségünktől is búcsút kell vennünk. Ebből a felismerésből született meg a "hatalom akarásának" nietzschei tétele, egy új erkölcsiség fölépítésének a gondolata.

A nyugati civilizáció másik eleme, a görög filozófia is radikális változáson esett át az újkorban. A 17. században megszületett a modern tudomány, csupa nagybetűvel. A modern tudomány gyakorlati eredményeken méri magát, és hamarosan szembeállította magát a hagyományos filozófiával és a hagyományos tudománnyal, mert magasabbrendűnek tartotta saját igazságkeresési módszereit. A tudomány azt ígérte, hogy minden korábbi erőfeszítést fölülmúlva képes megmagyarázni az embert és az univerzumot. Csakhogy a 19. századra kiderült, hogy a tudomány nem képes megadni az ígért tökéletes és végleges válaszokat. A következtetést megint Nietzsche vonta le a legradikálisabban: "A tudomány csupán az egyik lehetséges világmagyarázat a sok más magyarázat mellett" - foglalja össze Strauss Nietzsche tudományfelfogásának a lényegét.[6] Ugyanezt a felfogást vallotta Husserl is, akit Strauss igen nagyra tartott. Husserl egyértelműen a hagyományos filozófia pártján áll a modern tudománnyal szemben, amikor kijelenti: "aki a szellemet mint szellemet vizsgálja, csupán csak tisztán szellemi magyarázatot kell követelnie... teljesen értel-

metlen a szellemtudományt a természettudománnyal alátámasztani azért, hogy állítólag egzakttá tegyük."[7]

Husserl egyértelműen a felvilágosodásban keresi az európai krízis okát. Szerinte az európai válság "a magát megtévesztő racionalizmusban gyökerezik".[8] A felvilágosodás racionalizmusa eltévelyedés, a tudomány csupán az egyik lehetséges világmagyarázat, de nem az egyetlen. Ezt a gondolatot Strauss maga is felhasználja, Husserl hatása egyértelműen kimutatható.[9]

Strauss világosan látta, hogy a modernség válsága egyben a filozófia válsága is, és hogy az eredetvesztést a filozófiai hagyomány intenzív újragondolása és újrafeldolgozása révén lehetséges leküzdeni.Strauss magáénak vallotta Nietzsche és Husserl modernség kritikájának főbb tételeit. Strauss esetében azonban egy nagyon személyes ok is közrejátszott abban, hogy a modern racionalizmus előtti filozófiai gondolkodók műveit - gyakran az elfogadott értelmezések érvényességét kétségbe vonva - újratanulmányozta: az eredetvesztés problémája nála szorosan összefüggött zsidó származásával. A modern racionalizmus sem volt képes ugyanis kielégítően a zsidókérdést "megoldani". Az 1920-as években a berlini zsidó akadémián folytatott tanulmányai annak a következtetésnek a levonására késztették, hogy a zsidókérdés aufklérista megoldása nem lehetséges. Strauss bizonyos értelemben hasonló utat járt be, mint Franz Rosenzweig, aki híres 1913-as levelében számolt be lelki gyötrődéséről és annak végeredményéről: "Egyszóval zsidó maradok." - írta Rosenzweig.[10] Strauss egyetlen kiutat látott: a cionizmust.[11] Ennek az identitáskeresésnek a je-

gyében fogott hozzá a zsidó filozófiai hagyományok tanulmányozásához, és ekkor alakult ki szövegértelmezésének két fő eleme is: a/ A straussi olvasat követelménye, b/ Strauss komolyan vette a régi szerzők azon figyelmeztetését, hogy a filozófia történetének nagy részében a gondolkodók - részben az üldöztetéstől való félelmükben - két tanítást dolgoztak ki: egyet a széles közönség számára, ez az exoterikus tanítás, és egy másikat a szűk kiválasztottaknak, amely az adott szerző valódi tanítását tartalmazza. Ez a szerző ezoterikus tanítása.

Allan Bloom szerint három szakaszt lehet megkülönböztetni Strauss fejlődésében. Az első szakaszt prestraussiánus korszaknak nevezi, melyhez a korai könyvek tartoznak (Spinoza's Critique of Religion, Philosophyie und Gesetz, The Political Philosophy of Hobbes). Ezek a könyvek még illedelmesen követik a modern tudományosság és a történeti premisszák előírásait. A második szakasz legfőbb jellemzőjének az ezoterikus írás fölfedezését tartja Bloom, ami egybeesett az antik szerzők műveinek elmélyült tanulmányozásával. E korszak fő művei: Persecution and the Art of Writing, On Tyranny, Natural Right and History. Bloom szerint Strauss harmadik korszakát már a modern tudomány tartalmától és formájától való teljes elszakadás jellemzi. Straussnak ekkorra sikerült a szövegeket kizárólag önmagukban szemlélni, lefejteni a szövegekre rárakódott konvencionális tudományos nézeteket. Bloom felfogása szerint Strauss a konvencionális tudósból fejlődött olyan filozófussá, aki képes volt a régi szövegeket a maguk közvetlenségében tanulmányozni. Bloom nem kevesebbet állít, mint hogy Straussnak sikerült az objektív interpretáció áhított követelményét teljesítenie és a historista megközelítési mód

torzító hatásait kiküszöbölni elemzéseiből. Strauss bemutatta a dolgokat és nem általánosításokat mondott a dolgokról. "Soha nem ismételte önmagát - írja Bloom Straussról - és mindig újrakezdte, noha mindig ugyanazokkal a dolgokkal foglalkozott."[12] A straussi szövegelemzési módszer sajátosságai valóban a késői művekben tanulmányozhatók a legkönnyebben. A Bloom által említett állandó újrakezdés, amely Strausst jellemezte, fölveti minden - még a straussi - interpretáció objektivitása korlátjának kérdését: hogyan lehetséges az, hogy egy szöveget minden újraolvasás után újabb és újabb módon tudunk interpretálni? Lehetséges-e "objektív interpretáció", vagy az "objektív" interpretáció nem azonos-e az eredeti szöveg szóról szóra történő megismétlésével? Strauss szerint egy szöveget csak úgy szabad értelmezni, ahogy a szerző értelmezte önmagát. De eleget lehet-e tenni ennek a követelménynek? Strauss interpretációs módszerének egyik érdeme abban áll, hogy ráirányította a figyelmet az olvasás jelentőségére: ahhoz, hogy megértsük egy szerző mondanivalóját, előbb meg kell értenünk, hogy az adott szerző hogyan olvasta a régi szövegeket. Strauss sajátos, más szerzők elemzésével össze nem tévesztheto módon tanulmányozta a régi szerzők műveit. Strauss bensőséges viszonyt alakított ki a vizsgált szövegekkel: beszélgetőpartnerként faggatta a nagy szerzők Nagy Műveit (így, nagybetűkkel). Mintha Platón dialógusai elevenednének meg, azzal a különbséggel, hogy a beszélgetőtársakat több száz vagy több ezer év választja el egymástól. Strauss eredetisége azon a felismerésen nyugszik, hogy egy régi szerző gondolatait nem a mából visszatekintve, a gondolatok történeti kifutásának a tükrében kell értelmezni. Ez pontosan az ellenkezője a historista fölfogásnak, amely a végeredmény és nem a mű megszületése előtti állapot felől közelít egy műhöz.

Ezen a ponton kell fölvetni azt a kérdést, hogy milyen értelemben beszélhetünk Strauss interpretációs módszeréről mint hermeneutikai problémáról. Ezt a kérdést azért nem kerülhetjük meg, mert a tradícióról szóló straussi tanítás, amely politikai filozófiájának magját alkotja, nem értelmezhető interpretációs módszerének hermeneutikai értékelése nélkül. Gadamer már az 1950-es években fölfigyelt Strauss azon törekvésére, hogy a "történetietlen gondolkodás" lehetőségeit bebizonyitsa. Noha Gadamer szerint a "történetietlen" gondolkodás nem "üres lehetőség", Strauss belül marad a történeti gondolkodáson, s amire gondol, annak korrektívum értéke van."[13] Amikor Strauss a modern historista tudatot bírálja, amely mindent relativizál, akkor ez nem azt jelenti, hogy ő nem történeti módon gondolkozik, hanem azt, hogy a filológiai hermeneutika egyik elvét, miszerint a szerzőt jobban kell érteni, mint ahogy az saját magát értette, el kell vetni. Strauss interpretációs módszere azon az egyszerűnek látszó alapelven nyugszik, hogy hamis az a tétel, miszerint a mindenkori interpretátor felülmúlhatatlan fölényben van a régi szerzővel szemben. Természetesen minden interpretátor szándéka szerint "objektív" akar lenni. Gadamer szerint Strauss egyik nagy érdeme, hogy Strauss ráirányította a figyelmünket "mennyi fel nem ismert előfeltevés uralkodik rajtunk, amikor a hagyomány által sokszorosan eltorzított fogalmainkban gondolkodunk, s milyen sokat tanulhatunk, ha visszatérünk a gondolkodás legrégibb nagyjaihoz."[14]

Gadamer szerint Strauss közvetve további fontos adalékkal járult hozzá a hermeneutikasi elmélethez azzal, hogy fölhívta a figyelmet arra a jelenségre, hogy a szerzők tudatosan leplezték igazi nézeteiket. Kérdés

persze, hogy ezt a jelenséget mennyire vehetjük általánosnak. Strauss mintha eltúlozta volna e kétségtelenül megfigyelhető jelenség méreteit. Emiatt sok kritika érte Strausst, mondván: mi értelme van hangsúlyozni a filozófia veszélyeztetettségét Amerikában, a szólásszabadság hazájában. Az ezoterikus/exoterikus írás kérdésére külön ki fogok térni, mivel ez az egyik kulcs Strauss politikai filozófiáról vallott nézeteihez.

Gadamer könyvének, az Igazság és módszernek a megjelenése után nem sokkal Gadamer és Strauss 1961 tavaszán néhány levelet váltott egymással. Strauss a következő szavakkal kezdte Gadamer könyvének értékelését: "Könyve olvasása többet jelentett számomra, mint a legtöbb többi könyv olvasása. Fölidézte Németországban töltött ifjú éveimet, Natorp szemináriumait, a sok beszélgetést és nem utolsó sorban az utolsó beszélgetésünket Heidelbergben 1954-ben."[15] Életrajzi szempontból ez a levél tanúsítja, hogy Gadamer és Strauss 1954-ben személyesen találkozott egymással. Allan Bloomnak Straussról írt rövid életrajzában azt olvassuk, hogy miután Strauss az 1930-as években elhagyta Németországot, mindössze egyszer, akkor is csupán néhány napra tért vissza szülőházájába.

Strauss Gadamernek írt első levelében szabadkozik, hogy csak benyomásait tudja elmondani Gadamer könyvéről. Majd ezt írja: "Átfogó tannal rendelkezik és fejt ki. Ez a tan sok olyan kérdést érint, amellyel én is találkoztam és magam is gondolkodtam... Az Ön doktrinája nagy mértékben Heidegger kérdéseinek, elemzéseinek és megsejtéseinek a lefordítása egy akadémikusabb közegbe: van egy fejezet Diltheyről, de nincs Nietzschéről." Strauss egyértelműen leszögezi: "Az Ön hermeneutikájában szá-

momra - mint interpretátor - nem könnyű ráismerni a saját tapasztalatomra." Strauss ugyanis kételkedik abban, hogy lehetséges egyetemes hermeneutikai elmélet: "Azt hiszem, hogy ez a kétely a minden valamireval ó interpretáció elkerülhetetlenül "alkalmi" jellegének érzéséből táplálkozik." Strauss egyetért Gadamerrel abban, hogy az interpretátornak reflektálnia kell hermeneutikai helyzetére, de Strauss azt is mondja, hogy ezt minden, a modern historizmust megelőző időkben élt intelligens ember megtette, aki régi könyvek megértését tűzte ki célul. Strauss szerint az interpretátornak explicitté kell tennie azt is, amit a szerző csupán implikál, ám ez nem jelenti azt, hogy az interpretátor "jobban érti" a szerzőt, mint ahogy a szerző értette önmagát.

Egy másik probléma, melyre Strauss Gadamer könyve kapcsán reagál, "az összes emberi érték relativitásá"-nak kérdése volt. Strauss gondolatmenete itt abból a gadameri tételből indul ki, hogy a lét önmagában megértő (verstéhend), és hogy a megértés alapvetően "értékelő". Ebből következően a lét szükségszerűen egy meghatározott Sitte-Sittlichkeit-en belüli vagy keresztüli lét - ami azt is jelenti, hogy a lét oldaláról a relativizmus problémája "soha nem merül fel". Strauss innen vezeti le, hogy Dilthey miért volt fáradhatatlan a relativizmus bírálatában, noha "Engem Dilthey egyáltalán nem vonz, de ami ezt az említett pontot illeti, szeretném őt megvédeni a kritikájával szemben."

