

III.

Mi a politikai filozófia?

Strauss egyik tanítványa, Harry V. Jaffa szerint mestere legfőbb törekvése, filozófiai munkásságának lényege a politikai filozófia rehabilitálása volt.¹ A politikai gondolkodás hagyományos formája a politikai filozófia, a modern politikatudomány, a politológia a 20. század diszciplinája. A modern politikatudományt a pozitivista tudományok sorában szokták elhelyezni, normái és módszerei a pozitivista tudományeszménynek kívánnak megfelelni.² A politika világával, törvényszerűségeivel, különböző jelenségeivel korábban olyan megismerési formák foglalkoztak, mint a köznapi tudat (a józan ész), a politikai filozófia, a történetírás és az irodalom. A 20. században a pozitivista tudományok élesen szembeállították önmagukat az általuk tudománytalannak minősített megismerési formákkal, mint például a józan ész, a filozófia vagy a hagyományos történetírás. A századfordulón a neokantiánusok - Rickert és Windelband - még tettek egy kísérletet, hogy bebizonyítsák: a természettudományos fogalomképzés a humán tudományokban nem alkalmazható, mert a humán tudományok az egyedivel foglalkoznak, fogalmaik nem vezethetőek le az általánosból.³ A neokantiánus, majd a husserli tudománykritika azonban csupán epizódnak számít a 20. század filozófiatörténetében, mert a filozófia logikai, analitikus fordulatával egyre inkább a modern tudomány pozitivista normáinak akart megfelelni. Vannak azonban a filozófiának olyan részei - esztétika, etika, politikai filozófia -, amelyek nem tudnak és nem is akarnak megfelelni ezeknek a pozitivista normáknak. A politikai

filozófia mintegy két évezreden át azonos volt a politikatudománnyal, egészen addig, amíg a pozitivista politikatudomány nem alakult ki és nem mutatta ki, hogy a politikai filozófia értékítéletekkel átszótt, a tényeket önkényesen kezelő, ideologikus funkciókat betöltő megismerési forma.⁴ Ily módon a politikai filozófiának legfeljebb történeti érdekessége van, tudományos értéke viszont nincs.

De vajon tényleg így van-e? Vajon a klasszikus politikai gondolkodás valóban csupán kultúrtörténeti érdekességgel bír? Leo Strauss egyértelmű "nem"-mel válaszol erre a kérdésre. A straussi "nem" mögött azonban nem valamiféle aktualizáló tendencia húzódik meg. A historista számára a klasszikus gondolkodás fontos lépcsőfokot jelent a későbbi, modern gondolkodás kialakulásához. Ennek megfelelő súlyt helyez rá, se többet, se kevesebbet, mint amennyi megilleti (a rankei "isten előtt mindegyik korszak egyformán kedves" formula ezt fejezi ki). A historista rámutat a "haladó" elemek szerepére, a modernséget előkészítő funkciójára. Ugyanakkor "meghaladott"-nak is nyilvánítja a premodern gondolkodást, s csak akkor idézi meg, ha valamilyen jelenbeli cél érdekében föl tudja használni, röviden: aktualizál. Mint láttuk, Strauss a leghatározottabban elutasította a historizmust. Straussnak a klasszikus politikai gondolkodáshoz fordulása mégis nagyobb hatást váltott ki, mint nagyon sok historistáé. Ha meg akarjuk érteni Strauss mai népszerűségének szinte kultuszszá növelt nagyságát, akkor meg kell értenünk, hogy szerinte mi a politikai filozófia és miért érvényesek a klasszikus politikai filozófia tanításai ma is. "1945 és 1970 között Strauss egy unalmas és kihalófélben lévő diszciplínával, "a politikai eszmék történetével" foglalkozott, melyet megragadó

jelentőségű és sodrású vállalkozássá fejlesztett. Vajon hogyan tett szert általa a politikai gondolkodás története ilyen hatalmas csáberőre?" - teszi föl a kérdést Thomas L. Pangle, Strauss egyik közeli tanítványa.⁵

A válasz nem is olyan egyszerű. Leo Strauss és Joseph Cropsey (ő is Strauss tanítványa volt) közösen szerkesztett könyve a History of Political Philosophy címet viseli. E testes könyvben Strauss és számos tanítványa földolgozta a politikai filozófia történetét. Az Előszóban a két szerkesztő azoknak ajánlja a könyvet, "akik nem hiszik, hogy a politikatudomány ugyanolyan tudomány, mint a kémia és a fizika."⁶ A Bevezető kezdő sora így hangzik: "Manapság 'a politikai filozófia' az ideológiának", hogy ne mondjuk a 'mítosznak' vált csaknem szinonimájává."⁷ Ugyanezt a gondolatot fejti ki a The City and Man c. könyvében is: "A modern politikai filozófia helyét az ideológia vette át: amit eredetileg politikai filozófiának neveztek, az mára ideológiává vált."⁸ A politikai filozófia természetesen egyikkel sem azonos: se nem ideológia, se nem mítosz. De nem azonos a modern politikatudománnyal sem, mert a filozófia és a modern tudomány két különböző dolog. A filozófia a 17. századig egyértelműen tudománynak számított, ám az újkori természettudományos forradalom új tudományképet alakított ki: ami korábban tudomány volt, az mára tudománytalanná válhatott. A tudomány új fogalmát a természettudomány új módszertanának elvi alapján határozták meg. Az új helyzetben a politikai filozófia fokozatosan "tudománytalanná" kezdett válni.

A politikai filozófiát nem szabad azonosítani a politikai gondolkodás egészével. A politikai gondolkodás egyidős a politikai élet megszületésével, a politikai filozófia viszont csak Szókratész föllépése óta létezik. Szókratész a politikai filozófia atyja. Hogy miért éppen ő, az a szókratészi kérdések struktúrájában keresendő: Szókratész szerint, ha valamit meg akarunk érteni, akkor meg kell vizsgálni a kérdéses dolog természetét. Erre pedig a Mi a...? típusú kérdés a legalkalmasabb. Szókratész nem fordult el a természet tanulmányozásától, hogy a társadalmat tanulmányozza, hanem - éppen ellenkezőleg - elmélyítette a természeti dolgok tanulmányozását azáltal, hogy az igazságosság, a természetjog stb. természetét kezdte el vizsgálni. Szerinte az ember természetének fürkészése fontosabb, mint pl. a nap természetének a tanulmányozása.

Strauss - különösen munkásságának utolsó periódusában - rendkívül sokat foglalkozott az ún. szókratészi fordulat jelentőségével. Ennek kapcsán azokra a mozzanatokra kívánok kitérni, amelyek Strauss politikai filozófia-fölfogásához tartoznak.

1. Az ún. szókratészi fordulat

Szókratész alakjának és tanításának rekonstruálása igen bonyolult feladat. Nem véletlen, hogy Strauss több tanulmányában és könyvében is visszatért a kérdésre. Néhány könyvét pedig kifejezetten ennek a témának szentelte: Socrates and Aristophanes (1966), Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus (1970), Xenophon's Socrates

(1972). Miből indulhatunk ki, ha rekonstruálni akarjuk Szókratész alakját és tanítását? Strauss négy antik szerző műveit említi: Platón dialógusait, amelyek azonban inkább művészi alkotások, s nem tényeken alapuló interjúk; Arisztotelész néhány megjegyzése; Xenophón írásai és Arisztophanész darabjai. Strauss Xenophónt tartotta a legmegbízhatóbb forrásnak, mert egyedül ő volt történész a kortársak között.⁹

Arisztophanész Szókratész-ábrázolása abból az aspektusból érdekes, hogy ez a "legfontosabb dokumentuma"¹⁰ az antikvitásban meglévő ellentétnek költészet és filozófia között. A Felhőkben Arisztophanész nevetséges alaknak mutatja be Szókratészt, mint szofistát állítja elének. Strauss szerint Arisztophanész, a költő, a szofista filozófusokat akarta általában bírálni, s nem Szókratészt egyedül. Azért esett Arisztophanész választása Szókratészre, mert ő volt a szofisták között a legkiemelkedőbb. Strauss Arisztophanész valamennyi darabját elemzés tárgyává tette, hogy el tudja dönteni: a költő kritikája mennyire szólt Szókratész, illetve a filozófusok ellen általában. Strauss arra a következtetésre jutott, hogy Arisztophanész kizárólagosan azt akarta bebizonyítani, hogy a költő fölötte áll a filozófusnak. A költő ugyanis okosabb, mint a filozófus: Szókratész közömbös a hazája (city) iránt, amely táplálja őt, Arisztophanész viszont odaadóan viselkedik; Szókratész fittyet hány a haza által támasztott alapvető követelményekre, Arisztophanész viszont teljesíti azokat; a filozófus védtelen az emberekkel szemben, a költő viszont képes megvédeni magát az üldözéstől. Arisztophanész szerint - ez a költő és a filozófus közti második fontos megkülönböztető vonás - Szókratész nem tudja megítélni az embe-

reket, ezért nem is tud velük bánni. A filozófus a lelkek vezetője akar lenni anélkül, hogy ismerné a lelkeket.¹¹

A harmadik megkülönböztető vonás az, hogy Szókratész "nem erotikus" (anerotic) s emiatt "apolitikus". A haza (city) legkisebb egysége a család, amelynek - a haza és a család közti feszültség ellenére - szüksége van a hazára. A filozófus bölcsessége erre nem terjed ki, őt csak a tömeg ostobasága ingerli, türelmetlen az ostobaság mindenféle megnyilvánulási formájával szemben. A költő viszont türelmes, ezért okosabb is. Látnivaló, hogy a költő és a filozófus közti különbségtevés arisztophaneszi logikája a gyakorlati és a "tisztá" ész szembeállításán alapul. A filozófus ügyetlenül mozog a gyakorlati világban, célját nem is érheti el. "Arisztophanész nem azért teszi nevetségessé Szókratészt, mert megpróbálja a tanítását az avatatlanok előtt titokban tartani, hanem azért, mert ezt nem tudja véghez vinni." - vonja le Strauss több mint háromszáz oldalas Arisztophanész elemzésének végső következtetését.¹²

Xenophón és Platón Szókratész-ábrázolása szöges ellentétben áll Arisztophanész Szókratész-képével. Ez első ránézésre érzékelhető. Platón szerint Szókratész a valaha élt leggyakorlatiasabb elme volt, igazi athéni honpolgár, sokat törődött a törvényekkel és tiszteletben is tartotta azokat, a lelkek legkiválóbb ismerője, az emberi ostobasággal szemben végtelen türelemmel viseltetett. Ebből következően - Platón szerint - a filozófus bölcsessége fölötté áll a költő bölcsességének. Strauss szerint Xenophón és Platón tudatosan állították szembe saját Szókratész-képüket Arisztophanész ábrázolásával.¹³

Xenophóntól összesen tizenöt írás maradt fenn az utókorra, ezek közül négyet tekintünk "szókratikus írás"-nak: Emlékeim Szókratészről (Memorabilia), A lakoma, A gazdálkodásról, Szókratész védőbeszéde. Az Emlékeim Szókratészről c. írás Szókratész cselekedeteit mutatja be, A gazdálkodásról c. mű mint szónokot állítja elének Szókratészt, A lakoma mint cselekvő embert, a Szókratész dicsérete pedig mint gondolkodót. Szókratész azért lehetett a politikai filozófia megalapítója, mert először ő húzott éles határvonalat a politika és a nem politika világa közé, a közjó és a személyes jó közé. Szókratész különbséget tett kétféle életforma között: a politikusi, közéleti és a politikán túllépő, magasabb életforma között. Az emberek társadalomban (antik szóhasználat szerint: államban) élnek, s előbb el kell tudniuk igazodni a társadalom (állam) dolgaiban ahhoz, hogy a magasabb életformát élhessék. "A politikai életforma nem a legmagasabb, de mindenképpen az első, mert a legsürgetőbb."¹⁴ A politikai filozófia hivat ver a "politikai" életforma és a "magasabb" életforma közé. A politikai filozófia nem a politikai életről való filozofálgatást jelenti, hanem bevezetést a magasabb életforma elsajátításának a tudományába. A "bevezetést" a nevelő, a filozófus végzi. Xenophón számára Szókratész egy személyben volt a polgár, az államférfi, a kapitány.¹⁵

Szókratész kizárólag beszélgetések révén tanított. A beszélgetés művészetét görögül "dialektiká"-nak nevezik. Xenophóntól tudjuk, hogy Szókratész "művészete" (dialektikája) két részből állt: ha valaki ellentmondott Szókratésznek, akkor partnerét mindig visszavezette a kiindulóponthoz egy Mi a...? típusú kérdéssel, hogy beszélgető társa részvételével válaszolja meg a föltett kérdést: "Ez a dialektika magasabb formája."¹⁶ A

"magasabb dialektikát" csak akkor alkalmazta Szókratész, ha partnerei olyan intellektuális szinten álltak, hogy képesek voltak ellentétes véleményt megfogalmazni az övével szemben, akik túl tudtak lépni az általánosan elfogadott véleményen. A Mi a...? kérdést azonban soha nem tette föl Szókratész, ha a hallgatói között az elfogadott vélemény alapján akart egyezséget elérni. A "politikai" vagy "retorikai" dialektika eszközével akkor élt, amikor sok emberhez szólt. Az általánosan elfogadott vélemény nem azonos az igazsággal: az igazság megismerése "a magasabb életforma" részét képezi.

Szókratész volt az első, aki különbséget tudott tenni a politikai és a nem politikai dolgok között. Ez azon az alapon volt lehetséges, hogy az egész lényegét "neotikus heterogenitás"-ként fogta föl. A "neotikus heterogenitás" (neotic heterogeneity) kulcsfogalom Strauss fogalmi apparátusában. Az egész soha nem egy vagy homogén, hanem heterogén. A heterogenitásnak két fajtája van: az érzékileg fölfogható heterogenitás mellett létezik a "lényegi" heterogenitás, a neotikus vagy racionális heterogenitás. Ez utóbbit fedezte föl Szókratész: "Ezért nevezhetjük Szókratészt a politikatudomány megalapítójának. Csak akkor lehetséges lényegi különbséget tenni politikai és nem politikai dolgok között, ha létezik lényegi heterogenitás."¹⁷ Más szavakkal: a politikai dolgok nem vezethetők le a nem politikai dolgokból. A politika sui generis van. Miből indulhat ki a politikai dolgok tanulmányozója? A törvényekből, mert a törvény sajátosan politikai jelenség. A törvény az államotalkotó polgárok egyezményén alapul, ettől függ a haza (city) jóléte, egyáltalán a léte. A törvény alapja az igazságosság. A törvényhozók a legkiválóbbak közül kerülnek

ki, ők bírnak a legnagyobb politikai bölcsességgel. Mivel azonban még a legjobb törvény is vak, a törvényhozó - a "látó törvény" - az, aki rugalmasan képes a törvényt alkalmazni. A legnagyobb politikai bölcsességgel bírók dolga mindenkinek megadni azt, ami neki jár.

Strauss politikai filozófiai fogalma egyrészt Xenophón Szókratész-képen nyugszik, másrészt Platón és Arisztotelész Szókratészről kialakított ábrázolásására támaszkodik. Mind Arisztophanész, mind Xenophón művei alapján belátható, hogy a "szókratészi probléma" a politikai és nem politikai dolgok elvi megkülönböztetéséből indul ki, majd a társadalom és a filozófia közti viszony kérdésébe fut bele. "A politikai filozófia tárgya a Haza (City) és az Ember (Man). A Haza és az Ember a klasszikus politikai filozófia nyilvánvaló tárgya." - hangsúlyozza Strauss a The City and Man c. könyvének bevezetőjében.¹⁸

Némi magyarázatra szorul a "haza" (city) fogalma. A "city" nem azonos a várossal (town), mivel a vidéket (country) is magában foglalja. De nem azonos az állammal sem, mert az államot a társadalommal szembeállítva szoktuk emlegetni. A "city" fogalma egy olyan állapotra utal, amelyben az állam és társadalom nem válik ketté. A "city" a társadalomnak az a formája, amelyben a civilizáció a szabadsággal párosul. Ezért az ellentéte a civilizálatlan társadalom. A 'city' egy olyan társadalom, amely magában foglalja a társadalmat alkotó különböző kisebb társadalmi egységeket; ezek közül a család vagy a háztartás a legfontosabb. A 'city' a legátfogóbb és legmagasabb rendű társadalom, mivel a minden társadalom által kitűzhető legmagasabb és legátfogóbb jóra törekszik. A legna-

gyobb jó a boldogság.¹⁹ Az ily módon fölfogott társadalmat nem is társadalomnak vagy civilizációnak kell neveznünk, hanem inkább kultúrának. A haza (city) fogalma a kultúra fogalmához áll a legközelebb, de nem az eredeti vallásos értelemben, hanem ahogy a modernségben használjuk, ahogy a felvilágosodás kidolgozta. A "szókratészi probléma" a politikai filozófia lehetőségességének a problémája. A politikai filozófia lehetőségességének a problémája a legjobb társadalmi rend lehetőségességének a problémája. Erre a kérdésre még vissza kell térni, mivel nagyon súlyos továbbbi problémát vet föl: vajon a politikai filozófusnak törekednie kell-e arra, hogy a legjobb rendre vonatkozó elképzeléseit átültesse a valóságba? Vagy elégedjen-e meg azzal, hogy "szóban" építi föl a legjobb politikai rendet?

A klasszikus politikai filozófia nem tudomány a modern értelemben, de "a politikatudomány elsődleges formája, mert a politikai dolgok a józan ész alapján történő megértése is elsődleges."²⁰ Mint említettem Szókratész kiindulópontja a törvény volt mint ami sajátosan politikai jelenség. De mi is az igazságosság, amelyen a törvény nyugszik? Strauss szerint Platónnak az Állam c. dialógusa az egyetlen olyan dialógusa, melyben Szókratész kötelező erővel mondja el tanítását, azaz ez a tanítása. "Szókratész megalapozza a tökéletesen igazságos hazát, de nem tettel, hanem szóban"²¹ -Szókratész ugyanis nem fogadta el azt a közismert igazságosság fogalmát, hogy mindenkinek azt kell kapnia, ami neki jár, azt a szokás, a törvény határozza meg, a törvény azonban nem biztos, hogy igazságos. Éppen ezért a "természettől fogva igazságosat" kell keresnünk, s nem a pozitív jog által meghatározott igazságosat. Az Állam-ban Szók-

ratész azt fejt ki, hogy ha az igazságos azt jelenti, hogy mindenki azt kapja meg, ami neki jár, akkor a bölcsek az igazságosság tudói. Ahogy az orvos a tudója, hogy mi a jó a testnek, ugyanúgy a bölcs ember, a lélek orvosa tudja, hogy mi a jó az egész embernek. Az igazságosságnak ugyanakkor személytelennek (selfless) kell lennie; a mások iránti odaadásban kell kifejeződni. "Az igazságos haza olyan haza, melyben jó polgárnak lenni egyet jelent jó embernek lenni."²² Az igazságos hazában mindenki azt teszi, amire a természet révén alkalmas, s azt kapja, ami természettől fogva jó neki. "Az igazságos haza a tökéletesen racionális társadalom."²³

Ezzel el is érkeztünk a klasszikus politikai filozófia lényegéhez: Szókratész volt az első politikai filozófus, mert a neotikus heterogenitás révén különbséget tett a politikai és a nem politikai dolgok között. A politika egyik legjellegzetesebb jelensége a törvény, melynek alapja az igazságosság. Csakhogy a törvény nem biztos, hogy igazságos, mert konvención alapul. Az igazi feladat a természetben rejlő igazságosság megtalálása. Szókratész vállalkozott elsőként arra, hogy lerakja az igazságos haza alapját. A klasszikus politikai filozófia a legjobb politikai renddel foglalkozott: erről szól Arisztotelész Politikája, Platón három politikai munkája, az Állam, a Törvények és Az államférfi. Már említettem, hogy a politikai életben való részvétel, illetve az erről való elmélkedés nem végállomás: a bölcs magasabbra tör, egy életformát akar elsajátítani. A politikai filozófia ennek a magasabbrendű, filozófikus élet elérésének az eszköze. Arisztophanész - és Platón is - ráirányította a figyelmet arra, hogy a költészet és a filozófia között rivalizálás folyik abban az értelemben, hogy a

társadalom igényeinek a költő vagy a filozófus tud-e jobban megfelelni. Arisztophanész szerint a filozófus nem praktikus, nem tud az emberekhez közel férkőzni. A társadalom és a filozófus között valóban létezik egyfajta feloldhatatlan ellentmondás" a filozófus - akarva-akaratlan - a társadalomban meglévő konvenciók bomlasztásán munkálkodik. Szókratész azért bukott el bírái előtt, mert védtelenül kiszolgáltatta magát: a filozófusnak az igazi nézeteit el kell rejtenie, csak szűk körben szabad nyíltan kimondania. A szókratészi fordulat a politikai filozófia megszületésének pillanata. A politikai filozófia csak látszólag módosítja a filozófia irányát: a politikai filozófus éppúgy a természetben rejlő végső kérdéseket teszi föl, mint a többi filozófus, hiszen a politikai filozófia a filozófia egyik ága. A politikai filozófus az embernek mint társadalmi lénynek a vizsgálatával elmélyíti a filozófia által fölvetett alapvető és végső kérdéseket.

2. Historizmus, tudomány, relativitás

A politikai filozófia legitimitásának megkérdőjelezője a historizmusal elvi szövetségben álló modern pozitivist tudomány. A modern tudomány tudományossági kritériuma az értékmentesség. Az értékmentes társadalomtudomány kívánalmának és lehetőségességének legkövetkezetesebb kifejtője Max Weber volt. Strauss azon törekvése, hogy a klasszikus politikai gondolkodás érvényességét bebizonyítsa, szükségszerűen vezette el Őt Max Weber értékfelfogásának a bírálatahoz. Strauss a Natural Right and History c. könyvének második fejezetét (Natural Right and the Distinction between Facts and Values) teljes egészében a weberi "érték-

mentes" tudományfelfogás bírálatainak szentelte. Strauss Weber-kritikája egy nagyobb gondolati keretbe illeszkedik bele. E gondolati keret a klasszikus és a modern természetjogi tanítás különbségének a vizsgálatát jelenti. Strauss úgy találta, hogy a hagyományos és a modern politikai gondolkodás közti különbséget a legegységesebben a klasszikus természetjog (így, egyes számban) és a modern természetjogok (így, többes számban) szembeállítása alapján lehet megragadni. A kétféle természetjogi tanítás lényegi különbségére később még részletesen kitérek.