Straussnak a Gadamerétől eltérő hermeneutikai fölfogásának alapja mégsem ez, hanem az, amiről Strauss a második levelében ír, és Gadamernek a könyvében található rá vonatkozó soraira utal. Strauss több ponton

egyetért Gadamer hermeneutikai elképzeléseivel, teljesen azonban azért nem tudja elfogadni, mert szerinte Gadamer nem hangsúlyozza eléggé, hogy egy szerzőt úgy kell az interpretátornak értenie, ahogy az értette önmagát. Majd így folytatja: "a köztünk lévő alapvető különbség: a la querelle des anciens et des modernes, amely querelle-ben mi az ellentétes oldalon állunk; a hermeneutikát illető köztünk lévő különbség csupán ennek az alapvető különbségnek a következménye."[16] Strauss ebben a querelle-ben az anciens oldalán állt: nem látott semmilyen többletet a modern historista interpretációs módszerekben, sőt a historista "rárakódások" még meg is nehezítették az objektív megértést. A straussi szoros olvasat követelménye egészen Spinoza bibliakritikájáig megy vissza, ezért Strauss hermeneutikájának elemzését Spinoza-értelmezésével kell kezdeni.

A straussi szoros olvasat

"Manapság a tudósok általában úgy tanulmányozzák a Bibliát, mint bármilyen más könyvet. Általánosan elfogadott, hogy Spinoza vetette meg ennek a fajta Biblia-tanulmányozásnak az alapját" - írja Strauss a Spinoza's Critique of Religion című könyvének bevezetőjében.[17] Strauss szerint Spinoza a modern bibliakritika legradikálisabb képviselője. Spinoza bibliakritikája több hagyomány egyesítésének az eredményeként alakult ki. Az egyik az ókori valláskritikai hagyomány, amely Démokritosz és Epikurosz filozófiájára vezethető vissza. "Epikurosz valláskritikája az egyik legfontosabb forrása a 17. századi valláskritikának."[18] Epikurosz filozófiáját Gassendi fedezte föl az újkor számára. Epikurosz szerint a tu-

dás célja az eudaimonia elérése. Ennek feltétele, hogy a tudomány, a tudás szabadítsa meg az embert az istenektől való félelemtől.Az ember az igazság megismerése által érheti el a lelki nyugalom állapotát, az ataraxiát. Epikurosz magától értetődőnek vette, hogy a tudás a legfőbb eszköze a félelem legyőzésének. Az epikuroszi hagyomány mellett meghatározó szerepet játszott Averroes és Machiavelli valláskritikája is. A legrészletesebben azonban Maimonidésznek Spinozára gyakorolt hatását elemezte Strauss. Spinoza Maimonidész tanítványa volt, ám egészen eltérő következtetésre jutott, mint szellemi mestere. A legdöntőbb különbség kettejük között az, hogy Spinoza - Descartes-hoz és Hobbeshoz hasonlóan - a természettudomány módszereit kívánta alkalmazni a Biblia tanulmányozására.

Strauss hermeneutikájának elemzésekor mégsem e korai művét kell figyelmesen tanulmányoznunk, hanem egy későbbi tanulmányát, melynek címe: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. Strauss Spinoza Teológiai-politikai tanulmányát az újkori racionalista bibliakritika klasszikus dokumentumának nevezi. A kérdés az, hogy mi okból érdemes újra tanulmányozni ezt a művet a 20. században? A filozófia és a kinyilatkoztatás (vallás) közötti alapvető konfliktus a 20. században éppoly erős, mint Spinoza idejében volt, csakhogy a mai viták - hangsúlyozza Strauss - sokkal alacsonyabb szintűek. Éppen ezért érdemes Spinoza Tanulmányát újra kézbe venni. "Mindent meg fogunk tenni azért - írja Strauss -, hogy megértsük pontosan mit is mond Spinoza."[19] A "pontosan mit mond" kifejezés stiláris fordulat Straussnál. A szoros olvasat straussi követelménye nem egyszerűen a figyelmes olvasást jelenti. Strauss egy szö-

veg tanulmányozásakor különbséget tesz az interpretácó és a magyarázat között. Az interpretáció azt jelenti, hogy megkíséreljük megérteni, hogy a szerző mit mondott, és "hogyan érti ő azt, amit mond, tekintet nélkül arra, hogy ezt nyíltan kifejti-e vagy sem".[20] A magyarázat viszont arra irányul, hogy feltárjuk a szövegnek azokat az implikációit, melyekre a szerző esetleg nem is gondolt. Az interpretációnak minden esetben meg kell előznie a magyarázatot, ha ugyanis a "magyarázat nem alapul adekvát interpretáción, akkor nem a megmagyarázandó kijelentést, hanem a történész képzeletének szüleményét fogják magyarázni."[21] Az interpretáción belül is van sorrend: először a szerző explicit kijelentéseit kell interpretálni, majd a szerzőnek azokat az implikációit, amelyeket szándékosan nem mondott ki, de "odagondolt".

A straussi szoros olvasatnak tehát több rétege van. A kiindulópont a vizsgált szerző explicit kijelentéseinek egzakt interpretációja. A pontosság persze mást és mást jelenthet attól függően, hogy a szerző alapos és körültekintő gondolkodó-e, vagy éppen ellenkezőleg, hanyag és nem alapos. Az alapos és körültekintő szerzők esetében minden egyes szót körültekintően mérlegelni kell. De hogyan lehet megállapítani, hogy valaki alapos-e vagy sem? Strauss szerint ehhez meg kell vizsgálni az adott szerző stílusát, írói szokásait. Általános megfigyelés - hangsúlyozza Strauss -, hogy egy szerző úgy ír, ahogy olvas. Előbb ugyanis minden ember olvas, csak azután ír. "Az olvasás megelőzi az írást. Mielőtt írunk, olvasunk. Az olvasás révén tanulunk meg írni. Egy ember akkor tanul meg jól írni, ha jó könyveket olvas, ha legkörültekintőbbben megírt könyveket a legkörültekintőbben olvas."[22] A kutatónak akkor van a legkönnyebb dolga, ha a

vizsgált szerző nyíltan kifejti, hogy ő hogyan olvasta a Bibliát. Különösen fontos A szentírás értelmezéséről című hetedik fejezet. Spinoza abból indul ki, hogy noha mindenki azt hangoztatja, hogy "a szentírás Isten igéje, amely megtanítja az embereket az igaz boldogságra vagy az üdvösség útjára"[23], a nagy tömegeknek legkisebb gondja, hogy az Írás tanításai szerint éljenek. A teológusok pedig kiagyalásaikkal és ötleteik csűrés-csavarásával igyekeznek mindenfélét kihozni a szentírásból. Spinoza a szentléleknek tulajdonított legvadabb kitalálásoktól akarta megszabadítani, megtisztítani a Bibliát és fölmutatni a Biblia valódi tanítását. Hogy a szentírást megszabadítsa a teológusok előítéleteitől, kijelenti: "az írásmagyarázat igaz módszeréről kell beszélnünk és ezt kell kifejtenünk.".[24] Az írásmagyarázat módszere teljességgel megegyezik a természetmagyarázat módszerével. Ahogy a természetet is csak a természetből, a szentírást is csak magából a Bibliából szabad értelmeznünk. Vagyis a megismerésből kiindulva ki kell zárni minden, a megismerendőre rátapadt elemet, mert ezek torzítják az eredeti elveket és adatokat. Spinoza szavaival: "Ezért mindezeknek a dolgoknak, vagyis majdnem valamennyi, a szentírásban foglalt dolognak az ismeretét egyedül magából a szentírásból kell meríteni, mint ahogy a természet ismeretét magából a természetből."[25] Spinoza két általános írásmagyarázati elvet állít föl ezután: az első a Biblia nyelvezetének természetére és sajátosságaira irányuló vizsgálódást írja elő, a második az adatgyűjtésre vonatkozik: "Össze kell gyűjteni és főszempontok szerint el kell rendezni az egy-egy könyvben előforduló mondásokat, hogy így egyazon tárgyra vonatkozóan mind hamar kezünk ügyében legyenek. Azután fel kell jegyezni mindazokat a mondásokat, amelyek kétértelműek vagy homályosak, vagy egymásnak

ellentmondani látszanak... mindenekelőtt attól kell óvakodni, hogy míg a szentírás értelmét keressük, meg ne tévesszen saját okoskodásunk, amennyiben a természetes megismerés elvein alapszik (nem is szólva az előítéletekről), hanem, hogy az igaz értelmet ne zavarjuk össze a dolgok igazságával, az értelmet csupán a nyelvhasználatból kell kideríteni, vagy olyan okoskodás segítségével, amelynek egyedül a szentírás az alapja."[26]

Strauss Spinozáéhoz nagyon hasonlónak nevezi saját hermeneutikai alapelvét. [27] Spinoza alapelve: "a szentírás egész ismerete egyedül csak belőle meríthető." Straussé: "a Bibliát pontosan úgy kell megérteni, ahogy azt a Biblia szerzői vagy kompilátorai értették." Spinoza különbséget tesz a bibliai tanítás interpretációja és a tanítás igazság- illetve értékítélete között, melyet Strauss párhuzamba állít saját értelmezés-magyarázat kategóriapárjával. Ezzel azonban véget is ér a hasonlóságok sora, sőt a két elv lényegi különbségéről beszél Strauss: Strauss szerint a spinozai módszernek súlyos hiányossága, hogy a kijelentések között fontosságuk alapján nem tesz különbséget. Anélkül csoportosítja a kijelentéseket, hogy előbb megvizsgálná a kijelentéseket a lényegi mondanivaló fontosságának szemszögéből. Ezért Strauss a kijelentések csoportosítását megelőzően a következő kérdések tisztázását tartja fontosnak: mi az adott írás tárgya, a szerző miként határozza meg a tárgyát, mi a szerző célja a tárgy kiválasztásával, milyen kérdéseket tesz föl a tárgyát illetően, milyen aspektusból vizsgálja azt. Strauss tehát Spinoza szövegmagyarázati módszerének a továbbfejlesztéseként, hiányosságainak a kijavításaiként határozta meg saját hermeneutikai kiindulópontját.

Ezzel azonban még nem vagyunk túl a dolgok nehezén. A feladat ugyanis az, hogy megpróbáljuk Spinoza könyvét úgy olvasni, ahogy ő olvasta a Bibliát. Spinoza szerint csak a "titokzatos" könyvekre kell alkalmazni a szövegmagyarázat elveit, az ő könyvei viszont nem "titkosak". Ráadásul Spinoza elismeri, hogy nem érti a Bibliát. Akkor viszont hogyan értsük meg mi Spinozát? - teszi föl a kérdést Strauss. Mondhatja persze valaki, hogy egy könyv megértéséhez a "történelem" segítségére van szükség, így Spinoza művét is a történeti szempont bevonásával kell tanulmányozni. Csakhogy Spinoza azt is mondta, hogy az igazán hasznos könyvek megértéséhez a történelem csak triviális módon járulhat hozzá. Az új helyzetben a kérdés így hangzik: lehetséges-e Spinozát megérteni úgy, hogy elvetjük a spinozai hermeneutika alapelveit? Másként fogalmazva: a modern historizmus szövegmegértési módszere "fejlettebb"-e, mint mondjuk a középkori zsidó filozófusok által használt módszerek? Strauss határozott nemmel válaszol. Felfogása szerint - ennek kifejtett változata persze csak a későbbi műveiben található meg - a filozófia és a történetiség egymást kizáró elvekből indul ki. Ez a szembeállítás jól megragadható a fenti Spinoza-interpretáció kapcsán is: ha ugyanis Spinozát nem lehet saját hermeneutikai elvei alapján értelmezni és a segédeszközként használt "történelem" sem alkalmazható, akkor új megoldás után kell nézni.

Spinoza egy helyen kijelenti[28], hogy minden, az övét megelőző politikai munkát értéktelennek tart. Spinoza szerint a kortárs könyvek a leghasznosabbak, ezért a történeti elemzésre nincs szükség. Spinoza - szándéka szerint - az utókor, azaz az örökkévalóság számára írt. Feltéte-

lezte, hogy egykor, amikor az ő könyvei is "régi könyvek" lesznek, azért fognak fönnmaradni, azért fogják olvasni, mert az igazat tartalmazzák, az egészről szóló világos (clare) és egyértelmű (distincte) tanulmányokként fogják kezelni.

Vagyis a filozófus a mindenkor igaz elmondására vállalkozik, a filozófia az egészre vonatkozó igaz és világos tanítás. Strauss bármennyire is hangsúlyozza saját hermeneutikai módszerének eltérő voltát Spinoza hermeneutikájától, a filozófia lényegét tekintve teljes közöttük az azonosság. Strauss szerint az igaz tanítást régi könyvek tanulmányozásán keresztül lehet megismerni: "az igazsághoz ma is csak bizonyos régi könyvek tanulmányozása révén juthatunk el"[29].

A történelem nevében föllépők nem ismerik el ezt az alapelvet. A történelem és a modern tudomány ikertestvérek - hangsúlyozza Strauss. Mivel a modern tudomány tagadja az egészre vonatkozó igaz és végső tanítás lehetőségét, ezzel azt is mondja, hogy míg a tudomány állandó fejlődésben van, a filozófia kudarcra van ítélve. Mivel a tudomány a progresszió elvét vallja, ez azt is magában foglalja, hogy a tudomány útja a tökéletlen állapotból az egyre tökéletesebb állapot elérése felé halad. A progresszióba vetett általános hit szükségessé teszi az emberi gondolkodás történetének a rendszeres újraértékelését. A progresszió eszméje behatolt a filozófiába is. S noha eredeti önmeghatározása szerint a filozófia ellentétben állt a történeti megközelítéssel, most mégis bekövetkezett a filozófia és a történelem fúziója: a gondolkodás történetét a tudomány modellje alapján mint történeti folyamatot kezdték el értelmezni. A történeti

megértés, amely a modern tudat egyik jellegzetes vonása, a modern tudat hiányosságát volt hivatva pótolni: valamiképpen föl kellett támasztani a régebbi korok gondolkodásmódját. Csakhogy mivel ezt abból a hitből kiindulva tették, hogy a modern gondolkodás fölötte áll a múltbelinek, a kiegészítés helyett a történelem a modern tudat kritikátlan dicsőítésének vált az eszközévé. A történeti megértés apologetikus szerepvállalással változott át historizmussá. "A történeti megértés azáltal, hogy átalakult historizmussá, amely nem egyéb, mint a modern tudat önkritikájának megkövesedett, önelégült formája, elvesztette felszabadító erejét" - zárja le Strauss a gondolatmenetét.[30]

A historizmus bírálata végighúzódik Strauss egész életművén, ezért hosszabban el kell időznünk ennél a kérdésnél. Strauss historizmus fogalma nem azonos Karl Popper historicizmus kategóriájával, noha mindketten a modern történeti tudat kritikáját adták. Popper a következő módon határozta meg az 1944-45-ben először megjelent könyvének, A historicizmus nyomorúságának lényegét: "E könyv alapvető gondolata - hogy a történelmi elrendeltetésbe vetett hit puszta babona, és sem tudományos, sem más racionális módszer nem képes előre jelezni az emberi történelem menetét - 1919-1920 telére nyúlik vissza."[31] Popper historicizmus-kritikájának két gondolati vonala van. Az egyik a természettudományos módszerek társadalomtudományi alkalmazhatósága mentén halad, a másik - az előzővel szoros összefüggésben - a modern történeti tudat utópikus vadhajtásával foglalkozik. Popper szerint a történelem irányát, a jövőbeni eseményeket nem lehet előrelátni. Popper ellene van mindenféle történelmi determinista felfogásnak. Szerinte azért nem lehet előre megmondani,

hogy mi fog bekövetkezni, mert nem tudjuk, hogy a tudásunk, az ismereteink milyen mértékben fognak gyarapodni, márpedig Popper szerint ez döntő mozzanat. A historicizmus cáfolatát Popper öt lépésben adta meg: 1. az emberi történelem alakulását döntően befolyásolja az ismeretek gyarapodása 2. senki nem tudja előre megmondani, hogy a jövőben hogyan növekszik a tudásunk 3. ebből következően a történelem irányát sem tudjuk előre meghatározni 4. ez azt is jelenti, hogy az elméleti fizika mintájára nincs szükség valamiféle "elméleti történelem"-re 5. mindezekből adódóan a historicista módszer eleve elhibázott, a historicizmus tarthatatlan és védhetetlen álláspont. Maga Popper óv attól, hogy a historicizmust összetévesszük a historizmussal: "Ez a felfogás felveti azt a lehetőséget, hogy úgy elemezzük és magyarázzuk a különböző szociológiai tanok és iskolák közti eltéréseket, hogy az adott történelmi korszakban uralkodó részrehajlásokkal vagy érdekekkel kapcsoljuk össze őket (ezt a megközelítést olykor "historizmus"-nak nevezik), vagy pedig úgy, hogy politikai, gazdasági vagy osztályérdekekkel való összefüggésüket vizsgáljuk (ezt a megközelítést olykor "tudásszociológiá"-nak nevezik)."[32]

Popper kritikájának éle a történelmi determinizmusra irányul, Strausst viszont az objektív történeti megismerés feltételei foglalkoztatták. Strauss - száraz akadémiai elnevezéssel - filozófiatörténész volt. Mint filozófiatörténész került szembe a historizmus problémájával. Amikor Strauss éles vonallal elválasztja a történeti megismerést a historizmustól, akkor azt kívánja hangsúlyozni, hogy a történeti megismerésnek van helytelen és van helyes módja is. Felfogása szerint a historista megközelítés a progresszivitás eszméjét teszi meg kiindulópontnak, amivel automatikusan be-

építi a torzítás lehetőségét a magyarázatába. A progresszivitás eszméjén nyugvó történeti megismerés szükségszerűen torzít, mert a jelen nézőpontját magasabbrendűnek tartja minden korábbi nézőpontnál. Strauss szerint a helyes történeti megismerés elvi alapja kizárólag a klasszikus természetjogi tanítás lehet. Georg G. Iggers a következő értékelést adja Strauss historizmus bírálatáról: "Természet és emberi természet, igazság és igazságosság: állandóak. Teljesen elveti a historizmus következtetését, hogy minden emberi érték történelmi szituációhoz kötött... Krüger, Löwith és Strauss felszólításaiban, hogy térjünk vissza a természetjog görög mintáihoz, az antihistorizmus egy kiélezett formája csapódott le."[33]

Iggers értékelése nagyon sommás, a kép sokkal árnyaltabb. Ha valaki meg akarja ismerni Strauss historizmus bírálatának lényegét, akkor nem elegendő kizárólag a Natural Right and History c. művére támaszkodni, ahogy azt Iggers tette. A természetjog valóban központi kérdés Strauss gondolkodásában, de aligha lehet ebből levezetni historizmus-kritikáját. A vizsgálatba be kell vonni a következő straussi műveket is: Persecution and the Art of Writing, What is Political Philosophy?, The Rebirth of Classical Political Rationalism és a Thoughts on Machiavelli. Természetesen más írásaiban is találunk eszmefuttatásokat a historizmusról, de ezek már inkább ismétlései a fent említett művekben kifejtett nézeteinek.

Strauss szerint a historizmus "korunk szelleme".[34] Az antik gondolkodók egyáltalán nem tartották fontosnak a történelem tanulmányozását. Platón, amikor az Állam-ban fölsorolja a tanulmányozandó tárgyak sorát, a történelmet még csak meg sem említi. Arisztotelész a Poétiká-ban azt

írja, hogy "A történetírót és a költőt ugyanis nem az különbözteti meg, hogy versben vagy prózában beszél-e (mert Hérodotosz művét versbe lehet foglalni, versmértékben is történetírás maradna, mint versmérték nélkül is), hanem az, hogy az egyik megtörtént eseményeket mond el, a másik pedig olyanokat, amelyek megtörténhetnek. Ezért filozófikusabb és mélyebb a költészet a történetírásnál; mert a költészet inkább az általánost, a történelem pedig az egyedi eseteket mondja el."[35]

A történelmet nem is a filozófusok, hanem a szónokok tartották sokra. A 16. században azonban alapvető változás következett be. A korábban nem létező "történelemfilozófia" fogalma elfogadottá vált. A 18. század közepén már általánosan használják, majd - főleg Hegel munkássága nyomán - végbemegy a filozófia és a történelem "szintézise". A historista gondolkodás nemcsak és nem is elsősorban a filozófiai gondolkodás sajátja volt Németországban. A historizmus annak az új történeti gondolkodásnak volt a hajtása, amely mélyen benne gyökerezett a német intellektuális élet egészében. Az I. világháború előtt zajlott le az ún. Methodenstreit, amely ugyan a gazdaságelmélet területén ment végbe, de az egész német társadalomtudományi értelmiségre kihatott. Ebből a szellemi miliőből értelmezhetjük Max Weber munkásságát is - hogy csak az egyik legnagyobb nevet említsem. A Methodenstreit arról szólt, hogy vajon melyik a helyes és a követendő módszer a gazdaságelméletben: az angolszászoké, akik absztraktan és ahistorikus módon dolgoztak, vagy a németeké, akik konkrétan és történeti módon kívántak eljárni.[36] A német társadalomtudomány legtöbbre tartott fegyvere a történetiség volt. Minden esz-

me, érték, szabály, törvény relatív, koronként változik, éppen ezért csak történetiségében érthető meg bármely jelenség.

Straussnak nem a német történeti gondolkodással, mint olyannal volt baja, hanem annak eltorzult, dogmatikussá vált formájával, amit historizmusnak nevezett. Strauss kiindulópontja éppúgy történeti volt, mint a historistáké. Ö azonban Maimonidészig és az újkori bibliakritika egyik legnagyobb alakjáig, Spinozáig ment vissza. Spinoza bibliakritikai alapelvei szöges ellentétben álltak a késői historista gondolkodás alapelveivel. Strauss a fő különbséget a már említett tényezőben látta: a historizmus a progresszivitás eszméje alapján a saját nézőpontját magasabbrendűnek tartja, mint a korábbi korok nézőpontját. Pontosan ez az, amit Strauss fiatalkorától kezdve mindig is bírált: az igazi történeti megismerés nem a jelenből halad visszafelé, hanem a megismerendő múltbeli jelenséget megelőző időpontból előrefelé.

Strauss kiindulópontja - mint láttuk - egy hermeneutikai kérdés volt, nevezetesen az, hogy miként lehetséges régi szerzők műveit elemezni, igazi tanításukat megtalálni. Strauss sokat merített a középkori zsidó filozófusok, elsősorban Maimonidész filozófiájából és útmutatásaiból. Azt is láttuk, hogy Strauss lényegében Spinoza nyomdokán haladt, amikor elfogadta azt az alapelvet, hogy "egy művet önmagából" (Spinoza esetében a Bibliából) kell megérteni. A Political Philosophy and History c. tanulmányában elvi szinten fogalmazta meg, hogy mi is a filozófiatörténész feladata. "Az eszmetörténész feladata, hogy a múltban élt gondolkodókat pontosan úgy értse meg, ahogy ők értették magukat, illetve hogy saját

önértelemzésük alapján keltse életre gondolataikat."[37] Ha lemondunk erről a célról, akkor lemondunk az objektivitás egyetlen gyakorlati kritériumáról is. A múltban élt gondolkodók nem történeti módon értették saját filozófiájukat, idegen volt tőlük a történeti megközelítés, mivel "a múltban élt filozófusok a mindenkori legjobb politikai rend kérdésére kíséreltek meg választ adni."[38]

A historizmus azonban történeti módon közeledik hozzájuk. Ez olyan ellentmondás, amelynek két lehetséges feloldása van: vagy le kell mondanunk a régi szerzők műveinek objektív megismeréséről, vag meg kell kérdőjelezni a modern progresszivitás eszméjét, amelyen a historizmus nyugszik, és meg kell próbálnunk úgy értelmezni a régi könyveket, ahogy a szerzőik értették saját műveiket. Mivel Staruss szerint "a modern gondolkodás valamennyi formáját - közvetlenül vagy közvetve - a progresszivitás eszméje határozza meg"[39], a historizmus kritikáját a progresszivitás eszméjének a bírálatával kell kezdeni.Erre vonatkozóan már kifejtettem, hogy Strauss egész gondolkodásának kiindulópontja a modernség válsága, amelynek lényege a végtelen fejlődés lehetőségébe vetett hit megingása, az újkori racionalista gondolkodásból kinövő modern tudomány erejének túlbecsülése. Ez a pont nem szorul további taglalásra, hiszen ez Strauss politikai filozófiájának axiómája. Kétségbe lehet vonni ezt az axiómát, de ha egyszer a kiindulópontot hallgatólagosan elfogadjuk, akkor nincs jogunk megkérdőjelezni az axiómára alapozott gondolatmenet érvényességét. Éppen ezért a straussi historizmus-kritika elemzésekor elegendő magára a historizmusra összpontosítani a figyelmünket.

Első megközelítésben már idéztem Strauss historizmus-definícióját, ám ezzel korántsem érhet véget a historizmus jellemzése. Strauss még további két helyen ad definíciószerű meghatározást, hogy mi is a historizmus.

A/ A historizmus mint a klasszikus politikai filozófia ellentéte.

"A 20. század tipikus historizmusa azt mondja ki, hogy minden generációnak újra kell értékelnie a múltat a saját tapasztalatai és a jövő figyelembevétele alapján. A historizmus nem kontemplatív, hanem cselekvés orientált..."[40] Ezzel a jellemzéssel Strauss közvetlenül szembeállítja a hagyományos politikai gondolkodást a modern politikai tudattal, amely historista. A historizmus, amely különféle formákban jelenik meg, már nem arra kérdez rá, hogy mi a politika, milyenek a politikai dolgok, milyen az állam természete, az emberi természet, hanem arra, hogy milyen a modern állam, a modern kormányzat, a mai politikai helyzet, a kultúránk, a civilizációnk. Strauss szerint emögött egy súlyos ontológiai probléma húzódik meg: hogyan lehet ugyanis kielégítő módo+n tárgyalni a modern állam kérdéseit, ha előbb nem vizsgáljuk meg, hogy mi az állam, a civilizáció, a modern ember? A modern politikai jelenségek - a világ és benne a politikai dolgok ontológiai elrendezettsége miatt - nem elemezhetőek kielégítő módon a hagyományos politikai gondolkodás megkerülésével. A hagyományos politikai filozófiára nem a múlt iránti kíváncsiságunk vagy nosztalgikus hangulataink kielégítése végett van szükségünk, hanem ontológiai megfontolásokból: a mi az állam, mi az ember stb. kérdések

fölvetése nélkül nem lehetséges kielégítő választ adni a modern állam, a modern ember kérdéseire sem. Látható tehát, hogy Strauss egész filozófiájára jellemző törekvés, hogy új életre keltse a klasszikus politikai gondolkodást, nem esztétizáló jellegű, hanem ontológiai.