A weberi tudományfelfogás straussi bírálata beleilleszkedik abba a gondolatmenetbe is, melyben a historizmus és a pozitív tudomány közti szükségzerű rokoni kapcsolatot elemezte Strauss. A modern pozitivistá tudomány, a historizmus és a kettő frigyre lépésének következménye, a relativizmus fogalmi hármasa áll szemben a straussi politikai filozófia hagyományos koncepciójával. A straussi szoros olvasat hermeneutikai alapvének vizsgálatakor már foglalkoztam a historizmus problémájával. A következő lépés az, hogy be kell mutatni a modern tudomány, a historizmus és a relativizmus összefüggését. Ehhez részletesen elemezni kell Strauss Weber-kritikáját.

Strauss Weber-interpretációja szorosan összefügg a historizmust elutasító nézetével. Elemzésében arra törekszik, hogy bebizonyítsa: Weber gondolkodásmódja a historista iskola tanításában gyökerezik és a historizmus hatása Weber egész munkásságát meghatározta. "Bármilyen tévedései is voltak Webernek, ő századunk legnagyobb társadalomtudósa" - szögezi le Strauss vizsgálódásainak az elején.²⁴ Strausst azonban nem

azok az eredmények érdeklik, amelyek alapján Weber a század "legnagyobb társadalomtudósá"-nak nevezte, hanem gondolkodásmódjának a gyengeségei. Noha Weber a historista iskola "növédeké" volt, bizonyos fönntartásai miatt el is határolódott a historizmustól, Strauss Webernek ezt a távolságtartását azzal magyarázta, hogy Weber elfogadta az "időtlen értékek" lehetőségességét.²⁵ Ugyanakkor Weber szerint mivel az értékek és a tények "teljességgel heterogének", a társadalomtudományak etikailag semlegesnek kell maradnia. "A társadalomtudomány választ tud adni tény-kérdésekre, de nem kompetens érték-kérdéseket megválaszolni."²⁷ Strauss a következő gondolatmenetet állítja ezzel szembe: A modern társadalomtudomány praktikus kíván lenni, meghatározott célok eléréséhez keres megfelelő eszközöket. Először is azonban a "célokat" kell megértenie. A célok és az eszközök ugyanis nem választhatók el egymástól (jellemző módon Strauss ezen a ponton Arisztotelészre támaszkodik, aki azt mondta, hogy "a cél ugyanahhoz a tudományhoz tartozik, mint az eszköz"). Strauss szerint Weber nem is azért ragaszkodott az etikailag semleges társadalomtudomány által kifejtett elvéhez, mert alapvető ellentétet látott a Van és a Legyen között, hanem azért, mert szerinte a "Legyen"-ről nem lehetséges valódi tudásunk. Szerinte igazi értékrendszer nem létezik, csupán különféle, egymással egyenrangú értékek vannak. Az egymással egyenrangú értékek konfliktusban állnak és ez a konfliktus racionálisan nem oldható meg. Strauss e weberi nézet gyökereit újra a historista iskola tételeiben találja meg: a historisták szerint nincs olyan társadalmi vagy kulturális rend, amelyet a jó vagy a racionális rendnek nevezhetnénk. Weber gondolkodásának kiformalódásában a historista iskola mellett a neokantizmus játszott szerepet. Strauss szerint Weber a fenti

historista értékfelfogást egyesítette a neokantiánusoknak a társadalomtudományról alkotott felfogásával, illetve az "individuális" etikáról szóló tételével. "A két álláspontot Weber a morális parancsok (vagy etikai imperativuszok) és a kulturális értékek megkülönböztetése révén egyesítette."²⁸ A morális parancsok a lelkiismerethez szólnak, a kulturális értékek viszont csak az érzéseinket érintik meg. Az embernek teljesítenie kell a morális kötelezettségeket, ám a kulturális értékek megtartása kizárólag a saját akaratától függ. "Pontosan a morális parancsok és a kulturális értékek közti alapvető különbség miatt van az, hogy az etika nem illetékes (sillent) kulturális és társadalmi kérdésekben." - írja Strauss, majd hozzáteszi "az etikai imperativuszokat Weber éppolyan szubjektívnek gondolta, mint a kulturális értékeket."²⁹

Nem nehéz észrevenni, hogy Strauss szoros összefüggést lát a modern tudomány relativizáló tendenciája és az etikai normák szubjektivizálódása között. Weber esetében a neokantiánus iskola és a historista iskola tanításának az egyesítéséből állt elő az értékek teljes relativizálódása. Strauss példája tipikus: Max Weber A politika mint hivatás c. írásának egyik helyén kijelenti: "minden jel arra mutat, hogy főként a következő három tulajdonság döntő egy politikus számára: szenvedély, felelősségérzet és arányérzék. A 'szendély' kifejezésen szenvedélyes ügyszeretetet értünk, szenvedélyes odaadást az 'ügy', az Isten vagy a Démon iránt, attól függően, hogy melyiket tiszteli valaki uraként."³⁰ Strauss kommentárja: "Weber saját kategorikus imperativusza a következő volt: 'Kövessd a démonodat!', vagy 'Kövessd istenedet vagy a démonodat!'. Nem volna tisztességes fölhánytorgatni, hogy Weber mintha megfélekedett volna arról,

hogy lehetnek rossz démonok is, habár azért már felelős, hogy alábecsüli őket. Ha csak jó démonokra gondolt volna, akkor valamilyen objektív kritériumot lett volna kénytelen fölállítani, amely alapján elvben különbséget tehetett volna jó és rossz démonok között. Weber kategorikus imperativusza valójában ezt mondja: Kövesd a démonodat függetlenül attól, hogy a démon jó vagy rossz!"³¹ Strauss szerint a weberi értékfelfogás nihilizmusba, még hozzá "nemes nihilizmus"-ba torkollik. Azért "nemes" (noble), mert ez a fajta nihilizmus nem eleve közömbös minden nemes érték iránt. Csupán arról van szó, hogy kétségbe vonja a nemes és az aljas közti különbség megvonásának objektív lehetőségét. "Weber azért utasította el az objektív normákat, mert az objektív normák összeegyeztethetetlenek az emberi szabadsággal, illetve a cselekvés lehetőségével."³² Az értékfelfogás modern nihilizmusa azonban nemcsak Weberre jellemző, Strauss ezt általános jelenségnek tartja: "Korunk sok társadalomtudósa apróbb kellemtelenségnek tekinti a nihilizmust, melyet a bölcs ember beletörődéssel vesz tudomásul, mert ez az az ár, melyet meg kell fizetni a legnagyobb jóért, az igazán tudományos társadalomtudományért."³³

A modern társadalomtudományok nihilista jellegét hangsúlyozta Strauss a What is Political Philosophy? c. frásában is, melyben élesen szembeállítja a hagyományos politikai gondolkodást a modern pozitivisták társadalomtudományokkal. Strauss itt is azt a kérdést teszi föl, hogy miért nincs ma politikai filozófia, vagy ha van is, legfeljebb "erőtlen, nem meggyőző tiltakozás" formájában van. Strauss tömör megelőlegezett válasza: "A tudomány és a történelem a modern világnak az a két nagy hatalma, amely végül tönkretette a politikai filozófia lehetőségét."³⁴ Strauss a mo-

dern tudomány lényegét az "értékmentesség"-ben és az "etikai semlegesség"-ben látja, vagyis abban, hogy a modern tudomány a jó és a rossz közötti konfliktusba nem kíván beavatkozni. A modern társadalomtudós arra törekszik, hogy minél közömbösebben, tartózkodóbban kezelje tárgyát. A modern társadalomtudós tudatosan vállalja nihilista álláspontját, tudományos távolságtartását, melyet egyik legnagyobb kincsének tart, határozottan kerüli preferenciák megállapítását. Strauss egy helyen³⁵ ahhoz a zoológushoz hasonlítja a modern társadalomtudóst, aki hűvös kívülállással szemléli, hogy a nagy halak fölfalják a kicsiket.

Miközben a modern társadalomtudós meg van győződve arról, hogy etikai semlegessége és értéknihilizmusa az egyedül helyes tudományos álláspont, saját tudományának értékét egy percig sem vonja kétségbe. Ily módon tehát a társadalomtudós el sem kerülheti az értékválasztás problémájával való szembenézést. Ebből a kényszerhelyzetből úgy próbálja meg kivágni magát, hogy a különböző értékek közül egyetlen eggyel azonosítja magát, az igazság értékével. Ilyenkor azonban a társadalomtudós megfélekedezik saját alapelvéről, miszerint értékmentesen kíván vizsgálni, s arról, hogy egy értéket el is lehet utasítani. Ráadásul a modern társadalomtudós nem ítélné meg önmagáról, hogy jó-e vagy sem, amit csinál. A társadalomtudósok erre azt szokták felelni, hogy mivel el akarjuk érni céljainkat, meg kell keresni a célok elérését biztosító eszközöket, a társadalomtudósok pedig éppen ezeket az eszközöket akarják előteremteni, tehát a társadalomtudomány önmagában érték. Arról viszont már megfélekedeznek, hogy a társadalomtudománynak is különbséget kell tenni nemes és rossz célok között, hiszen nem minden megfogalmazott célt

érdemes megvalósítani. Mindenesetre a társadalomtudósoknak ebben a helyzetben meg kell szegnie az értékmentességre tett fogadalmát.

Leo Strauss némi szarkazmussal fejti ki, hogy még soha nem találkozott olyan társadalomtudóssal, aki ne kötelezte volna el magát az igazságnak és a demokráciának. Amikor egy modern tudós azt állítja, hogy a demokrácia nem magától értetődően magasabbrendű, mint a vele ellentétes érték, akkor ezzel nem azt akarja mondani, hogy a demokráciával ellentétes érték, melyet ő egyébként elutasít, hatással van rá, vagy hogy mindkét érték egyforma vonzerőt gyakorol rá. Erkölcsi semlegessége nem egyéb, mint alibi gondolatlansága elleplezésére. Ha valaki azt állítja, hogy az igazság és a demokrácia értékek, akkor valójában azt akarja mondani, hogy nem kell azon gondolkodni, hogy ezek miért is értékek. A tudomány pozitivista változata nemcsak az értéknihilizmust, de a komfortizmust és a nyárspolgáriságot is erősíti. Ha valaki nincs meggyőződve arról, hogy a liberális demokrácia elvei lényegileg állnak a kommunizmus és a fasizmus fölött, akkor képtelen lesz teljes szívvel a liberális demokrácia mellé állni.³⁶

Strauss négy pontba foglalva állítja szembe a saját véleményét a modern pozitivista társadalomtudományok elvi alapját támadva:

1. A fontos társadalmi jelenségeket nem lehet értékítéletek nélkül tanulmányozni. Az értékmentességre törekvő modern tudomány nem veszi észre, hogy a "hátsó ajtón" keresztül az értékítéletek visszalopakodnak. Strauss több példát is fölhoz, hogy bebizonyítsa az értékítéletek kizárásá-

nak a lehetetlenségét. Weber nevének említése nélkül utal a német szociológusra, amikor a legitimáció három formája (racionális, tradicionális, karizmatikus) kapcsán mutat rá a beépített értékpreferenciákra. A "karizma begyakorlása" kifejezés például protestáns vagy liberális preferenciáról árulkodik, melyet egy konzervatív zsidó vagy katolikus nem fogadna el.