A historizmus egyik további jellemzője, hogy tagadja a régi szerzők tanításának a rekonstruálhatóságát. A historizmus képviselői szerint minden tanítás egy adott történelmi szituációban született, ezért megismételhetetlen. A megismételhetőség kulcskérdés Strauss gondolatmenetében. Spinoza kapcsán már láttuk, hogy a régi filozófusok elsősorban az utókornak írták műveiket, mert meg voltak győződve arról, hogy az egészről szóló igazságot fejezik ki. A historisták azonban figyelmen kívül hagyják a filozófusoknak ezt az önértelmezését. Strauss szerint viszont ez az egyetlen kiindulópont, hogy objektívek maradhassunk. Egy régi szerző tanítása akkor érthető meg, ha megismételjük. Ha az igazságot a "nagy könyvek" tartalmazzák, mivel a régi szerzők az örökkévalóságnak írták műveiket, akkor ezeket a könyveket úgy kell tanulmányozni, hogy megismételjük a tanítást. A straussi szoros olvasat pontosan ezen az alapelven nyugszik: ha meg akarjuk ismerni az igazságot, akkor a régi szerzők nagy könyveihez kell fordulnunk, a bennük található tanítást meg kell ismételni, minden egyes szót, mondatot, bekezdést, fejezetet értelmező módon meg kell ismételni. A régi szövegeknek ez a fajta elemzése nagyon fárasztónak, monotonnak tűnhet föl, ha nem lebeg állandóan a szemünk előtt, hogy mi ennek a szőrszálhasogató aprólékosságnak az értelme. A szoros olvasat gyümölcse az adott szöveg nyilvánvaló és esetleges rejtett mondanivalójának a megfejtése. Egy szerző valódi tanításának a megtalá-

lása ugyanis nem olyan egyszerű feladat. A régi szerzők - ez Strauss szilárd meggyőződése volt - kétféle tanítást dolgoztak ki. A gondolat- és szólásszabadság nem olyan régi keletű vívmány, mégis sokan hajlamosak erről megfeledkezni. A régi gondolkodók az üldöztetéstől való félelmükben gyakran folyamodtak a kettős tanítás eszközének alkalmazásához. Az exoterikus és ezoterikus tanítás kettősségének taglalására még külön visszatérek.

Egy konkrét példán keresztül szeretném bemutatni, hogy mit jelent a straussi szoros olvasat a gyakorlatban. 1958-ban jelent meg Straussnak Machiavelli politikai filozófiát földolgozó könyve. Strauss ebben a könyvében szinte lépésről lépésre vezeti végig az olvasót azon a folyamaton, hogy miként lehet egy régi szerző szándékát föltárni, valódi tanítását fölmutatni. Strauss politikai filozófiájának lényegét akkor tudjuk megragadni, ha a szoros olvasat követelményét magára Straussra is alkalmazzuk. Ezt úgy tehetjük meg, hogy megismételjük a szoros olvasatra vonatkozó straussi tanítást. Mivel Strauss filozófiafelfogása a klasszikus filozófiafelfogást követi, vagyis az egészre vonatkozó igazságot akarta megfogalmazni, ezért őt is - mint a régi szerzőket - megilleti tanításának a megismétlése. Ezzel eleget teszünk az általa alkalmazott szoros olvasat követelményében megfogalmazott, az "objektivitás" alapjára vonatkozó tanításának is. Strauss filozófiáját is csak akkor érthetjük meg, ha abból indulunk ki, hogy ő hogyan értette saját gondolatait.

A Thoughts on Machiavelli c. könyv bevezetőből és négy fejezetből áll. Strauss a szoros olvasatra vonatkozó nézeteit az első fejezetben (The

Twofold Character of Machiavelli's Teaching) fejti ki. Ez nem jelenti azt, hogy a további fejezetekben nincsenek hermeneutikai utalások. Strauss tévesnek tartja azt a nézetet is, hogy Machiavelli "hazafias" gondolkodó lett volna. Machiavelli patriotizmusa sajátos patriotizmus volt: őt elsősorban szülőföldjének a megváltása érdekelte, vagyis hazafiasságát megelőzte egy általános, átfogó reflexió helyzetére vonatkozóan. "Ez az általános reflexió, s nem a patriotizmusa alkotja Machiavelli gondolkodásának a magját" - írja Strauss.[41] Vagyis Machiavelli gondolkodásának alapja egy univerzalisztikus igény, hogy "időtől és helytől függetlenül szólítson meg minden gondolkodó embert"[42]. Az "időtől és helytől függetlenül" kitétel egybecseng Straussnak Spinoza filozófiája tanulmányozásakor talált, a régi szerzőkre oly jellemző vonásával: a filozófus az igazságot akarja kimondani, amit a filozófiatörténész nem hagyhat figyelmen kívül.

A szoros olvasat következő fontos követelménye így hangzik: Machiavelli tanításának eredetiségét és valódi tartalmát csak akkor tudjuk megérteni, ha "premodern nézőpontból előre tekintve közeledünk a minden tekintetben meghökkentő és meglepő Maciavellihez, aki új és különös, semmint hogy a mából visszanézve tekintsünk Machiavellire, akit már jól ismerünk, a mienk és ezért majdnem olyan jó"[43]. Machiavelli jól ismerte a premodern gondolkodókat, de természetesen mit se tudhatott az utána élt modern gondolkodókról. Elég ha föllapozzuk Strauss Machiavelliről szóló könyvének a jegyzeteit, s máris szembeötlik, hogy Strauss a saját maga által fölállított követelménynek úgy tett eleget, hogy a mintegy hatszáz lábjegyzetben - hat-hét jegyzet kivételével - csupa olyan szerző művére utal, aki Machiavelli előtt élt és műveit Machiavelli ismerte vagy ismer-

hette. Ily módon a "premodern nézőpontból előre tekinteni" követelmény a gyakorlatban azt jelenti, hogy Machiavelli tanítását szigorúan és kizárólag a korábban élt szerzők gondolataival szabad összehasonlítani, mert csak így érthető meg Machiavelli eredetisége.

Machiavelli két könyvben, A fejedelemben és a Beszélgetésekben fejtette ki politikai tanításait. Miután Strauss alaposan összehasonlítja a két könyv tartalmát, megállapítja, hogy "mindkét könyv lényegében ugyanazt a tanítást tartalmazza két különböző nézőpontból kifejtve, melyet a tényleges fejedelem, illetve az eljövendő fejedelmek nézőpontjának nevezhetünk"[44]. A fejedelemben Machiavelli nem tesz különbséget a fejedelmek és a zsarnokok között, és sehol nem tesz említást sem a közjóról, sem a lelkiismeretről. A Beszélgetésekben viszont különbséget tesz a fejedelmek és a zsarnokok között. Ezután teszi föl Strauss a kérdést: végül is látott-e Machiavelli különbséget a fejedelmek és a zsarnokok között? Erre a kérdésre csak akkor lehet válaszolni - hangsúlyozza Strauss -, ha elolvassuk Machiavelli könyveit. "De hogyan olvassuk ezeket a könyveket?" - kérdezi Strauss. Szemben Spinozával, Machiavelli soha nem közölte, hogy milyen szabályok szerint tanulmányozta a régi szerzők műveit. Így nincs más hátra, mint hogy megvizsgáljuk hogyan olvasott Machiavelli. "Machiavelli fő szerzője Livius volt, ezért különleges figyelmet kell szentelnünk annak, hogy Machiavelli hogyan olvasta Liviust. Ha megértjük, hogy Machiavelli hogyan olvasta Liviust, akkor valamit megtudhatunk arról is, hogy hogyan írt Machiavelli."[45] Strauss gyorsan leszögezi, hogy Machiavelli másként olvasta Liviust, mint ahogy ma mi olvassuk Livius könyveit. Machiavelli számára Livius ugyanolyan tekintély volt, mint a

Biblia. Strauss egy példán keresztül mutatja be, hogy Machiavelli hogyan használta föl Livius tanításait. A Beszélgetésekben Machiavelli egy helyen arról ír, hogy a háborúban nem minden a pénz. Ezt a nézetet Liviustól vett idézettel is alátámasztja, amelyben azonban a "pénz" szó nem hangzik el, pedig Liviusnak nyilvánvalóan említést kellet volna tennie a pénzről is, mint a háború egyik elengedhetetlen feltételéről. Innentől átadom a szót Straussnak: "Livius azáltal, hogy hallgat, sokkal nagyobb hatást ér el, mintha nyíltan kimondaná a véleményét. Livius sokkal hatásosabban tárt föl egy igazságot hallgatásával. Ennek alapján Machiavelli hallgatólagosan a következő szabályt állította föl: ha egy bölcs ember még csak említést sem tesz egy tényről, amely általános vélemény szerint fontos az adott tárgykört illetően, akkor a szerző a hallgatásával azt fejezi ki, hogy ez a tény nem is fontos. Egy bölcs hallgatása mindig jelentőségteljes. Nem lehet a feledékenység számlájára írni."[46] Machiavelli - Livius módszerét követve - egy általánosan igaznak tartott nézetet, tényt, véleményt nem nyílt kijelentésekkel cáfol, hanem ellhallgatása révén. A filozófus ismeri az igazságot, ám nem tanácsos neki az általános vélekedésekkel szembeállítania saját nézetét. A filozófia és a filozófus helyzete mindig is kényes volt a társadalomban. Erre a kérdésre még lesz mód vissztérni, de már itt is hangsúlyozni kell, hogy a filozófus nem egyszerűen félelemből folyamodik a kettős tanítás eszközéhez, hanem azért, mert nemcsak az igazságot ismeri, hanem azt is tudja, hogy az igazságot nem mindig érdemes a tömegek előtt kimondania.

Az "elhallgatás" Strauss szoros olvasatra vonatkozó tanításában központi jelentőségre tett szert. Nemcsak Machiavelli-könyvében, de már ko-

rábbi és főként későbbi műveiben is állandóan figyelt arra, hogy az adott szerző esetleg mit hallgat el, miről nem beszél, holott nyilvánvalóan beszélnie kellene. Ennek a szabálynak a követése vonja maga után, hogy Strauss minden egyes szónak jelentőséget tulajdonít. Fontossá válnak a művek címei, alcímei - minden, ami akár mellékesnek tűnhet. Az elhallgatás értelmére vonatkozóan egyébként maga Machiavelli szolgáltat magyarázatot egyik levelében: "Egy ideje én soha nem azt mondom, amit hiszek, és soha nem azt hiszem, amiről beszélek. Ha olykor azon kapom magamat, hogy az igazat mondom, azt hazugságokkal körülbástyázom, hogy nehéz legyen megtalálni."[47]

Nem szükséges a példákat tovább szaporítani arra vobnatkozóan, hogy Strauss mennyire fontosnak tartotta figyelembe venni a fenti levélben megfogalmazott intést. Az "elhallgatás"-ra vonatkozó hermeneutikai alapelvet Strauss mindig szem előtt tartotta. Strauss elismeri, hogy egy régi művet aligha tanulmányozhatunk saját korunk körülményeitől teljesen elvonatkoztatva, de tudnunk kell, hogy szinte valamennyi értelmezési hibánk, tévedésünk arra a 19-20. századra jellemző téves felfogásra vezethető vissza, hogy a későbbi nézőpont "tágabb", ezért a későbbi korok embere képes jobban megérteni egy korábbi szerző művét, mint ahogy ő értette saját gondolatait.

Strauss egyik posztumusz megjelent tanulmányában, a How to Begin to Study Medieval Philosophy-ban megemlíti, hogy Kant A tiszta ész kritikájában (B 370) lehetségesnek tartotta, hogy egy filozófus gondolatait valaki más jobban megértheti, mint ahogy a filozófus önmagát értette.

Meglehet - írja Strauss -, hogy sok előnye van az ilyen értelmezési módszernek, "de ez bizonyosan nem történeti megértés".[48] Ha ugyanis ez az értelmezési kísérlet azt állítja magáról, hogy az igazi értelmezési módszer van a kezében, akkor ez biztosan nem történeti jellegű. Strauss szerint "a történeti megértés azt jelenti, hogy egy korábbi szerzőt pontosan úgy értelmezünk, ahogy ő értette önmagát."[49] A mai eszmetörténészek a régi gondolkodók műveit a jelen fogalomkészletével és a mai gondolkodásunk szerint akarják értelmezni. "Azt állítom - írja Strauss -, hogy ez a megközelítési mód összeegyeztethetetlen az igazi történeti megértéssel."[50] A historisták eleve történetietlen kérdéseket tesznek föl: ennek vagy annak a szerzőnek a gondolatai hogyan járultak hozzá mai nézeteink kialakulásához? Van-e olyan üzenete a tanulmányozott műnek, amiről a szerzőnek fogalma sem volt? Milyen viszonyban áll egy adott mű mások későbbi műveihez? A progresszivitás eszméjének hívei azt hiszik, hogy a jelen fölötte áll a múltnak. A historista, aki "civakodó testvére" a progresszivitásnak, azt hiszi, hogy az ő nézőpontja magasabbrendű, mint a múltbeli gondolkodók nézőpontja. Strauss elismeri a historisták, például Ranke erőfeszítéseit, hogy a történelmet úgy kell megérteni, ahogy az valóban megtörtént ("wie es eigentlich gewesen"), ám véleménye szerint a historisták a kitűzött céljukat nem érhetik el, mert a progresszivitás eszméjétől nem tudják függetleníteni magukat.

Strauss bírálatában az a törekvés munkál, hogy a filozófiát, amely az újkorban összeolvadt a történelem eszméjével, újra szétválassza. Általában a filozófia és ezen belül a politikai filozófia eredeti önmeghatározása szerint nem volt történeti diszciplina. Igy amikor a 18-19. század folya-

mán a filozófiát összeházasították a történelemmel, a progresszió eszméjével, egyben a filozófiát el is szakították a gyökereitől, a filozófiától idegen módszereket, eszközöket, alapelveket vittek a filozófiába. Ezzel a fordulattal azonban a filozófiatörténész nehéz helyzetbe került: a filozófia "történeti fordulata" előtti filozófusok gondolatait olyan elvi alapokról kénytelen megközelíteni, melyek nem alkalmasak a régi gondolkodók műveinek valódi történeti megismerésére. Strauss írja: "A középkori filozófia tanulmányozója modern ember. Tudja, vagy sem, a modern filozófia hatása alatt áll. Pontosan ez a hatás teszi olyan nehézzé - kezdetben lehetetlenné - a középkori filozófia igaz megértését. A modern filozófiának e hatása miatt válik történetietlenné a középkori filozófia interpretációja... A középkori filozófia megértése megköveteli a modern filozófiától való bizonyos elhatárolódást."[51]

A modern kutató elé tornyosuló problémák közül az egyik legnagyobb a terminológia használatával függ össze. Strauss szerint a modern fordítók valamiféle babonás félelem miatt óvakodnak a szó szerinti fordítástól. A középkori fordítók mindig szó szerinti fordításra törekedtek. Strauss meg volt arról győződve, hogy a régi szerzők műveit képtelenség pontosan értelmezni a modern fordítások alapján. Az a középkori kommentátor, aki egy szót sem tudott görögül, összehasonlíthatatlanul jobban értette Arisztotelészt, mint a modern kutatók, mert a rendelkezésére álló latin fordítások szó szerint megőrizték az eredeti szöveg terminológiáját.

Látható tehát, hogy a modern historista interpretációk, noha szándékuk szerint a hű történeti rekonstrukcióra vállalkoznak, végül is törté-

netietlenül járnak el. Ennek oka Strauss szerint a modern filozófia progresszivista alapeszményében keresendő, amely átitatja a modern ember egész gondolkodásmódját. A valódi történetiségre törekvő gondolkodónak a modernségben először fölül kell vizsgálnia a kiindulópontját. Ha ezt elmulasztja, foglya marad a modernségnek, és szükségszerűen torz, történetietlen módon fog a múlthoz közelíteni.

B/ A historizmus avagy a klasszikus és a modern természetjogi tanítás különbsége

Strauss még egy további helyen ad definíciószerű meghatározást a historizmusról, a Natural Right and History c. művében, melyben a klasszikus és a modern természetjogi tanítás közti különbséget elemzi. A modernségben, melyet Strauss a politikai filozófiában Machiavelli munkásságától számít[52], a történelem nevében érte a legnagyobb támadás a klasszikus természetjogi felfogást. Az antik természetjogi tanítás szerint az emberi értelem képes fölismerni a természeti jogokat, melyeket egyetemesnek fogadtak el. A történelem nevében föllépők azonban arra hivatkoznak, hogy mivel oly sok nézet létezik például arról, hogy mi az igazság, mik a természeti jogok, a természeti jogok nem is léteznek. A klasszikus természetjogi felfogás szerint a természetjogokról szóló sokféle nézet vagy azt bizonyítja, hogy nincsenek természetjogok, vagy azt, hogy minden jog konvencionális természetű. Ezt a nézetet nevezi Strauss "konvencionalizmus"-nak[53]. A konvencionalizmus antik képviselői között nyilván vannak különbségek, de abban teljes az egyetértés, hogy a termé-

szet és a konvenció között alapvető különbség van. A filozófia művelése nem más, mint a "barlangból" a "napfényre" való fölemelkedés, az igazság keresése. A barlang a vélemények világa. A vélemények változóak, képlékenyek. Az emberek aligha tudnának azonban együttélni, ha a vélemények sokféleségébe a társadalmi konvenció nem vinne bele valamilyen szilárd elemet: a társadalmi konvenció révén alakul ki a "mérvadó vélemény", "a közös dogma" vagy más néven a Weltanschauung. A filozófia viszont a "közös dogmá"-tól az egyéni tudásig akar eljutni. "A konvencionalizmus alapvető premisszája ily módon nem más, mint a filozófia eszméje, amely az örökkévalót kísérli meg megragadni"[54] - tehát újra a filozófia eredeti törekvésének straussi megfogalmazásába ütközünk: a filozófia az egészre vonatkozó igazságokat keresi. A klasszikus természetjog modern ellenfelei ezzel szemben azt hangsúlyozzák, hogy az emberi gondolkodás történeti jellegű, ezért képtelenség bármilyen örökérvényű igazság megragadása. "Az antik gondolkodók szerint filozofálni annyit tesz, mint elhagyni a barlangot, míg a maiak szerint minden filozófia lényegileg valamilyen 'történeti világhoz', 'kultúrához', 'civilizációhoz', 'Weltanschauunghoz' kötődik, vagyis ahhoz, amit Platón barlangnak nevezett. Ezt a nézetet fogjuk 'historizmus'-nak nevezni."[55]

A történeti iskola a francia forradalommal szembeni reakcióként született meg. A historizmus több fejlődési szakaszon ment keresztül. A historizmus azzal lépett föl, hogy a helyi és időleges tényezők fontosabbak, mint az egyetemes normák. Azáltal, hogy a historista iskola jelentéktelennek nyilvánította az egyetemes normákat, egyben ki is húzta a talajt minden olyan törekvés alól, amely túl akar emelkedni a konkréton, az aktuális

körülményeken. Ugyanakkor a historizmus nagy erőfeszítéseket tett, hogy pótolja az elveszett mormákat. Fejlődésének második szakaszában a historizmus a pozitivizmus egyik válfajaként jelent meg. Deklarálták, hogu a pozitív tudomány egyszer és mindenkorra a teológia és a metafizika helyére lép: empirikus megismerés révén valódi ismeretekre tehetünk szert. A historista iskola hiába keresett konkrét normákat, ez nem sikerült neki, viszont az egyetemes normákat mind fölszámolták. A historizmus szükségszerűen a nihlizmusba torkollott - hangsúlyozza Strauss.[56] Ez azt jelenti, hogy többé nincs objektív norma annak eldöntésére, hogy mi a jó és mi a rossz. A jó és a rossz közti különbség teljességgel relativizálódott. A historizmusnak az az ígérete, hogy biztosabb és megalapozottabb irányt tud mutatni az embereknek, kudarcba fulladt. "A historizmus azt állítja, hogy minden emberi gondolat, elképzelés történeti, ezért megérdemli, hogy elenyésszen; a historizmus azonban maga is egy emberi gondolat, így a historizmusnak is csak időleges érvényessége lehet, különben nem lehetne igaz"[57] - ez a straussi historizmuskritika legfőbb logikai pillére. "A historista tan önellentmondásos, vagy képtelenség."[58] - zárja le érvelését Strauss.

A radikális historizmus, a historizmus továbbfejlesztett változata éppen ezért egy új elképzeléssel állt elő: noha minden felismerésünk, tudásdarabkánk korlátozott érvényű, ugyanakkor azonban egy vonatkoztatási keretbe illeszkedik, egy olyan átfogó világnézetbe, amelyen belül a megismerés végbemegy. Ez a vonatkoztatási keret teszi egyáltalán lehetővé, hogy bármit megismerhessünk. Számos vonatkoztatási keret lehetséges, és mindegyik egyformán legitim. Az egyén bármiféle racionális segéd-

eszköz nélkül választja ki magának valamelyik átfogó nézetrendszert. Vagyis az emberi gondolkodás végső soron az irracionális sortól függ. Ugyanakkor a historizmus képviselőinek szüksége volt "egy abszolút momentumra" a történelemben. Ezt a gondolatot Hegel fejtette ki a legteljesebben. Noha a historizmus tagadja, hogy a történelem véget ér, azt viszont hallgatólagosan föltételezi, hogy az emberi gondolkodás vágső, sorstól való függősége a jövőben sem szüntethető meg, így a gondolkodás története végül is véget ért. Csakhogy - hangsúlyozza Strauss - az abszolút momentumot valahogy föl kellene tudni ismerni. Hegel szerint ez akkor következik be, amikor filozófiai bölcsességgé alakul át, amikor a végső talányokat megfejtettük. Ezzel azonban a historizmus visszajutott oda, ahonnan elindult: a filozófiához. A historisták szerint a modern embernek azért kellett a történelemhez fordulnia, mert a valóság történeti aspektusa, a történeti dimenzió hiányzott a klasszikus gondolkodásból. Strauss a következő értelmezését adja a végbement folyamatnak: "A 'történelem' korokon át elsősorban politikatörténetet jelentett. Ennek megfelelően, amit a történelem 'fölfedezésének' neveznek, az nem általában a filozófia, hanem a politikai filozófia munkájának az eredménye. A historizmus a modern természetjog válságának a terméke. A modern természetjog, illetve a modern politikai filozófia válsága csak azért válhatott a filozófia válságává, mert az elmúlt néhány évszázadban a filozófiát teljesen átitatta a politika. A filozófia eredetileg az örök rend humanizáló keresését jelentette, ezért lehetett az emberi keresés és törekvések tiszta forrása. A 17. században azonban a filozófia fegyverré, eszközzé vált. A filozófiának ez az átpolitizálódása az alapja annak a problémának, amit egy gondolkodó az értelmiségiek árulásának nevezett. Azonban elkövette

azt a végzetes hibát, hogy nem vette észre az értelmiségiek és a filozófusok közötti alapvető különbséget.[59]

Ezek a sorok azonban már átvezetnek egy másik kérdéshez, a politikai filozófia és általában a filozófia helyzetéhez a modern korban. Hogy miként értelmezte Strauss a filozófiát, erre a következő fejezetben térek ki részletesebben.

Látszólag messzire kalandoztunk a straussi szoros olvasat vizsgálatában. Spinoza Teológiai-politikai értekezésének a straussi elemzéséből indultunk ki, majd a régi szerzők műveinek objektív értelmezési problémájához jutottunk el. Strauss szerint az objektív interpretációnak feltétele és kiindulópontja maga a mű, illetve a mű szerzőjének önértelmezése, ahogy a szerző értette saját gondolatait. A filozófus az egészre vonatkozó minden időkre érvényes tanítást akarja megfogalmazni, az igazságot keresi. A straussi szoros olvasat a historista értelmezési kísérletek szöges ellentéte, annak kritikájaként kell megragadni. A historista fölfogás tagadja az egészre vonatkozó igazságot, minden nézetet időhöz és térhez kötötten értelmez: "Ha valaki nem veszi komolyan a nagy gondolkodók törekvését, nevezetesen azt, hogy az egészre vonatkozó igazságot akarják megismerni, akkor nem érthetjük meg őket; a historizmus viszont azon a premisszán alapul, hogy ez a törekvés értelmetlen, mert lehetetlenség az egészre vonatkozó igazságot megismerni."[60]

Mivel a modern kort - közvetlenül vagy közvetve - áthatja a progresszivitás eszméje, a modern kor embere meg van győződve arról, hogy

az ő nézőpontja fölötte áll minden korábbi kor embere nézőpontjának. Ebből következik az, hogy az utókor állítólag jobban megérthet egy régi szerzőt, mint ahogy a szerző értette saját gondolatait. Strauss a historizmust a modern tudat önelégült megnyilvánulásának tartotta, mert a historisták kétely nélkül meg vannak győződve arról, hogy tudják, mit gondoltak a nagy gondolkodók. A historizmus, amely azzal az ígérettel lépett föl, hogy a fejlődés következtében és a modern tudomány közreműködésével képes lesz a jövőben megadni a végső válaszokat, lényegében nem tett mást, minthogy "az egyik finalitást egy másik fajta finalitással cserélte föl"[61], amikor minden emberi választ "történeti"-nek nevez. A historizmus és a modern tudomány közti szoros kapcsolat jellegét a következő fejezetben tárgyalom.

A szoros olvasat gyakorlati megvalósítása Strauss valamennyi művében megfigyelhető. Az aprólékos, szinte szőrszálhasogató elemzései nem egyebek, mint a régi szerzők műveiben, a nagy gondolkodók Nagy Könyveiben kifejtett tanítások megismétlései, hogy a tanításban mutatkozó legkisebb árnyalatot, eltérést is fölfedje. Ez a fajta elemzési módszer alig engedi meg, hogy Strauss "kiszóljon" az olvasóhoz. Saját nézetei, álláspontja szükségszerűen beleszövődnek a tanulmányozott szövegek elemzésébe. Ugyanakkor a "kiszólásokra" nincs is szükség, hiszen a nagy gondolkodók az igazságot akarják megfogalmazni, így a filozófiatörténész feladata a megismétlés és nem az értékelés. De minek egyáltalán megismételni egy régi szerző gondolatait, ha az elemző nem kíván semmiféle utólagos szempontot hozzátenni? Ez a kérdés vezet el a straussi

hermeneutika másik alapelemének a tárgyalásához, az ezoterikus és exoterikus tanítás kettősségének a problémájához.