2. Rendszerint azon az alapon utasítják el az értékítéleteket, hogy az emberi értelem képtelen az értékkonfliktusok föloldására. Ez az érv - mint láttuk - Max Weberre megy vissza, ő azonban egyrészt sehol nem határozta meg, hogy mit ért érték alatt, másrészt az értékkonfliktusok föloldásának a lehetetlenségét sehol nem bizonyította be. Strauss szerint ennek bebizonyítása minimum A tiszta ész kritikájának megírásához hasonlítható erőfeszítést igényelne.

3. A tudomány felsőbbrendűségében való hit egyben a tudomány előtti ismeretszerzési formák elvetését is jelenti. A dolgok ontikus szerkezete azonban nem szüntethető meg. Lehet, hogy a mikroszkóp bizonyos területeken többet megmutat, mint amennyit a szabad szem látni képes, azért a "hétköznapi" látásnak is megvan a funkciója. A tudomány bármennyire is szeretné, nem tudja lerázni magáról a józan észen alapuló ítéleteket, vagy ha igen, hamis eredményekre juthat.

4. A pozitivizmus szükségszerűen historizmussá alakul át. A szükségszerűséget Strauss a következő gondolatmenettel indokolja. A modern társadalomtudós, aki a természettudományokat tekinti modellnek, könnyen szem elől tévesztheti a vizsgált társadalom csak rá jellemző, sajátos

vonásait. E veszély elkerülése érdekében a modern társadalomkutató a különböző kultúrák jelenbeli és történeti összehasonlításának az elvégzésére kényszerül. Az újabb nehézség akkor merül föl, amikor kiderül, hogy a tudós a saját, modern kultúrájának a fogalmi apparátusával értelmezi a másik kultúrát is, ezért a lényeg megint kicsúszik a keze közül. Nem marad más megoldás, minthogy a különböző kultúrákat úgy próbálja megérteni, ahogy az adott társadalom önmagát értelmezte. Ez viszont azt jelenti, hogy a modern társadalomtudománynak a történeti megismerésre kell törekednie.

A modern tudomány és a historizmus közötti házasság etikai következménye a relativizmus. A Relativism c. tanulmányában, amelyet Strauss Isaiiah Berlin Two Concepts of Liberty c. 1958-as tanulmánya elemzésének szentelt, a liberalizmus relativista fordulatát hangsúlyozza. Strauss szerint Berlin korunk szellemével teljes összhangban ír, amikor "korunk egyik csodálatra méltó" íróját idézi, amely így hangzik: "A civilizált embert a barbártól az különbözteti meg, hogy meggyőződéseinek érvénye viszonylagos, mégis rendíthetetlenül kiáll mellettük."³⁷ Strauss kommentárja: "Berlin kijelentése számomra a liberalizmus válságának jellegzetes dokumentuma, egy olyan válságnak, amely arra a tényre vezethető vissza, hogy a liberalizmus föladta abszolutista alapját és teljességgel relativisztikus akar lenni"³⁸ Berlin menekülési kísérlete, hogy köztes álláspontot foglaljon el az abszolutizmus és a teljes relativizmus között, kudarcra van ítélve, mert minden gondolkodó embernek kell lennie valamilyen végső, abszolutista álláspontjának az emberről, az emberi élet feltételéről, az igazságról. Ha igaz az, amit Berlin állít, akkor "minden el-

tökélt szajkó vagy bandatag civilizált embernek számítana, míg Platón és Kant barbárnak.³⁹ Ha ugyanis Berlin azt mondta volna, hogy a liberalizmus az "ő szubjektív célja", amely lényegileg se nem jobb, se nem rosszabb mások szubjektív céljánál, akkor ez egy értékítélet lett volna, mellyel szemben vagy mellette nem lehetne döntő érvet fölhozni. Berlin azonban önellentmondásba keveredett azáltal, hogy a nem liberális állásponton lévőket "barbár"-nak minősítette. Ily módon a relativizmus kapcsán újból egy korábban már fölített kérdéshez lyukadtunk ki: vajon van-e elfogadható érv, amely amellet szól, hogy a modern tudomány fölötte áll a klasszikus értelemben vett tudománynak? A modern tudomány a racionalizmusra mint legitim alapjára hivatkozik. Csakhogy milyen az a racionalitás, amely képtelen arra a kérdésre egyértelműen választ adni, hogy mi a jó vagy a rossz? A racionális cselekvés a kiválasztott cél eléréséhez akarja a legmegfelelőbb eszközöket megtalálni. A modern tudomány relativizmusa azonban éppen abban nyilvánul meg, hogy a modern társadalomtudósok kijelentik: racionálisan nem lehet eldönteni, hogy két cél közül melyik az értékesebb, mivel az értékek vizsgálata nem tudományos feladat. Strauss egészen odáig megy el, hogy kijelenti: "Minden koherenciának vége. A pozitivista tudományt általában és így a pozitivista társadalomtudományt konkrétan is a ráció föladása, illetve a rációtól való eltávolodás jellemzi."⁴⁰

A cél és az eszköz szétválasztása az érték és tény szétválasztásának a következménye. Strauss szerint - mint láttuk - cél és eszköz nem választható el egymástól, így érték és tény egymásról való leválasztása sem lehetséges. A modern tudomány értékrelativizmusa és erkölcsi

semlegessége, amelyet a "magasabbfokú" racionalitás nevében hirdettek meg, Strauss szerint nem racionálissá, hanem ellenkezőleg, irracionálissá változtatta a modern tudományt. Strauss Lukács György könyvére, Az ész trónfosztására is utal, amely szintén a modern irracionalizmus eluralkodásáról szól. Figyelemre méltó, hogy Strauss és Lukács is Weber értékfelfogásában látta a modern irracionalizmus uralkodóvá válásának egyik okát. A két gondolkodó közti egyetértések rövid sora ezzel véget is ér, mert Strauss elutasította Lukács minden további következtetését, melyek a történelem szükségszerű irányára vonatkoznak.

A modern gondolkodás relativizmusának elutasítása áll a straussi konzervativizmus háttérében is. Strauss konzervativizmusa nem azonosítható és nem is vezethető le a 19. századi nagy ideológiák, eszmerendszerek egyikéből sem. Strauss nem érzelmi alapon konzervatív - lehet, úgy is -, hanem a klasszikus gondolkodás racionalizmusa tette őt konzervatívvá. Amikor a klasszikus politikai gondolkodás lényegét kereste, akkor egyben a klasszikus racionalizmus, a klasszikus liberalizmus és a klasszikus természetjog gyökeréig ásott le. A modern racionális gondolkodás azért nem racionális, mert figyelmen kívül hagyja a dolgok ontológiai elrendezettségét. A modern társadalomtudós akkor tartja magát igazán tudósnak, ha a józan ész előtt becsapja az ajtót. A klasszikus politikai gondolkodás Strauss szerint éppen azért racionális, mert tiszteletben tartja a létező dolgok ontológiai-hierarchikus elrendezettségét, s a józan ész talaján áll.

Bizonyos összefüggés kimutatható Strauss modern racionalizmus kritikája és A felvilágosodás dialektikája c. könyv szerzőinek, Horkheimer-

nek és Adornónak felvilágosodás kritikája között. Horkheimer és Adorno szerint a "modern tudományüzemben a nagy felfedezéseknek az elméleti műveltség növekvő széthullása az ára"⁴¹, vagy hogy "a haladás visszaesésbe csap át". A modern racionalizmus tulajdonképpen irracionalizmus, ezért nevezik könyvük tárgyának a szerzők a következőt: "Az még mindegy volna, hogy a higiénikus gyáracsarnok és ami hozzá tartozik, a népautó és a sportpalota érzéktelenül likvidálja a metafizikát; de az már nem mindegy, hogy a társadalmi egészben maguk válnak metafizikává, olyan ideológiai függönnyé, amely mögött a reális szerencsétlenség megbúvik. Ebből indulnak ki filozófiai töredékeink."⁴² A modern észak kultusz és a modern zsarnokság közötti összefüggés nyilvánvalóan "benne volt a levegőben." Ez ad közös háttérrel Strauss, Lukács és a két frankfurti munkásságának (hogy másokat most ne említsek). Ám a köztük lévő különbségek egyáltalán nem elhanyagolhatóak. Strauss óvott attól, hogy a reductio ad absurdum mintájára mindent reductio ad Hitlerum-ra vezessünk vissza.⁴³ A két frankfurti művéből hiányzik az az ontológikus látásmód, amely Strausst végig jellemezte, s például élete vége felé Lukácsot is motíválta.

Dirk Kasler egyik tanulmányában Lukács Weber-interpretációját Strauss Weber-elemzésével hasonlította össze. Véleménye szerint "A lukácsi recepció hatással csak Leo Strauss Weber-interpretációja vetekszik, mely - mintha csak az előbbi tükörképe volna - hosszú ideig "a" jobboldaliak számára nehezítette meg az egész weberi életmű elfogulatlan kritikai befogadását, amiként azt Lukács interpretációja "a" baloldaliak számára tette."⁴⁴ Strauss Weber-interpretációjának meggyőződésem sze-

rint semmi köze sincs "bal-' vagy "jobboldali" ideológiai csatározásokhoz (legalábbis a Strauss elemzés nem ad erre lehetőséget). Strausst két dolog érdekelte Weberrel kapcsolatosan: a weberi értékfelfogás, amely a modern társadalomtudományokat szembeállítja a hagyományos gondolkodásformákkal; másodszor pedig a weberi életmű "sovány" elméleti alapja. Weber, aki több ezer oldalt írt, alig több mint harmincat szentelt az egész munkásságát megalapozó álláspontjának a kifejtésére. Mi ennek az oka? - kérdezi Strauss. A válasz abban keresendő, hogy Weber annak a régi tételnek volt a foglya, miszerint az etika és a politika közti ellentét föloldhatatlan, mert a politikai cselekvésbe óhatatlanul belekeveredik morális bűn. Ez a nézete abba az általánosabb felfogásába illeszkedik, hogy az élet maga is egy végtelen konfliktus. Az élet kaotikus, s önmagában véve értelmetlen. Szerinte csupán a megismerő ész képes értelmet adni az értelmetlen életnek. Csakhogy a weberi ismeretelméletben nincs helye a józan észnek. A valóságot mesterséges, absztrakt konstrukciókkal (ideáltípusok) próbálta értelmezni. Weber annak a tudományfölfogásnak a gyermeke, amely szerint a józan ész a szubjektív tapasztalatok puszta keveréke. A modern tudomány viszont a valóság egy sajátos, átalakított formája. Weibert nem a valóság maga érdekelte, hanem a tudomány valóságátalakítási lehetőségei. De vajon átalakítható-e a valóság, ha magát a valóságot nem ismerjük?