Az ezoterikus és exoterikus tanítás szükségessége

A szoros olvasat követelménye mellett a straussi hermeneutika másik alapvető vonása, hogy Strauss komoly figyelemmel volt arra a lehetőségre, hogy a régi szerzők az üldöztetéstől való félelmükben, illetve a filozófiának a társadalomban betöltött szerepe miatt kettős tanítást dolgoztak ki: egyet a szélesebb publikumnak (exoterikus tanítás), s egyet a szűk kiválasztottak, a filozófusok körének (ezoterikus tanítás). A mai nyugati olvasó magától értetődőnek veszi a gondolat- és sajtószabadságot, a történelem nagy részében azonban nem ez volt a jellemző. A modern kor filozófiatörténészei hajlamosak erről a tényről megfeledkezni. Az üldöztetéstől való félelem sajátos írástechnika kidolgozására és alkalmazására késztette a régi korok nagy gondolkodóit, amelyről Strauss így írt klasszikus esszéjében: "Az üldöztetés sajátos írástechnikát és ezáltal egy különös irodalmi műfajt hív életre, melyben a legfontosabb dolgok kizárólag a sorok közt jelennek meg. Ezek a sorok közötti üzenetek csak a megbízható, intelligens olvasókhoz szólnak. Biztosítja a személyes kommunkáció minden előnyét, ugyanakkor kiküszöböli a legnagyobb hátrányát: nemcsak az író ismerősei férhetnek hozzá az új gondolatokhoz. Élvezi a nyilvános közlés minden előnyét, de kiküszöböli a legnagyobb hátrányát: az írót fenyegető halálos ítéletet."[62]

Az üldöztetést mint a filozófust fenyegető veszélyt Strauss annyira központi kérdésként kezelte, hogy szerinte szükség volna a bölcselet szociológiájára. A tudásszociológusok azonban a bölcselet területét figyelmen kívül hagyják, s ezt nem lehet a "feledékenység" számlájára írni. "Kissé értetlenül áll az ember az előtt a kérdés előtt, hogy miért nincs már ma is bölcseletszociológia. Illetlenség volna föltételezni, hogy a tudásszociológia alapító atyái egyszerűen elfeledkeztek a filozófiáról, vagy nem hittek benne, hogy lehetséges filozófia. Biztosan csak annyit mondhatunk, hogy az ő szemükben - végül vagy kezdettől fogva - a filozófusok abba a vegyes társaságba tartoztak, amelynek tagjait a szellem embereinek vagy bölcseknek nevezték."[63] Ezen a ponton hívja föl Strauss a figyelmet arra, hogy a középkori zsidó és iszlám filozófia hagyományainak megértése nélkül nem érthetjük meg a filozófia helyzetét a keresztény kultúrában: "Ahhoz, hogy valaki fölismerje a bölcseletszociológia szükségességét, más korokhoz, s talán más égtájakhoz kell fordulni. Jelen sorok szerzője - miközben a középkori zsidó és iszlám filozófiát tanulmányozta - olyan jelenségre bukkant, amelynek megértéséhez bölcseletszociológiára van szükség."[64] Hogy mit talált Strauss "más égtájak" alatt, arra a legjobb példa Maimonidésznek A tévelygők útmutatójáról írt tanulmánya.[65] Ebben az írásában találjuk meg az ezoterikus és exoterikus tanítás kettősségére vonatkozó straussi tanítás genezisét. Első ránézésre - írja Strauss - Maimonidésznek A tévelygők útmutatója c. műve Aquinói Tamás Summa Theologiae-ja zsidó megfelelőjének látszik. Csakhogy A tévelygők útmutatója soha nem szerzett akkora tekintélyt, mint Aquinói Tamás műve. Maimonidésznek nem is a Kalauza, hanem a Misne Tóra c. munkája válhatott népszerűvé, mivel: "A Misne Tóra elsősorban a tömegeknek szól,

míg A tévelygők útmutatója annak a kisszámú embernek, akik önállóan is képesek gondolkodni."[66] A középkori zsidó és iszlám filozófusok nem írhatták meg nyíltan, hogy mit is gondolnak valójában, mit tartanak igaznak, mivel "Averroeshez hasonlóan Maimonidész is sürgősebb feladatának tartotta a filozófia jogi igazolását - azaz jogi fogalmak segítségével akarta eldönteni azt a kérdést, hogy vajon az isteni jog megengedi, tiltja, vagy megparancsolja-e a filozófia tanulmányozását -, mint az isteni jognak vagy tanulmányozásának filozófiai igazolását."[67] Ha az isteni törvény tiltja - márpedig tiltja - a Biblia titkainak a fürkészését, akkor vajon mit tehet a filozófus? Ráadásul - Strauss ezt filológiailag bizonyítja - Maimonidész ismerhette Platón tanítását a minden írásra leselkedő veszélyt illetően. Strauss szerint Maimonidész interpretátora ugyanolyan helyzetben van, mint maga Maimonidész volt: a titkos tanítást (Biblia) tilos interpretálni, ugyanakkor mégis valahogyan értelmezni kell a szöveget. Maimonidész számára a Biblia a legtökéletesebben megírt ezoterikus könyv volt, melyet interpretálnia kellett."Helyzetünk ahhoz a régészéhez hasonlít - írja Strauss -, aki egy ismeretlen nyelven írt feliratra bukkan, majd rögtön ezután fölfedez egy másik feliratot is, amely szintén ismeretlen nyelven az első fölirat szövegének a fordítása."[68] Ez az a feladat, amelyet egy historista nem tud megoldani, mert fittyet hány arra, hogy Maimonidész hogyan olvasta a Bibliát. Strauss szerint pedig egyedül ebből indulhatunk ki: észre kell vennünk, hogy Maimonidész a Bibliát tekintette modellnek saját műve megírásakor. Maimonidész műve - éppúgy, mint a Biblia - ezoterikus könyv. "Az Útmutató a Biblia és különösen a Tóra utánzata"[69], tehát a két könyvet a szoros olvasat követelményének megfelelően igen aprólékosan össze kell hasonlítani. Mivel Maimonidész

nem fejthette ki nyíltan a tanítását, kénytelen volt azt elrejteni. "Maimonidész az igazságot... tudatos és szándékos ellentmondásokon keresztül fejtette ki, elrejtve azt a tömegek elől."[70] Mivel a műben található ellentmondások evidensek, Strauss csak egy-egy példa erejéig időzik el ezen a ponton. A mai interpretátor feladata nem más, minthogy ezeket az ellentmondásokat megmagyarázza. Strauss által alkalmazott szabály a következő volt: "Két, egymásnak ellentmondó állítás közül Maimonidész azt tekintette igaz állításnak, amelyik a legtitkosabb volt. A titkosság bizonyos értelemben azonos a ritkasággal: amit az emberek folyton mondogatnak, az a titkok ellentéte. Ezért fölállíthatjuk azt a szabályt, hogy az Útmutatóban, vagy Maimonidész bármely más munkájában két, egymásnak ellentmondó állítás közül Maimonidész azt tekintette igaznak, amelyik a legkevesebbszer vagy csak egyszer fordul elő."[71] Maimonidész az igazi tanítását elrejtette a tömegek elől, hogy csak az ismerhesse meg az igazságot, aki nagyon alapos és elmélyült olvasó. Az igazság elrejtésének technikája az ellentmondások alkalmazása volt.Kimondja az igazságot, de egy ellentétes tartalmú kijelentéssel rögtön el is rejti azt. Az ellentmondások felfedezése nem is mindig olyan egyszerű: a megismételt állítás gyakran alig tér el az eredeti állítástól. Ezért nagyon fontos minden egyes szóra figyelni, mert már egyetlen szó elhagyása is ellenkezőjére fordíthatja az eredeti állítás értelmét.

A straussi szoros olvasat követelménye és a régi szerzők kettős tanításának a komolyan vétele ily módon nagyon is összefügg egymással. Az persze vitatható, hogy mennyire lehet általánosítani az ezoterikus és exoterikus tanítás kettősségét. Látnunk kell azonban azt is, hogy Strauss nem

egyszerűen az üldöztetés veszélye miatt tartotta általános jelenségnek a kettős tanítás szükségességét. Az igazság ugyanis kétfelé vág: egyrészt veszélybe sodorhatja a filozófust, mert kimondja az igazat, másrészt az emberek többségére nézve az igazság megismerése káros lehet. Strausst több vád is érte, hogy a filozófiát néhány kiválasztott ember belső ügyeként kezeli.[72] Az arisztokratizmus vádja önmagában semmitmondó, mivel a filozófus - Strauss felfogása szerint - belekényszerül abba a helyzetbe, hogy igazi nézeteit rejtjelezve mondja el. A filozófia és a társadalom közti viszony megértése nélkül nem érthető meg a filozófusok viselkedése, írástechnikája. Strauss munkásságának késői szakaszában elsőszámú kérdéssé lépett elő az ún. szókratészi fordulat értelmezése , melyet a filozófus és a társadalom (az állam) közti feloldhatatlan konfliktus első és egyben örökérvényű kérdéseként kezelt. Munkásságának már korai szakaszában megfogalmozódott a szókratészi módszerrel kapcsolatos egyik leglényegesebb probléma: "A legfőbb nehézséget a filozófiának a politikában és a társadalomban elfoglalt helye okozta: Platón korában nem lehetett tetszés szerinti tanokat hírdetni és szabadon vizsgálódni. Szókratésznek tehát választania kellett: vagy a biztonságot és az életet választja, de akkor meg kell békülnie honfitársai téves nézeteivel és helytelen életmódjával, vagy a meg nem alkuvást és a halált választja. Szókratész az utóbbit választotta."[73] Az a filozófus, aki nem a halált választja, nem tehet mást, minthogy valódi nézeteit megpróbálja titokban tartani. Igazi tanítását a "sorok között" írja meg. Ezt tette Platón, aki tanult Szókratész sorsából. Platóntól kezdődően - az üldöztetés veszélye miatt - sok filozófus kettős tanítást dolgozott ki : egyet a szélesebb publi-

kumnak, az emberek épülésére (exoterikus tanítás), és egyet a szűk kiválasztottak, a filozófusok körének.

Ezt a hagyományt vitte tovább Spinoza is. Röviden vissza kell térni Straussnak a How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise c. tanulmányához, mert Spinoza filozófiájában is megfigyelhető az exoterikus és ezoterikus tanítás kettőssége. Strauss kiindulópontja megint az, hogy megvizsgálja a szerző célját: miért írta meg a művet? "Spinoza célja az, hogy a filozófiát fölszabadítsa a teológia uralma alól, amely a filozófusoknak a teológusok és tanítványaik általi üldözésében csúcsosodik ki."[74] Strauss kimutatja,hogy Spinoza értekezésének tárgya nyilvánvalóan sokkal inkább zsidó, mint keresztény. Az Otestamentumra lényegesen nagyobb figyelmet fordít, mint az Újtestamentumra, és gyakrabban támaszkodik a zsidó kommentátorokra, mint a keresztényekre. Ebből egyelőre csak arra következtethetünk, Spinoza jobban ismerte a zsidó, mint a keresztény hagyományt. Ugyanakkor nincs okunk kétségbe vonni - hangsúlyozza Strauss -, hogy Spinoza az értekezéseit a keresztényeknek szánta. Az igazi problémák a műben rendre fölbukkanó ellentmondásokkal kezdődnek. Egy példa a sok közül: Spinoza szerint, ha egyszer majd a teológia és a filozófia radikálisan különválik egymástól, akkor többé nem lesz közöttük konfliktus. A filozófia az igazságot keresi, a teológia viszont engedelmességre tanít. A teológia azt tanítja, hogy a puszta engedelmesség - az igazság ismerete nélkül - elegendő a megváltáshoz, függetlenül attól, hogy a dogma igaz-e vagy sem. Spinoza ezt észfeletti igazságnak nevezi. Spinoza viszont azt is mondja, hogy észfeletti igazságok nincsenek. Ebből az következik, hogy a teológia nem igaz alapokon

nyugszik! Az ellentmondások sora ezzel nem ér véget. Miután Strauss további ellentmondásokra mutat rá, s bebizonyítja, hogy Spinoza nyilvánvaló dolgokról hallgat, holott ezekről beszélnie kellett volna, fölhívja a figyelmet, hogy bár Spinoza alig tesz említést korábbi gondolkodókra, Abraham ibn Ezráról nagy tisztelettel szól. Spinoza idézi ibn Ezra egyik kijelentését, amely a következő szavakkal végződik: "Annak, aki érti, hallgatnia kell."Spinoza egyik utalásában szintén azt fejezi ki, hogy az uralkodó babona és a nehéz idők miatt inkább hallgat bizonyos kérdésekről, s csak a "bölcs"-nek (értsd: filozófusoknak) jelzi a problémát. Ezzel el is érkeztünk a kérdés lényegéhez: noha Spinoza azt tűzte ki célul, hogy a hitet elválassza a filozófiától[75], s ezt lehetségesnek is tartja, mégis bizonyos kérdések tárgyalásakor inkább a hallgatást, illetve az utalásokra való hagyatkozást választotta. A filozófus és a társadalom közti konfliktus nem oldható föl, legfeljebb elkerülhető. E célból alakít ki a filozófus kétféle tanítást: egy exoterikusat és egy ezoterikusat.