Strauss szerint a modern társadalomtudomány pontosan ott nem racionális, ahol a legracionálisabbnak gondolja magát: a valóság megismerésében. A klasszikus racionalizmus, a klasszikus tudomány a valóságot faggatta, a mai értelemben vett módszertan nem foglalkoztatta. "A mód-

szertan mint a helyes tudományra vonatkozó reflexió szükségszerűen a tudomány korlátaira vonatkozó reflexió."⁴⁵ Ha a tudomány az emberi tudás legmagasabb formája, akkor a fenti reflexió az emberi tudásra vonatkozó reflexió lesz. Márpedig Strauss szerint az emberi tudás nagyon is véges, a tudomány akkor működik racionálisan, ha erről nem feledkezik meg egy percre sem.

3. A klasszikus politikai gondolkodás

A politikai filozófia nem azonos a politikai gondolkodás egészével. A politikum megjelenhet szépirodalmi alkotásokban, jogi szövegekben, törvényekben, különböző nyilvános beszédekben. Ezek egyike sem azonos a politikai filozófiával, mint ahogy különbséget kell tenni a politikai filozófia és a politikai teológia között is. "A politikai teológiához azok a politikai tanítások sorolhatók, amelyek az isteni kinyilatkoztatáson alapulnak."⁴⁶ - írja Strauss. A politikai filozófia csak olyan jelenségekkel foglalkozik, melyek a pusztá értelem eszközeivel megközelíthetőek. A politikai filozófia tárgya a lemagasabb emberi törekvések és célok, a szabadság és a kormányzati formák természetének a vizsgálata. A politikai filozófia a filozófia azon része, amely " a legközelebb van a politikai élethez, a nem filozófiai élethez, az emberi élethez."⁴⁷ A politikai filozófia a politikai dolgok természetéről szóló véleményeket a politikai dolgok természetére vonatkozó tudással kívánja kicserélni. Ahhoz, hogy valaki politikai ismeretekkel rendelkezessen, tudnia kell, hogy mi tartozik a politikai dolgok körébe, s mi nem. Minden embernek van valamilyen el-

képzése, véleménye a politikai dolgokról: adókról, törvényekről, háborúról, békéről stb. A legtöbb politikai ismerettel a politikai dolgokkal foglalkozó gondolkodó emberek bírnak, de legeslegtöbb politikai ismerettel, tudással, politikai bölcsességgel a nagy államférfiak rendelkeznek: eredetileg ezt a tudást nevezték "politikatudománynak" (politiké epistémé). A görög politikai gondolkodók számára a politikai dolgok ismerete a politikai vélemények ismeretéből a politikatudományig terjedt. A politikai vélemények azért vélemények, s nem tudás, mert a véleményeket átszövik a tévedések, hiedelmek, előítéletek, jóslatok stb. Strauss felfogása szerint a modern pozitivisták politikatudomány racionalitásának bázisát semmisíti meg azáltal, hogy a politikai véleményekkel nem kíván foglalkozni, mondván a vélemények nem lehetnek tudományos vizsgálódás kiindulópontjai. Csakhogy ezzel a kirekesztő aktsussal szem elöl tévesztik a politikai dolgok ontológiai szerkezetét. A politikai vélemények a politikai dolgokról alkotott primér ismeretek. Ezek a primér ismeretek - éppen azért, mert elsődlegesek, kezdetlegesek - a politikai dolgok megnevezéséből indulnak ki: mi a politika?, mi az állam? stb. A klasszikus politikai gondolkodás a vélemények széles talapzatán áll, kérdései a politikai dolgok meghatározására irányulnak, ezért kiinduló kérdései megegyeznek a bárki által föltett első kérdésekkel: mi az igazságosság?, ki az államférfi?, mi a törvény? stb.

Ahhoz, hogy politikai gondolkodásról beszéljünk, előbb föl kellett fedezni a politikát, illetve a dolgokban rejlő politikumot. Strauss külön nem foglalkozott a politikum fölfedezésének hosszú folyamatával, amely az ókori görög polisztársadalmak kialakulásával együtt haladt. A Szókratészt

megelőző évszázadokban a politika nem tartozott tisztán sem a világi, sem a szakrális dolgok körébe. Valahol a kettő közt helyezkedett el.⁴⁸ A politika alapfogalmai, mint a rend (eunomia), igazságosság (diké), béke (eirene) Zeusz lányai voltak és a rendetlenség (dysnomia) erővel folytattak ádáz harcot. A rend a földi halandók világában Zeusz segítségével jöhetett csak létre. Strauss - éppen a politikai teológiától megkülönböztetésül - azt hangsúlyozza, hogy a politikai filozófia kizárólag az emberi értelem minden külső segítség nélküli erejére támaszkodik. A politikai filozófia az antik felvilágosodás, az antik racionális (neotikus) gondolkodás hajtása. A politikai filozófia készen kapott bizonyos fogalmakat (rend, igazságosság, jó élet stb.), ám ezeket el kellett szakítani a szakrális gyökerüktől. A politikai filozófia megszületése a racionális, világi gondolkodás megszületését jelentette a politikai gondolkodáson belül. Ezért nevezi Strauss Szókratészt a politikai filozófia atyjának.

Strauss szerint a klasszikus (antik) politikai filozófia első legszembevetőbb vonása volt, hogy közvetlenül kapcsolódott a politikai élethez.⁴⁹ Ez a közvetlen vonatkozás azt is jelentette, hogy a politikai filozófia lényegében "praktikus" tudomány.⁵⁰ A klasszikus politikai filozófia - szemben a modern politikai gondolkodással - nem megérteni vagy leírni akarta a politikai életet, hanem útmutatást kívánt nyújtani. Miközben praktikus célok foglalkoztatták, erőfeszítéseinek betetőződéseként értékítéleteket fogalmazott meg. A modern "politikaelmélet" elvi megfontolásokból tartózkodik az értékítéletek megfogalmazásától, leíró és analitikus kíván maradni. Úgy vélik, hogy ezáltal képesek kikerülni a "tudománytalan" ideológiai részrehajlás csapdáját.

A klasszikus politikai gondolkodás tarthatatlannak vélte volna a modern álláspontot, mert milyen az a gyógyszerész, aki kitalál egy új gyógyszert, de közben nem tud különbséget tenni betegség és egészség között? - teszi föl Strauss a kérdést.⁵¹ A klasszikus politikai gondolkodás a mindennapi morális kérdésekből indult ki és a tisztességes emberekhez szólt, akik számára az alapvető morális különbségtételek magától értetődőek voltak.

A klasszikus politikai gondolkodás második jellegzetes vonása, hogy a legjobb politikai rend kérdésére kereste a választ. A fölített kérdései egészen hétköznapiak voltak, olyan kérdések, melyeket az állam polgárai, a különböző nyilvános helyeken föl szoktak vetni. Ezek a kérdések a hétköznapi élet tapasztalatain alapuló kérdések voltak. A piactéri és baráti beszélgetések során egymással szembenálló vélemények, álláspontok rajzolódnak ki. A szembenállás oka végső soron arra a kérdésre vezethető vissza, hogy ki mit tart jó és igazságos rendnek. A politikai filozófus a vitatkozó felek közé lép be: "A politikai filozófus a par excellence döntőbíró."⁵² A politikai filozófus akkor tudja funkcióját betölteni, ha fölteszi azokat a végső kérdéseket, melyeket a politikai közéletben rendszerint nem tesznek föl. Ezek a végső kérdések a jó és igazságos rend mibenlétére vonatkoznak. Strauss egyértelműen Szókratész dialógusaira gondol, amikor a "politikai filozófus mint döntőbíró" szerepet megfogalmazza. Strauss ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a filozófus nem tudja, ő csupán megalkuvás nélkül keresi az igazságos rendet. A filozófus nem erőszakolja rá a kérdéseit a vitatkozókra, csupán kibontja a vélemények-

ben rejlő további kérdéseket, a végső konzekvenciákat, amelyekre az adott vélemény megfogalmazója esetleg nem is gondolt.

A politikai életben való részvétel számos készség kiművelését teszi szükségessé: a praktikus bölcsességét, az okosságét, a jó államférfit jellemző, szóban és tettben megnyilvánuló képességek megtanulását és fejlesztését. A kiváló államférfi legfőbb tulajdonsága, hogy a konkrét helyzetekben helyesen tud dönteni. A legmagasabb rendű képesség azonban a törvényhozóké, amely a "legarchitektónikusabb" politikai képesség.

Az egyik leggyakrabban és legtöbbet vitatott kérdés, hogy ki irányítsa az államot. Milyen emberek álljanak a társadalom élén? Ez a kérdés már közvetlenül kapcsolódik a legjobb politikai rend kérdéséhez. A Ki kormányozzon? kérdésre válaszoló a következő alternatívák közül válogathat: az erkölcsileg makulátlan emberek, a gazdagok, a nemesek vagy a szegények. A klasszikus politikai filozófia szerint az arisztokrácia ("a legkiválóbbak") tagjai a legalkalmasabbak az állam ügyeinek intézésére. A "legkiválóbb ember" kritériumai: a közérdeket helyezze önös érdekei elé, legyen rátermett, fegyelmezett, tudjon különbséget tenni a jó és a rossz között. Ebből már nyilvánvaló, hogy a klasszikus politikai gondolkodás normatív jellegű volt. Az is tény, hogy a klasszikus politikai filozófus a helytől és az időtől független legjobb társadalmi rend szóban történő felépítésén fáradozott. "Ez azonban nem jelenti azt, hogy a klasszikus politikai filozófia művelője azt gondolta volna, hogy a legjobb rend a szükségszerűen jó minden társadalom számára."⁵³ - hangsúlyozza Strauss. Amikor Arisztotelész a görögök politikai rendjét dicsérte, szembeál-

lítva azt a barbárok társadalmi rendjével, akkor ezt nem úgy értette, hogy a politikai kiválóság azonos a görög embernek levéssel.

Korábban érintőlegesen már fölmerült az a kérdés, hogy nem utópikus-e, nem vezet-e szükségszerűen zsarnoksághoz a klasszikus politikai filozófia megközelítési módja? Két kifogást szoktak fölhozni a klasszikus politikai gondolkodással szemben: először, a klasszikus politikai filozófia antidemokratikus, ezért rossz; másodsor, a klasszikus politikai filozófia a klasszikus természetjogi tanításon alapult, melyet a modern természettudomány megcáfolt. Ami az első vádat illeti: az antik politikai gondolkodás demokráciaellenessége arra vezethető vissza, hogy az antik filozófusok az élet célját nem a szabadságban, hanem az erény elérésében látták. A szabadság ugyanis kétértelmű: föl lehet használni jóra, de rosszra is. Az erény nevelés útján alakítható ki, ezzel magyarázható a klasszikus politikai filozófia nevelésközpontúsága. A neveléshez azonban "ráérő időre" van szükség, ami feltételez bizonyos jómódot. A szegényeknek nincs ráérő idejük, ezért a demokrácia, a többség hatalma a műveletlenek uralmát jelenti. Ezt a problémát később Rousseau úgy próbálta megoldani, hogy felfogása szerint azt a tudást, amely az erényes élethez szükséges, a lelkiismeret szolgáltatja, vagyis az ember természeténél fogva jó: a nevelés csupán másodlagos. A modern demokrácia a mindenkire nézve egyetemes tankötelezettség kimondásával igyekezett és igyekszik a demokratikus politikai rend és a nevelés individualisztikus, egyénre szabott igényei közti ellentmondást föloldani. Strauss szerint a demokrácia a mai napig nem talált megoldást a nevelés problémájára. Az univerzális nevelés előfeltétele az anyagi bőség, ami viszont a technika korlátlan fejlődé-

sét követeli meg. Csakhogy - s ez a straussi álláspont lényege a modern demokráciákra vonatkozóan - a technika erkölcsi ellenőrzés nélküli korlátlan fejlesztése végzetes lehet az emberiség számára. Strauss filozófiailag pontosan kimutatta, hogy a technikai fejlődés eszméjét az antikvitásban is ismerték⁵⁴, de mint emberellenes gondolatot elvetették. A klasszikus politikai gondolkodás az individuális nevelés hatékonyságában hitt, a modern nevelés ideálja viszont a mindenkire egyformán érvényes, egyetemes nevelésben látja a megoldást. A modern tömegoktatás, amely nem is nevelés már, áthidalhatónak tartja az emberek közötti képességbeli különbségeket. Strauss érzékeny pontot talált el a demokrácia és a nevelés közti el-
lentmondás hangsúlyozásával, hiszen a modern nyugati demokráciák első számú kérdésévé lépett elő a nevelés és az oktatás az 1980-as években.⁵⁵

A második ellenvetés a filozófus és a filozófia világban elfoglalt helyének problémáját öleli föl. Vajon a klasszikus politikai filozófia nem szükségszerűen süllyedt-e el a modern természettudományok által kialakított új természeti világkép megjelenésével? Talán a modern természettudomány nem sokkal többet tud-e a kozmoszról, mint a filozófia? Strauss elismeri, hogy az embert két ellentétes töltetű csáberő tartja hatalmában: az egyik a matematika precizitásán alapuló kiszámíthatóság bővölete, a végtelen leigázásának elapadhatatlan vágya; a másik a szerény alázat, amely az emberi lélek tapasztalataiból táplálkozik. Strauss szerint a filozófia egyik csábításnak sem enged, mert a filozófia "a bátorság és mérsékletesség egybekelésének a legmagasabb formája"⁵⁶, melyet "az erosz szükségszerűen kísér, táplál és felemel". Ebből következik, hogy a filozófia olyan emberi szükséglet, melyet semmiféle tudomány nem he-

lyettesíthet; s a filozófia utáni vágyat, amely maga az erosz, nem olthat ki, mert az emberi természetből fakad.

Itt kell szólni röviden arról a kérdéstről, hogy a klasszikus politikai filozófia, amely - mint láttuk - a legjobb politikai rend megtalálásának szentelte erőit, vajon nem akarta-e elképzeléseit rákényszeríteni a társadalomra. Karl Popper meg volt győződve arról, hogy Platón politikai filozófiája a modern zsarnoki rendszerek eszmei előkészítőjének tekinthető.⁵⁷ Strauss Platón-interpretációjának egyik lényegi mondanója, hogy amikor Platón az igazságot, azaz a legjobb politikai rendet kereste, akkor azt is mondta, hogy a szóban megrajzolt legjobb politikai berendezkedés nem valósítható meg, vagy legalábbis a megvalósulása rendkívül valószínűtlen. A megvalósuláshoz ugyanis az kellene, hogy a filozófia és a valóság egybeessen - ez azonban gyakorlatilag szinte lehetetlen. A legjobb rend egyébként nem az "ideális" rend - az "ideális" mint fogalom nem tartozik a platóni fogalomkészletbe.⁵⁸ Az igazságos állam mint a legjobb politikai rend olyan, mint egy festő által lefestett "tökéletesen gyönyörű nő". Már maga az "igazságos állam" is silányabb, mint az igazságosság ideája. A filozófus azért vonakodik a hatalmat gyakorolni, mert ha egyszer már megpillantotta az igazán nagyszerűt, az emberi dolgokat szájalmasnak fogja találni. A gyakorlati, tényleges politikai élet - még a lehető legszerencsésebb esetben is - belül marad a barlangi életen. Márpedig a barlanglakók - mint Platón barlanghasonlatából tudjuk - csupán az árnyékokat látják. Strauss írja: "Az igazságos haza (city) lehetetlen. Azért lehetetlen, mert a természet ellen van...Azért van a természet ellen, mert a nemek egyenlősége és a teljes kommunizmus a természet ellen van."⁵⁹ Ugyanez

a gondolat Arisztotelész megfogalmazásában: az ember önmagát szereti, a teste uralja. A lélek csak zsarnoki úton tud a test felett uralkodni, a meggyőzés elégtelen.

Ugyanezt a gondolatot bogozgatja Strauss a Natural Right and History-ban is.⁶⁰ A legjobb rezsimek manapság "eszményi" rezsimek, vagy egyszerűen "eszmény"-nek nevezik. Az eszményt ma ugyanabban az értelemben használják, mint az antikok a "legjobb rezsimek" kifejezést. A modern fordítók a klasszikusok által használt "kívánság szerint" vagy "az igazság szerint" kifejezéseket az "eszményi" terminussal szokták visszaadni. Az "eszményi"-nek azonban más a kontextusa, mint az antikok számára "a legjobb rezsimek"-nek. A klasszikusok szerint a legjobb rezsimek nemcsak a legkívánatosabb, de meg is valósítható, illetve reálisan lehetséges. "Azért kívánatos és lehetséges, mert a természet szerint van. S mivel természet szerint van, nincs szükség az emberi természet csodás vagy nem csodás megváltoztatására ahhoz, hogy megvalósuljon..."⁶¹ Strauss érvelése szerint azonban a "kívánatos" és a "lehetséges" nem azonos a "szükségszerűvel". "Noha a legjobb rezsimek lehetséges, a megvalósulása egyáltalán nem szükségszerű. A megvalósítása igen nehéz, ezért valószínűtlen, sőt nagyon valószínűtlen...A megvalósulása a szerencsén múlik."⁶² A klasszikusok szerint sokféle legitim rezsimek van, de csak egy lehet a legjobb. A sokféleség a körülmények sokféleségéből adódik. A straussi érvelésből közvetve az is következik, hogy a klasszikus politikai gondolkodóknak a legjobb rendre vonatkozó tanítását nem lehet fölhasználni a modern utópiák igazolásául: a legjobb rendet leíró tanítás a

klasszikus természetjogi tanításon alapul, amelyet viszont nemcsak a modern utópiák, hanem még a modern természetjogi tanítások is elvetnek.

Már korábban láttuk, hogy Strauss mélyen meg volt győződve arról, hogy a filozófia és a társadalom között feloldhatatlan ellentét van: a társadalom a filozófiát mindig is destruktív elemnek fogja tartani, mert bomlasztja a társadalom életét fönntartó és biztosító, közmegegyezésen alapuló véleményeket. Hogy mit értett Strauss politikai filozófián, ahhoz külön ki kell térni Strauss és Alexandre Kojève vitájára is.

4. Az antik és a modern zsarnokság különbsége.

Strauss és Kojève vitája

Strauss az 1960-as években szinte kizárólag az antik politikai hagyomány földolgozásán fáradozott. Platón, Arisztotelész, Arisztophanész, Thuküdidész és más antik szerzők művei tanulmányozása közben elemezte Xenophón egyik igen ritkán emlegetett írását, a Hieró-t, amely Szimonidész, a költő és Hieró, a zsarnok párbeszédét tartalmazza. Vajon miért fordult Strauss Xenophónnak ehhez a szinte teljesen elfelejtett művéhez? Strauss figyelme Machiavelli tanításának tanulmányozásakor irányulhatott a Hieróra. "A zsarnokságról írt művek közül Machiavelli csupán egyet emelt ki: Xenophón Hieróját."⁶³ Tudományos szempontból Strauss szerint A fejedelem és a Hieró összehasonlítása sokat ígérő. "Ha igaz az, hogy az egész premodern politikatudomány a Szókratész által lefektetett alapokon nyugszik, míg a modern politikatudomány Machiavelli gondolataiból épít-

kezik, akkor azt is mondhatjuk, hogy a Hieró a premodern és a modern politikatudomány közti legszorosabb kapcsolat láncszeme.⁶⁴ Strauss - mielőtt belefogna a Hieró elemzésébe - megismétli a korábban már általam is ismertetett gondolatát a régi művek tanulmányozására vonatkozóan: először is, Strauss újfent elhatárolja magát a historista megközelítési módtól, amely "az interpretáció és a bíráló megkérdőjelezhető keveréke." Megismétli másik hermeneutikai alapelvét is: mivel Xenophónt az egyik legkiválóbb gondolkodónak tartja, ezért Strauss feltételezi, hogy a szerző minden információt megad ahhoz, hogy a művét megértsék. Majd a már jólismert straussi formula: "Amennyire lehetséges volt, elemzésemben arra támaszkodtam, amit Xenophón maga mondott."⁶⁵ A modern történelmi iskola azért nem foglalkozott Xenophónnal ezzel a művével, mert silánynak tartotta mint információs forrást. Strauss, az internalista elemzés híve, ezt természetesen elfogadhatatlannak nevezi.

Ami az antik és a modern zsarnokság közti különbséget illeti, Strauss abban látja a fő eltérést, hogy a modern zsarnokság két olyan eszközt használ, amely az antik zsarnokoknak nem állt rendelkezésére: a technikát és az ideológiát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a modern zsarnokság megértése nélkülözheti a zsarnokság elemi, kezdetleges formájának a megértését. Az érvelés megint egyértelmű: a politikai dolgok elemzésekor sem téveszthetjük szem elől a dolgok általános ontológiai szerkezetét, amely feltétele az igazi történelmi megismerésnek.

Strauss szókratészi dialógusnak nevezi Xenophón dialógusát, amelynek célja a potenciális filozófus nevelése, szellemének fölszabadítása ré-

vén történő elvezetése a filozófiához. Ebben az esetben Hieró, a zsarnok a potenciális filozófus. Szimonidész feladata abban áll, hogy a filozófia igazságkereső, megalkuvást nem ismerő magatartása és a társadalom konvencionális világa között hidat verjen. A filozófia és a társadalom között van örök ellentét, mivel nem minden igazság ártalmatlan, tehát van nemkívánatos igazság is. A Straussra jellemző motívum újra fölbukkan: "A társadalom mindig megpróbálja a gondolkodást elnyomni..."⁶⁶ Strauss fel fogásával szemben Kojève homlokegyenest eltérő nézetet vallott, így alakulhatott ki közöttük vita.

Erkölc, politika, filozófia, zsarnokság - ezek a fogalmak álltak Leo Strauss és Alexandre Kojève közötti vita középpontjában. A vita kiindulópontjával Strauss On Tyranny c. tanulmánya szolgált, melyben Strauss feldolgozta a Hierót. Kojève a Tyranny and Wisdom c. írásával válaszolt Straussnak, aki egy új tanulmánnyal szállt vitába Kojève álláspontjával.