Spinoza azonban nemcsak a zsidó, illetve iszlám filozófiai hagyományon keresztül ismerkedhetett meg a kétféle tanítás eszközével. "Az exoterikus ("felfedett") és az ezoterikus ("titkos") tanítás közötti hagyományos megkülönböztetésről Spinoza Baconon keresztül is tudomást szerezhetett" -írja Strauss.[76] Az Advancement of Learning c. művében fejti ki Bacon azt az alapelvet, hogy az antik gondolkodók által használt fogalmakat meg kell őrizni. Olykor ugyan kénytelen csekély változtatásokkal élni, de azért Tacitus figyelmeztetése (Eadem Magistratum vocabula - a hivataloknak ugyanazok a megnevezései) igaz marad. Strauss szerint Spinoza Bacon ezen alapelvét tartja szem előtt, amikor azt írja,

hogy ha valaki meg akar változtatni egy fogalmat, azt nagy nehézségek árán teheti csak meg.[77]

A különböző bizonyítékok birtokában Strauss arra az egyértelmű következtetésre jut, hogy Spinoza nagyon bátran nyilatkozott a hit (vallás) és az ész (filozófia) kérdéseiben, egymáshoz való viszonyukról. (Strauss még Hobbes véleményét is megidézi: Hobbes elismerte, hogy ő nem mert volna olyan bátran írni, mint Spinoza.) Ugyanakkor Spinoza nagyon vigyázott arra, hogy az igazságot ne mondja ki nyíltan. "Valamennyi írásában, különösen a Tanulmányában 'ad captum vulgi' szól", vagyis alkalmazkodik a tömegek felfogóképességéhez. Ez azonban nem jelenti azt, hogy elsősorban ne a filozófusokhoz szólna. "A Tanulmányban Spinoza a potencionális filozófusokat szólítja meg, miközben a tömeg hallgatja őt. Ezért olyan módon beszél, hogy a tömeg ne értse meg, hogy mit is akar mondani. Ez az oka annak, hogy ellentmondásosan fejezi ki magát."[78] Az ellentmondások célja a valódi nézeteinek palástolása: csak a kitartó, alapos olvasók szűk köre tudja kihámozni a tényleges üzenetet.

A straussi szövegértelemzési módszernek ez a második pillére: be kell bizonyítania, hogy az ellentmondások szándékoltak és nem a véletlen művei. Strauss ezt meg is teszi mindegyik művében, ahol erre szükség van: a középkori zsidó és iszlám filozófusok, valamint Spinoza írástechnikájának az elemzése adja a kulcsot a későbbi straussi elemzésekhez. Strauss egész munkássága során feloldhatatlan ellentmondást látott teológia és filozófia, a filozófia törekvései és a társadalom igényei között. Az On a Forgotten Kind of Writing c. írásában kritikusának, George H. Sabine-nek

válaszolva kifejtette: a filozófia (a hagyományos értelemben vett tudomány), amely az ember legmagasabb rendű tevékenysége a véleményt tudással akarja fölcserélni. Csakhogy a vélemény a társadalom életének az alapeleme, így a filozófus azt az elemet bomlasztja tevékenységével, amelyen az egész társadalom nyugszik, vagyis a filozófia veszélyezteti a társadalmat. Ezt tudják a filozófusok is, s ezért van az, hogy a filozófia csak egy kisebbség ügye lehet. A filozófusoknak tiszteletben kell tartaniuk a véleményeket, amelyen a társadalom nyugszik. Ezért van szükség arra, hogy a filozófus kialakítson egy társadalmilag hasznos tanítást, az exoterikus tanítást, amely valamennyi emberhez szól, és egy ezoterikus tanítást, amely kizárólag a kiválasztottak szűk köréhez szól, a filozófusokhoz, vagy a leendő filozófusokhoz. Platón megfogalmazásában: amikor a fiatalok először kóstolnak bele a filozófiába (dialektikába), "mintegy játékszerként foglalkoznak vele...s mint kölyökkutyák, örömüket lelik abban, ha a közelükben levőket okoskodásaikkal cibálhatják és ide-oda rángcigálhatják."[79] A régi szerzők ezzel a problémával sokkal inkább tisztában voltak, mint mi, akik úgymond élvezzük a szólás- és sajtószabadság áldásait. Strauss kimutatja, hogy "Lessing volt az utolsó író, aki föltárta - miközben eltitkolta - az okokat, hogy a bölcs embereknek miért kell az igazságot elrejtenie: a sorok között írt a sorok közötti írás művészetéről."[80]

Strauss szerint a kettős tanítás problémája sokkal mélyebb gyökerű, minthogy a szólás- és sajtószabadság bevezetésével azt föl lehetne oldani. Strauss a következő pontokba foglalva írta le Lessing nézetét az exoterikus tanítás szükségességére vonatkozóan: 1. valamennyi régi filozófus

kétféle tanítást dolgozott ki 2. az igazság exoterikus bemutatása olyan kijelentésekből áll, melyeket a filozófusok csupán állításoknak, de nem tényeknek tekintenek 3. az exoterikus tanításra józan megfontolásból, illetve célszerűségből van szükség 4. az exoterikus állítások morálisan alacsonyabb szinten állókhoz szólnak, akik esetleg megrémülhetnek ezen állításoktól 5. vannak bizonyos igazságok, amelyeket titokban kell tartani 6. még a legjobb politikai alkotmány is tökéletlen 7. az elméleti élet fölötte áll a praktikus vagy politikai életnek.

Ezek a pontok Strauss felfogása szerint egyértelműen azt bizonyítják, hogy a kettős tanításra nem egyszerűen azért van szükség, mert félni kell az üldöztetéstől. A következő fejezetben erre a kérdésre még visszatérek, itt most annyit érdemes megjegyezni, hogy az ún. szókratészi fordulat értelme az, hogy a társadalom és a filozófia között feloldhatatlan ellentét van.

Az exoterikus és ezoterikus tanítás kettősségének problémája messze túlnyúlik a Strauss által fölvetett hermeneutikai problémán, s ráirányítja a figyelmünket a filozófia és a társadalom közti viszony természetére. Már említettem Stanley Rosen véleményét, aki szerint a modern hermeneutika politikai és nem metodikai kérdésként vetődik fel a 20. században. Rosen kiinduló kérdése: "Miért tett Strauss oly nagy erőfeszítést, hogy széles körben megismertesse a nyugati tradícióban fellelhető ezoterikus tanítást?"[81] Rosen, aki tanítványa volt Straussnak, megbízható személyes háttérinformációkkal szolgál, ugyanakkor kellő távolságot tud tartani a straussi életműtől. A föltett kérdés egy mélyebb kérdésre vezethető visz-

sza: kiléphet-e a modern kor filozófusa a felvilágosodás hagyományából? A felvilágosodás kritikája önmagában nem elegendő, hogy valaki visszatérhessen a felvilágosodás előtti, premodern filozófiai hagyományhoz. Pedig Strauss erre tett kísérletet. Ezért mondja Rosen: "Strauss azt a feladatot vállalta, hogy miközben "leépíti" a felvilágosodást, a felvilágosodás nyelvét használja."[82] Rosen szerint Leo Strauss tanításával kapcsolatban ugyanazt a két kérdést kell föltenni, amelyeket maga Strauss is föl szokott tenni mások tanításával kapcsolatban. Az első kérdés az, vajon a szerző szándékai elég világosak-e, illetve az alkalmazott nyelv alkalmas-e a céljai eléréséhez. Újra Rosen: "Straussról gyakran mondták, hogy úgy ír, mint egy talmudista. Ez azonban nem egészen igaz. A talmudistáktól eltérően Strauss - személyesen és írásaiban is - az őszinte nyíltság látszatát keltette, persze nem mindig, de elég gyakran ahhoz, hogy megtévesztő legyen...Strauss - ugyanúgy, mint Kojeve - a politikai propaganda nyelvén szólt."[83] A feladat tehát kettős. Egyrészt meg kell állapítani, hogy Strauss mit tartott a politikai filozófiáról, mi a politikai filozófia célja, másrészt megfelelő volt-e a célhoz rendelt retorika. Ami Strauss célját illeti, Rosen és jelen írás szerzője azonos álláspontot vall: "Strauss politikai programja a filozófia "szigorú" vagy "klasszikus" értelemben vett megőrzését tűzte ki."[84] Rosen szerint azonban a célhoz rendelt retorika megakadályozta Strausst a célja elérésében: "programját a felvilágosodás retorikájával kísérelte meg megvédeni (legalábbis a legutolsó írásaiig). A probléma megoldására azonban a klasszikus filozófia természetéről kialakított felfogása alkalmatlan volt, mert a koncepciója végül is nietzscheánus, illetve modern, ezért posztmodern."[85]

Általános egyetértés mutatkozik abban a tekintetben, hogy Strauss nietzscheánus volt. Rosen bizonyos értelemben továbbviszi ezt a gondolatot, és anélkül, hogy kétségbe vonná Strauss filozófiájának nietzscheánus alapjellegét, Kantig vezeti vissza Strauss gondolkodásának gyökereit. Ez a visszavezetés egyáltalán nem meggyőző, ezért inkább az eredeti kérdésre érdemes koncentrálni, nevezetesen, hogy Straussnak sikerült-e a klasszikus filozófiát a felvilágosodás retorikáját mellőzve rekonstruálnia. Rosen érezte, hogy nem elegendő Strauss retorikáját "modern"-nek nevezni. Nietzsche hatásának kimutatása önmagában nem bizonyít semmit, nem bizonyíték amellett, hogy Strauss 'posztmodern" gondolkodó vagy sem. Úgy vélem Strauss-szal kapcsolatban hamis az alternatíva, hogy vagy "modern" vagy "posztmodern" a 20. század filozófusa. Strauss platonizmusa, Platónhoz való kötődése sokkal szembetűnőbb, egyértelműen dokumentálható. Nem véletlen, hogy Rosen Platón "modern"-né nyilvánításán fáradozik: "azzal az állítással fejezem be írásom eme fejezetét, hogy Platón "modern" és nem "antik" volt."[86] Rosen részéről ez megint egy olyan kijelentés, amely alapos okfejtést igényelne, ehelyett azonban csupán egy közhelyet kapunk, miszerint Platón a filozófia "bátor" megvalósításának lett volna az állítólagos híve.

A modernség valóban a filozófia aktív, konkrét m,egvalósítása optimista programjának a jegyében telt sokáig. Strauss pontosan ennek a programnak az életképességét vonta kétségbe, végső soron ez volt Kojeve-vel folytatott vitájának is a lényege. Rosen hallgat arról a straussi gondolatról, hogy a klasszikus és a modern politikai gondolkodást mély szakadék választja el egymástól. Platón modernségének hangsúlyozása e

törés el nem fogadásának a jele és Strauss műveinek szellemiségével ellenkezik. Rosennek abban igaza van, hogy mondjuk Xenophón retorikájával nehéz lenne a mai olvasót bármiről meggyőzni, a mai szerzőnek a mai retorika elemi szabályait figyelembe véve kell mondanivalóját megfogalmazni. A dolog lényege azonban az, hogy Strauss a klasszikus és a modern gondolkodás között egy határozott törést látott, ami nem azt jelenti, hogy nincsenek folytonos elemek. A folytonosság legfontosabb biztosítója a két komponensű nyugati tradíció. A döntő különbség a hagyományos és a modern politikai gondolkodás között a célban van. A hagyományos (klasszikus) gondolkodók normatív értékek koordinátarendszerében értelmezték a politikát, míg a modernek lemondtak a normativitásról az "apró" célok tényleges elérése érdekében. E tekintetben azonosságok mutathatók ki Machiavelli, Hobbes, Locke és más klasszikus modern gondolkodók tanítása között. Talán a legfontosabb "apró" cél a béke megőrzése, ahogy Hobbes fogalmazott: az első természeti törvény azt foglalja magában, "hogy békére törekedjünk, és őrizzük meg a békét. A második fele pedig a természetjog summáját tartalmazza, nevezetesen, hogy minden rendelkezésünkre álló eszközzel megvédhetjük önmagunkat."[87] A modern politikai filozófia gyakorlatias szemléletére és problémaérzékenységére a legbüszkébb. A modern szabadságjogok és a liberális államhatalmi struktúra a több évszázados modernség fejlődésének a legnagyobb teljesítménye. Csakhogy a modernségnek nemcsak gyümölcshozó hajtásai voltak, hanem mutáns egyedei is. A 20. század megélte a második harmincéves háborút - hogy a többi "kisebb" háborút ne is említsük -, a fasizmust, kommunizmust és a nacionalizmusok újra és újra fölgerjedő erejét. Strauss gondolkodásának eredetisége nem abban

van, hogy a modernség krízisét fölismerte - ezt mások is megtették. Az ő eredetisége a politikai gondolkodáson belül keresendő, annak a szükségszerűségnek a felismerésében, hogy a klasszikus politikai gondolkodásmód feleleventése aktuális és reális.