Néhány szó Kojève-ről. Eredetileg Kozsevnyikovnak hívták, szülőhazáját, Oroszországot az októberi forradalom után hagyta el. Berlinben tanult, majd a harmincas évek elején Párizsba ment, ahol 1933 és 1939 között A szellem fenomenológiájáról tartott előadásokat. Az Ecole des Hautes Etudes-ben a hallgatói között találjuk Maurice Merleu-Ponty-t, Raymond Arond-t, Jacques Lacant, Georges Bataille-t, Andre Bretont és Raymond Queneau-t. E névsor ismeretében írja Stanley Rosen, hogy "Kojève a francia értelmiségiek két generációjára volt hatással."⁶⁷ De Gaulle elnöksége alatt magas kormánytiszséget töltött be a gazdaságügyek területén. Politikai befolyása állítólag csak De Gaulle tábornokénál volt ki-

sebb, mindazonáltal a háttérből figyelte a történelem végének bekövetkeztét. Keveset írt, nem sokra tartotta az iskolákat, problematikusnak az oktatást, és megvetette a hírnevet. Azt állította, hogy a hegeli rendszer - ha helyesen értelmezik - az igazi, végső filozófiai rendszer. Allan Bloom szerint "Kojève Hegel legalaposabb modern követője." Az Introduction à la Lecture de Hegel c. könyve a Hegel-irodalom egyik legfontosabb műve. Az 1989-es ún. "történelem vége" c. vitában Francis Fukuyama erre a könyvre támaszkodott, amikor megjelentette A történelem vége? c. tanulmányát.

A Strauss és Kojève közötti vita lényegét Allan Bloom így fogalmazta meg: "A vita arról a kérdéstről folyt, hogy az emberi természet változatlán-e, és vajon a filozófia elmozdulhat-e a történetitől az állandóság irányában."⁶⁹ Xenophón Hieró-ja, melyben a költő Szimonidész beszélget Hieróval, a türannossal, kiváló alkalmat nyújt a filozófia és a politika viszonyának elemzésére. Mi a filozófia, mi a tárgya, ki a filozófus és milyen feladatot vállalhat magára a közéletben: Kojève úgy látja, hogy a filozófus tökéletesen alkalmas a hatalom gyakorlására. A kérdés inkább az, hogy a filozófus akar-e ilyen feladatot vállalni. A filozófusnak választania kell a bölcsesség keresése és a politikai szerepvállalás között. (A szerepvállalás jelentheti az uralkodó melletti tanácsadást.) A filozófus klasszikus definíciója tulajdonképpen epikureista: a filozófus a "világon kívül", visszavonultan él a "kertjében", a közügyek nem érdeklik, minden idejét az igazság keresésének szenteli, a cselekvés nem kenyere. Az epikureista filozófusnak - írja Kojève - két típusa alakult ki a történelem során, a pogány vagy arisztokratikus epikureista és a keresztény vagy burzsoá epiku-

reista. Az "arisztokratikus" típusnak nem kell dolgoznia, mert vagy elég gazdag, vagy van egy Maecenas, aki eltartja. A "burzsoá" típushoz tartozó kénytelen munkát vállalni, hogy megélhessen, föl kell adnia a "fényes elszigeteltségét". Bármelyik típust vesszük is, a filozófus - a dolgok természeténél fogva - nem tud hű maradni a közügyekbe való be nem avatkozási ígéretéhez, ez az oka, hogy az uralkodók gyanakvással tekintenek a "kertek" lakóira. Ez a dolgok egyik oldala.

A másik az igazság ügyét illeti. Kojève - hűen Hegelhez - fölállítja a keletkezésben lévő igazság képletét: létezés (valamivé válás) - igazság - ember - történelem. Mivel a létező a történelem során önmagát teremti meg, a filozófus sem különülhet el a többi embertől, aktívan részt kell vennie a történelemben. Csupán az idő hiánya akadályozhatja meg, hogy aktívan bekapcsolódjék a politikába. A politika ugyanis teljes embert igényel, a filozófusnak viszont - ha filozófus akar maradni - a filozófiával is foglalkoznia kell. Visszatérve az eredeti kérdéshez: az epikureista filozófus a kertjébe zárkózva soha nem fogja megtudni, hogy a bölcsességet szerezte-e meg, avagy éppenséggel az elméje háborodott-e meg. Kojève szembeállítja véleményét Strausséval és az antik hagyománnyal, amikor az antikvitástól megörökölt filozófus image-t arisztokratikus előítéleteken nyugvónak minősíti.

A "kertek", "líceumok" és az "írástudók köztársaságának" (Bayle) lakói mind azzal a veszéllyel néznek szembe, amit "kolostorszellem"-nek nevezünk." - fejtegeti Kojève.⁷⁰ A "kolostor" csak azokat fogadja tagjai közé, akik osztják a kolostor közösségét összetartó előítéleteket. Ez a fajta filo-

zófia nem azonos a bölcsességgel, "szubjektív bizonyosságok"-kal van átszöve, s nem az Igazság az, amit megtalálnak. "A szektás vagy kolostori élet teljességgel elfogadhatatlan annak a filozófusnak a számára, aki - Hegellel együtt - felismeri, hogy a valóság nem egyszer és mindenkorra adott, hanem az idő (legalábbis a történelmi idő) múlása során önmagát teremti meg" - hangsúlyozza Kojève.⁷¹ Kojève két dolgot tagad határozottan: az antikvitásban kiformalódott filozófusképünket és az időn kívüli igazság lehetőségét. Felfogása szerint a filozófusnak részt kell vennie a történelemben, nem is igen tehet mást, ki kell lépnie "kertjéből", amelynek közössége nem egyéb, mint közös előftételeket - s nem az igazságot - valóók csoportja. A történelemben - értsd a politikában - beavatkozó filozófus végül is a politika igazi céljának ismerőjeként lép fel. A politika a keresztény vallás hatása alatt az univerzális államot akarja megvalósítani. Az univerzális vagy homogén állam eszméje aktuális céljává vált a politikának a 19-20. századra. "A politika a filozófia alárendeltje" - állítja Kojève, vagyis a politika csak a filozófia által diktáltakat ülteti át a valóságba. A filozófia viszont Szent Pálnak tartozik hűséggel. Kojève egészen odáig megy el, hogy kijelenti: ha a filozófusok nem adnának tanácsokat az államférfiaknak, nem volna progresszió, és megfordítva, ha a politikusok nem akarnák megvalósítani a filozófusok tanácsait, nem volna filozófiai progresszió, mármint hogy az igazság nem volna elérhető. Ily módon Kojève - Hegel nyomán - a történelem folyamatát alárendeli az eszme önfejlődésének, a politikát a filozófiának, a politikust a filozófusnak, röviden: a modernitás programjának. Kojève hegelianus filozófiai meggyőződésével összhangban vállalt minisztériumi közhivatalnoki állást azt állítva, hogy ő a "történelem vége fölött elnököl."

Strauss nemcsak Kojève-nek, hanem másik vitapartnerének, Eric Voegelinnek is válaszolt (Restatement on Xenophon's Hiero). Itt azonban csak Kojève érveire adott válaszaira térek ki.

Strauss azzal kezdi fejtegetését, hogy egy olyan társadalomtudomány, amely nem tud éppoly világosan és magabiztosan beszélni a zsarnokságról, mint mondjuk az orvostudomány a rákról, az a társadalmi jelenséget nem is tudja igazából megérteni. Ezért nem is tudomány. Mi a különbség a klasszikus (antik) és a modern zsarnokság között? - teszi föl a kérdést Strauss. A mai zsarnokságok a korlátlan fejlődésbe vetett hiten alapulnak, azon, hogy a természet leigázható. A modern filozófia feladata ennek az eszmének hírdetése és terjesztése. Ezt a problémát már a klasszikus gondolkodók is ismerték, de a végtelen progresszió eszméjét elvetették, mert az nem természetes, s ezért romlásba döntené az embereket.

Strauss ezek után rögzíti Kojève álláspontját, majd egyenesen mentórának, Hegelnek a politikai nézeteit bírálja meg. Strauss szerint Kojève Hegel tanítását Szókratész és Machiavelli (és Hobbes) politikai tanításának eredeti szintéziseként fogja föl, olyan egésznek, amely több, mint az egészet alkotó részek pusztá összege. Hegel tanítása a "végső tanítás". Hegel azonban csak tagja egy sornak, amely Machiavellivel kezdődik, Hobbesszal és Adam Smith-szel folytatódik. Ezek a gondolkodók tudatosan szakítottak a tradicionális politikai filozófia morális követelményeivel, mert azokat túl szigorúnak tartották. Hegelnek az úr és szolga viszonyára vonatkozó fejtegetései Hobbesnak a természeti állapotról szó-

ló tanán alapul. Ily módon mindkét gondolkodó egy olyan társadalom képét konstruálta meg, amelyben az ember mint ember elgondolható olyan lényként, aki nem ismeri el a külső korlátok létezését, s csak a dicsőség utáni vágy hajtja előre. Az ember korlátlan fejlődésébe vetett hitéből következik, hogy a homogén vagy univerzális állam kialakulása közben elkerülhetetlen az erőszak alkalmazása. Míg az antik gondolkodók a zsarnokságot a legjobb rend (rezsim) ellentétéként fogták föl, addig a modernség politikai fölfogása nem riad vissza szentesíteni a zsarnoki rendszert, mert az "objektív" követelmények azt diktálják. Ezért írja Strauss, hogy "Kojève elutasítja azt az állításunkat, hogy a jó zsarnokság - utópia."⁷²

Strauss - tovább elemezve filozófia és politika kapcsolatát - egyetért Kojève-vel abban, hogy a filozófus és a politikus között elkerülhetetlen a konfliktus: a filozófusnak, aki egész életét a bölcsesség megismerésére teszi föl, nem marad ideje a politikai életbe való bekapcsolódásra, ugyanakkor teljességgel mégsem vonulhat félre, mert a legitim "szubjektív bizonyosság" és az elmeháborodottak "szubjektív bizonyossága" között nem lehetne különbséget tenni. "A filozófus mint filozófus barátokra szorul, csak hogy a szűk baráti kör nem elég, mert így könnyen saját, közös előítéleteik foglyai maradnak. Nincs más megoldás, a filozófusnak ki kell mennie a "piactérre": ekkor kerül szembe a politikussal. Kojève-nek - írja Strauss abban is igaza van, hogy a szektákból való kilépésnek nem alternatívája az "írástudók köztársaságához" való csatlakozás, mivel ez a köztársaság magába foglalja a különböző filozófiai nézeteket vallókat. Ez viszont oda vezet, hogy egyetlen filozófiai érvet sem vesznek komolyan,

hiszen a tisztelet valamennyiüknek kijár. Ha már a szekta és az frástudók köztársasága közt kell választani, jobb, ha a filozófus a szektát választja. A politikai pártokba való belépés sem nyújt megoldást, mivel "a tömegpárt nem egyéb, mint egy aránytalanul nagy farkkal meghosszabbított szekta".⁷³ Mit segít az, hogy a szekta tételeit több millió párttag papagáj-ként ismétlgeti? Ettől talán növekszik a kérdéses tanok "objektív igazságtartalma"?