Strauss, aki egész munkásságát arra tette föl, hogy bebizonyítsa a klasszikus, tehát a Machiavelli előtti politikai gondolkodás érvényességét a modern korban is, a társadalom és a filozófia közti konfliktus feloldhatatlanságának hangsúlyozásával azt is mondja, hogy mivel ez a probléma örök, az antik politikai filozófia megközelítési módja szintén releváns a modernségben is. Mivel sem a historizmus, sem a pozitivista politikatudomány nem képes megoldani a társadalom és a filozófia közti ellentétet, következtetésképpen a klasszikus politikai filozófiát sem érvényteleníthetí. A végső kérdések megválaszolásában a modern tudat egy jottányit sem haladt előre, ellenkezőleg, horizontja szűkítésével már föl sem veti ezeket a kérdéseket. A klasszikus politikai filozófia még a boldog élet feltételeit, a legjobb politikai elemeit vizsgálta, a modern politikai gondolkodás ilyen globális kérdésekkel már nem kíván foglalkozni, mert tudománytalannak tartja. De ez a kérdés már átvezet annak tárgyalásához, hogy Leo Strauss szerint milyen volt a klasszikus politikai gondolkodás, illetve a modernségben milyen irányban fejlődött a politikai gondolkodás.

Az ezoterikus/exoterikus írás megkülönböztetése kapcsán föl kell vetni azt a kérdést, hogy hogyan írt maga Strauss. Az eddig elmondottak elsősorban arra vonatkoztak, hogy Strauss hogyan olvasta a régi szerzők műveit. Strauss saját műveinek ugyanúgy különböző, mint ahogy a tanul-

mányozott szerzők művei is a legkülönfélébb műfajba sorolhatók. Strauss legtöbb művét "történeti vizsgálódás"-nak nevezhetjük, de írt kritikai tanulmányokat más szerzők műveiről, esszéket és figyelemre méltóak az előszavai és bevezetői is. Victor Gourevitch szerint Strauss minden olvasóhoz szólt az előszavakban és bevezetőkben, míg az igazi tanítását a történeti szövegek elemzésébe rejtette el.[88]

John Gunnell azt kifogásolta[89] Strauss történeti elemzéseiben, hogy egy korszakon belül nem tárja föl a politikai filozófusok közti tényleges összefüggéseket. Nathan Tarcov szerint ez nem igaz, hiszen a hiányolt összefüggések megtalálhatóak például Spinoza és Maimonidész, Farabi és Platón, Rousseau és Hobbes között. Gunnell kritikai megjegyzése nem alaptalan, de figyelembe kell venni, hogy a korai vagy a késői Strauss művekre vonatkoztatjuk-e Gunnell megjegyzését. A korai művek - Tarcov is ezekre utal - valóban bővelkednek a hiányolt összefüggés leírásában, viszont a késői művekben - éppen azért, mert Strauss egyre jobban elszakadt a modern tudományos írásmód játékszabályaitól - valóban elfordult a fenti összefüggések elemzésétől.

Gunnell szerint Straussnak az ezoterikus/exoterikus írésra vonatkozó tétele tudománytalan. Strauss ezen koncepciója azon alapul, hogy a társadalom és a filozófus között kibékíthetetlen ellentét van, ezért a filozófus csak egy szűk körben mondhatja ela valódi nézeteit. Straussnak az exoterikus írásra vonatkozó nézete szorosan összefügg a politikai filozófiáról vallott fölfogással. Az exoterikus írás és a politikai filozófia között azonban alapvető ellentmondás van: ha a politikai filozófia arra vállalkozik,

hogy a jó rendre vonatkozó véleményeket tudással helyettesítse be, akkor ezzel a céllal hogyan egyeztethető össze Straussnak az a másik alapelve, hogy a véleményt tiszteletben kell tartani?

Gunnell és Tarcov fölvetése tetszetős, de nem állja meg a helyét. Figyelmen kívül hagyják ugyanis, hogy Strauss szerint az antik politikai filozófus - hiszen ebből indul ki, amikor a politikai filozófia mibenlétét akarja megfogalmazni - nem azon mérte le a rendre vonatkozó elképzelését, hogy az mennyiben valósítható meg: a filozófus éppen azért kerül szembe a társadalommal, mert a jó rendet állítja szembe a tényleges renddel. A kérdés inkább az, hogy a filozófus és a társadalom közti ellentét feloldható-e egyáltalán. Strauss egész életműve azt sugallja, hogy ez a feszültség feloldhatatlan. Ebből viszont az következne, hogy Strauss nyilván maga is kétféle tanítást dolgozott ki. A straussiánusok szektájának külső, szociológiai jellemzői is arra mutatnak, mintha volna egy belső, titkos tanítás, melyet a szektatagok Strausstól örököltek. Mindezen látszat ellenére megítélésem szerint a straussiánusokat nem valamilyen ezoterikus tanítás, hanem Strauss politikai tanításában rejlő dogmatikus hajlam köti össze. Már Gadamer is észrevette, hogy a filozófiának a történelemellenessége, amely Straussra is jellemző, egy újfajta dogmatizmus lehetőségét rejti magába.[90]

Ily módon a kérdés inkább ez: hogyan lehetséges összeegyeztetni Strauss azon nézetét, hogy a vizsgálódásnak mindig szabadnak kell lennie, azzal, hogy a straussiánusok megfellebbezhetetlennek tekintik Stra-

uss tanítását? Erre a kérdésre a straussi örökség körüli viták ismertetésekor, az utolsó fejezetben kívánok kitérni.

Jegyzetek

[1] Bacsó Béla: A hermeneutikai hagyomány és a hermeneutikai kérdésfeltevés aktualitása. Medvetánc, 1986/2-3.

[2] Hans-Georg Gadamer: Hermeneutika. In:Filozófiai hermeneutika (szöveggyűjtemény), A Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára 4. kötet, Budapest, 1990. 13. old.

[3] Hans-Georg Gadamer: Hermeneutika. I.m. 15. old.

[4] Ezt a kérdést - nyíltan vagy implicit módon - szinte valamennyi művében föltette Strauss. Feltehetően legutoljára a Progress or Return? c. írásában foglalta össze a modernség lényegére vonatkozó nézetét. "A modern ember egy vak óriás. A progresszió megkérdőjelezése a nyugati civilizáció egészének válságához vezetett, mert a 19. század folyamán a jó és a rossz, ill. a jó és a gonosz megkülönböztetése helyébe a progresszív és a reakciós közötti különbségtétel lépett." In: The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss. The University of Chicago Press, 1989, 239. old.

[5] Leo Strauss: Progress or Return? I.m. 240. old.

[6] Leo Strauss: Progress or Return? I.m. 241. old.

[7] Edmund Husserl: Az európai emberiség válsága és a filozófia. Válogatott tanulmányai, Gondolat, 1972, 327. old.

[8] Edmund Husserl: I.m. 353. old.

[9] V.ö. Leo Strauss:What is Political Philosophy? The University of Chicago Press, 1988. 19. old.

[10] Franz Rosenzweig: Nem hang és füst. Holnap Kiadó, 1990. 5. old.

[11] V.ö. Leo Strauss: Preface to Spinoza's Critique of Religion. In:Liberalism Ancient and Modern. Basic Books, 1968. Ebben az írásában Strauss külön szól Rosenzweigről is.

[12] Allan Bloom: Leo Strauss. Political Theory, vol. 2, No. 4, November 1974. 386. old.

[13] Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer. Gondolat, 1984. 364. old.

[14] U.o. 366. old.

[15] Correspondence with Hans-Georg Gadamer Concerning Wahrheit und Methode. In: The Independent Journal of Philosophy, 1978, 2:5-12. old.

[16] U.o. 11. old.

[17] Leo Strauss: Spinoza's Critique of Religion. Schocken Books, New York, 1965. 36. old. (Az eredeti, német nyelvű könyv 1930-ban jelent meg Berlinben.)

[18] Leo Strauss: Spinoza's Critique of Religion. I.m. 38. old.

[19] Leo Strauss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. In: The Persecution and the Art of Writing. The University of Chicago Press, 1988. 143. old. (Eredeti megjelenési év: 1952.)

[20] Leo Strauss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. I.m. 143. old.

[21] U.o. 143. old.

[22] U.o. 144. old.

[23] Spinoza: Teológiai-politikai tanulmány. Akadémiai Kiadó, 1978. 115. old.

[24] U.o. 116. old.

[25] U.o. 117. old.

[26] U.o. 118-119. old.

[27] Leo Strauss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. I.m. 147. old.

[28] Spinoza: Politikai tanulmány. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó 1957, 66. old. A régi filozófusok "Az embereket ugyanis nem úgy fogják fel, ahogy vannak, hanem úgy, ahogy szeretnék, hogy legyenek. Ezért történt, hogy többnyire szatírát írtak etika helyett, s hogy sohasem gondoltak ki gyakorlatilag használható államelméletet, hanem csak olyat, amely kiméra számba ment, vag amilyent Utópiában vagy a költők amaz aranykorában lehetett volna megvalósítani, amikor tudniillik legkevésbé volt reá szükség."

[29] Leo Staruss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. I.m. 154. old.

[30] U.o. 158. old.

[31] Karl R. Popper: A historicizmus nyomorúsága. Akadémiai Kiadó, 1989. 25. old.

[32] U.o. 42. old.

[33] Georg G. Iggers: A német historizmus. Gondolat, 1988. 396. old.

[34] Leo Strauss: What is Political Philosophy? The University of Chicago Press, 1988. 57. old. (Eredeti megjelenés: 1959.)

[35] Arisztotelész: Poétika. Magyar Helikon, 1974. 22. old.

[36] A Methodenstreit-ről szóló ismertetést, lásd: Gordon Marschall: In Search of the Spirit of Capitalism. Hutchinson, 1982. 28-30. old.

[37] Leo Strauss: Political Philosophy and History. In: What is Political Philosophy? I.m. 67. old.

[38] U.o. 69. old.

[39] U.o. 76. old.

[40] U.o. 59. old.

[41] Leo Strauss: Thoughts on Machiavelli. The University of Chicago Press, 1958. 10. old.

[42] U.o. 11. old.

[43] U.o. 12. old.

[44] U.o. 29. old.

[45] U.o. 29. old.

[46] U.o. 30. old.

[47] U.o. 36. old.

[48] Leo Strauss: How to Begin to Study Medieval Philosophy. In: The Rebirth of Classical Political Rationalism. I.m. 207. old.

[49] U.o. 208. old.

[50] U.o. 208. old.

[51] U.o. 217. old.

[52] 1936-ban jelent meg Straussnak a The Political Philosophy of Hobbes c. könyve, amely Angliában töltött ösztöndíjas idejének a gyümölcse. Az Előszóban Hobbest nevezi a modern politikai filozófia atyjának. Az amerikai kiadás elé írt 1951-es előszóban ezt a megállapítását tévedésnek nevezte: "Számomra Hobbes tűnt a modern politikai filozófia megalapítójának. Ez tévedés volt: e megtisztelő cím Machiavellit és nem Hobbest illeti meg." The University of Chicago Press, 1961. 3. kiadás. XIX. old.

[53] Leo Strauss:Natural Right and History. The University of Chicago Press, 1953. 10. old.

[54] U.o. 12. old.

[55] U.o. 12. old.

[56] U.o. 18. old.

[57] U.o. 25. old.

[58] U.o. 25. old.

[59] U.o. 34. old.

[60] Leo Strauss: On a Forgotten Kind of Writing. In: What is Political Philosophy? I.m. 227. old.

[61] Leo Strauss: Political Philosophy and History. In: What is Political Philosophy? I.m. 72. old.

[62] Leo Strauss: Üldöztetés és az írás művészete. BUKSZ, 1990. Tél.

[63] Leo Strauss: A bölcselet szociológiájáról. BUKSZ, 1990. Ösz.

[64] U.o.

[65] Lásd Literary Character of the Guide for the Perplexed. In: Persecution and the Art of Writing. I.m.

[66] U.o. 94. old.

[67] Leo Strauss: A bölcselet szociológiájáról. I.m.

[68] Leo Strauss: Literary Character of the Guide for the Perplexed. I.m. 60. old.

[69] U.o. 64. old.

[70] U.o. 69. old.

[71] U.o. 73. old.

[72] Az elitizmust mint vádat Shadia B. Drury fogalmazta meg könyvének (The Political Ideas of Leo Strauss, Macmillan Press, 1988) 11. fejezetében.

[73] Leo Strauss: A bölcselet szociológiájáról. I.m.

[74] Leo Strauss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. I.m. 163. old.

[75] V.ö. Spinoza: Teológiai-politikai tanulmány. I.m. Különösen lásd "Mi a hit és kik a hívők. A hit alapjainak meghatározása. A hit különválasztása a filozófiától." (Tizennegyedik fejezet.)

[76] Leo Strauss: How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. I.m. 183. old.

[77] U.o. 183. old.

[78] U.o. 184. old.

[79] Platón: Ållam. Platón összes művei. Európa, 1984.

[80] Leo Strauss: Exoteric Teaching. In: The Rebirth of Classical Political Rationalism. I.m. 64. old.

[81] Stanley Rosen: Hermeneutics as Politics. Oxford University Press, 1987. 113. old.

[82] U.o. 117. old.

[83] U.o. 117-118. old.

[84] U.o. 123. old.

[85] U.o. 123. old.

[86] U.o. 140. old.

[87] Thomas Hobbes: Leviatán. Magyar Helikon, 1970., 112. old.

[88] Victor Gourevitch: Philosophy and Politics, I, Review of Metaphysics 22 (September 1968).

[89] John Gunnell: The Myth of the Tradition, American Political Science Review 72 (March 1978), 122-134. old.

[90] Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer. I.m. 368. old.