De kell-e a filozófusnak akárcsak a szektát is választania? - kérdezi Strauss. Kojève szerint a filozófia mindig tartalmaz szubjektív elemet, amely nem "objektív igazság". Csakhogy - érvel Strauss - a filozófia eredetileg a tudatlanságunkról való tudást jelentette. Felfogása szerint a filozófia a problémák tudatosítását tűzte ki célul és nem a megoldásukat. Amíg a filozófia nem akar a bölcsességgel azonosulni, csupán keresésének szenteli erőit, kisebb a veszélye annak, hogy a filozófus a megtalált megoldások bűvöletében éljen. Szektába akkor szerveződnek a filozófusok, ha elhiszik, hogy a megoldásokat is meg tudják találni. Szókratész soha nem alakított szektát. De ha mégis szektába kényszerülnek a filozófusok, nem feltétlenül lettek volna valamennyien ugyanannak a szektának a tagjai. A filozófia eredetileg nem a korlátlan fejlődés, a természet legyőzésének a hirdetője volt, ellenkezőleg, az emberi élet természeti korlátainak tudatosítására vállalkozott. A modernség filozófusa viszont, miközben ideológussá alakult át, a tudomány végtelen fejlődésére alapozva a természeti korlátok ledönthetőségének hitét, eszméjét népszerűsíti. A modern politikai filozófia a bölcsességgel és nem a bölcsesség keresésével azonosítja magát. Nem a problémák tudatosítását, hanem

azok megoldását tartja a fő feladatának. Mivel a filozófia minden emberi vállalkozás és terv korlátait tárja föl, nem hiszi, hogy a "legjobb társadalmi rend" megvalósításával megváltást vagy kielégülést hozhat. Éppen ezért a filozófus nem vesz részt forradalmi vagy felforgató cselekményekben.

Strauss szerint a filozófusnak azért kell kimennie a piactérre, hogy ott potenciális filozófusokra leljen, ifjakat nyerjen meg a filozófiának. De vajon ez azt jelenti-e - ahogy Kojeve állítja -, hogy a filozófusnak keresnie kell az alkalmat a város ügyeibe való beleszólásra, a politikai ügyek irányítására? Strauss - szemben Kojevével - azt hangsúlyozza, hogy nincsen szükségszerű kapcsolat a filozófia politikai tartalma és a legjobb politikai rend kialakításához való hozzájárulása között. Az antik filozófusok egyébként nem látták olyan tragikusnak a filozófia és a polis közti konfliktust, így Szókratész halálát sem úgy fogták föl, ahogyan ma felfogjuk.

Strauss ezután tér rá a filozófia és a modern politika közti összefüggés boncolgatására. A modern politikai rendszerek a filozófia olvasztótegyelyében nyerték el alakjukat. A filozófia radikálisan forradalmasította a politikát. "A modern filozófia, amely a kereszténység szekularizált formája, alkotta meg az univerzális és homogén állam eszméjét."⁷⁴ Kojeve Hegel-értelmezésének éppen ez a lényege és csúcspontja: a történelem véget fog érni az univerzális állammal. De nézzük meg, mit is ígér az embereknek az univerzális állam! Többé nem lesznek háborúk és forradalmak, a természet kezesbáránnyá válik, azaz befejeződik legyőzetése, az emberek csak nagyon keveset dolgoznak. Ez az állapot azonban - mondja Strauss - nem

más, mint a humanitás alapjainak a fölszámolása: ez a nietzschei "utolsó ember" állapota. A végső állam az emberek legdédélgettebb álmainak a megvalósulása volna: a történelem véget ért, nincs mit tovább tenni. Ugyanakkor minden embernek bölcsé kell válnia, az ideális állapot ugyanis nem egyeztethető össze az emberek közti különbségek fönnmarradásával. Ezért tagadja Kojève, hogy csak néhány ember képes a bölcsességig eljutni, szemben az antik elképzeléssel, amely lehetetlennek tartotta az egyetemes boldogságot, ezért nem is álmodtak arról, hogy a "történelem beteljesedik". A modernség viszont - megvetve az utópiákat - biztosítékokat kíván "a legjobb rend" eléréséhez. Az erkölcs helyére az egyetemes fejlődés eszméje került, a boldogságot a beteljesülés gondolata szorította ki az emberek fejéből. "A klasszikus megoldás utópikus abban az értelemben, hogy a megvalósítása valószínűtlen. A modern felfogás utópikus abban az értelemben, hogy a megvalósítása lehetetlen."⁷⁵ Kojève nem államnélküliséget, hanem egy végső államot hirdet" az állam nem halhat el, mert képtelenség, hogy minden ember egyformán elégedett legyen. A végső állam eszméje tarthatatlan progresszivitás-felfogáson nyugszik, ezért nem a végső beteljesülés, hanem az elállatiasodás felé mutat. A mindent megkapni akaró ember végül önmagát veszti el, állama pedig zsarnokság lesz. A modernség válsága a korlátlan fejlődés eszméjébe vetett hit válsága.

Vajon mit akar Strauss mondani valójában? Visszatérni az antikvitáshoz? Természetesen nem. Ő csupán a klasszikus gondolkodás világszemléletét szeretné a modernség válságának az árnyékában rekonstruálni, megtisztítani a fejlődésideológiák torzító hatásától. Strauss szerint a filo-

zófus dolga az emberi cselekvések, tervek, ambíciók korlátainak a tudatosítása. Az újkori filozófia domináns vonulata ideológiává alakult át, mert magáévá tette a természettudomány eszméjét, amely egyébként teljességgel hiányzott az antik gondolkodók műveiből.

5. A klasszikus és a modern természetjogi tanítás különbsége

A Mi a politikai filozófia? kérdésre adandó straussi válasz nem érthető meg teljesen a klasszikus és a modern természetjogi tanítás közti különbség értelmezése nélkül. Strauss éles ellentétet látott a hagyományos (antik és középkori), valamint a modern (Hobbes, Locke, Burke) természetjogi tanítások között. A hagyományos természetjogi tanítást Strauss két részre osztotta: a természetjog fogalmának kialakulására és a klasszikus természetjogi tanítás három antik képviselőjének (Platón, Arisztotelész, sztoikusok), illetve Aquinói Tamás nézetrendszerére. A Natural Right and History harmadik, negyedik és ötödik fejezete, valamint az International Encyclopedia of the Social Sciences "natural law" szócikke, melyet Strauss írt, tartalmazza felfogásának legjellegzetesebb elemeit. A természettörvény modern megfelelője a természetjog, ám ez utóbbi fogalmat például Aquinói Tamás még nem ismerte. Amikor tehát a "hagyományos természetjog" kifejezést használom, akkor azt az eredeti "természettörvény" értelmében fogom föl. A fent említett enciklopédia "természetjog" c. szócikkét egyébként Harry V. Jaffa, Strauss tanítványa írta. Amikor tehát a klasszikus és a modern természetjogi tanítás különbségét

kívánjuk értelmezni, akkor lényegében a "természettörvény" és a "természetjog" közti fogalmi eltérést kell tisztázni.

A/ A természetjog fogalmának megszületése

A természetjog fogalmának a megszületését meg kellett előznie a természet fogalma megszületésének. A természetet a filozófia és nem a vallás fedezte fel. Az Ószövetség nem ismeri a "természet" fogalmát: a "természet" mint fogalom az óhéber nyelvben ismeretlen. A "menny és föld" nem azonos a "természettel". Strauss szerint az Ótestamentum egyébként is implicit módon tagadja a filozófiát. Mind a filozófia, mind a mítosz (vallás) minden dolog kezdetét, az "első dolgokat" keresi, ám a philosophus ("a bölcsesség kedvelője") nem azonos a philomythos-szal ("a mítosz kedvelője"). Strauss Arisztotelészre hivatkozik, aki szerint a filozófust az különböztette meg a többi embertől, hogy a filozófus a természetről beszélt, míg mások az istenekről értekeztek.⁷⁶ A természetjog fogalmának a megszületése így módon feltételezi a filozófia előtti gondolkodásmód meghaladását. A filozófia előtti gondolkodásmód alapja a tekintély: a tekintély forrása az elődök által követett út, amely a "mi" utunk, annak a közösségnek az útja, amelyhez az egyén tartozik. Tehát nem minden "régi" helyes, csak az, amelyik a "mi" utunkhoz tartozik, a "mi" utunkat építi. A "mi" utunk logikus meghosszabbítása, hogy "helyes út"-at végső soron az istenek jelölték ki, a "helyes út" azonos az "isteni törvény"-nyel. Strauss ezzel az okfejtésével arra is utal, hogy a modern konzervativizmus gyökerei egészen a prefilozófikus gondolkodásmódig nyúlnak

vissza. Vizsgálódásának ezen a pontján Burke egyik gondolatát idézi, aki a modern nemzetideológia atyjának tekinthető: " a "mi" utunk azért a helyes út, mert " hazai talajból sarjad és preskriptív" ⁷⁷. Strauss közvetve újabb bizonyítékkal szolgál, hogy a filozófia és a társadalom között kibékíthetetlen ellentét van: ennek az ellentétnek az első formája a prefilozófikus és a születő filozófiai gondolkodásmód közti konfliktus.

A konfliktus súlyosságának érzékeltetésére Strauss további példát is hoz: Platón Államában a beszélgető partnerek csak akkor kezdenek bele az igazságosságról, az antik természetjog legfontosabb fogalmáról szóló beszélgetésükbe, amikor Kephalosz, a ház ura elhagyja a helyszínt, hogy lerója áldozatát az isteneknek. Kephalosz távozásával elhárul a tekintély állította akadály a szabad vizsgálódás útjából. ⁷⁸

Az első dolgok keresésének tekintélyelvű módja a hallomás, míg a filozófikus útja a közvetlen tapasztaláson alapul. A természet fölfedezése egyben azon emberi lehetőségek megvalósításának a kezdetét is jelenti, amelyek történelem, társadalom, erkölcs és vallás feletti. A filozófia ugyanis csak akkor lehetséges, ha az első dolgok örökkévalóak. Változások csak akkor lehetségesek, ha van valami, ami állandó és örök. Az eredeti értelemben vett "út" fogalma két különálló fogalomra hasadt ketté, a természet és a konvenció fogalmára. "A természet és a konvenció, azaz a physis és a nomosz közti különbség fly módon egybeesik a természet, illetve a filozófia fölfedezésével" ⁷⁹ - vagyis a természetjog fogalmának fölfedezését megelőzte a filozófia megszületése: a természetjog par excellence filozófiai fogalom.

Az első dolgok filozófiai vizsgálata a lét és a levés megkülönböztetésén alapul: a természetjogi dolgok (lét) megelőzik az ember által létrehozott dolgokat (levés), a természet bármely hagyományt. Minden dolog tehát vagy a természettől fogva van, vagy egy konvenciónak köszönheti létezését. A természetjog megszületésének a természet és a konvenció közti különbségtétel szükséges, de nem elégséges feltétele, hiszen azt is mondhatja valaki, hogy az emberi világban minden konvencionális. Ezt a nézetet nevezi Strauss konvencionalizmusnak. A konvencionalizmus legfontosabb érve az, hogy arra vonatkozóan, hogy mi is az igazságos és mi nem, rengeteg nézet lehetséges, tehát az igazságosság fogalmunk változó, konvención alapul. Az ezzel szemben fölhozott érv viszont azt mondja, hogy ha sokféle vélemény van például az igazságosságra vonatkozóan, akkor ez két dolgot jelenthet. Vagy azt, hogy nincs is igazságosság, vagy azt, hogy az igazságosság nem ismerhető meg. A vélemények sokaságát a tévedések sokaságaként is fölfoghatjuk, és "ez a változatosság éppen hogy nem mond ellent, sőt feltételezi az igazságosságra vonatkozó egy igazság létét."⁸⁰

Éppen ezért a konvencionalizmus nem gyengíti, hanem megerősíti, hogy a természetjog vagy az igazságosság fogalma minden korban és mindenhol egyforma hatalommal bír és bír, tehát létezik.

Strauss gondolatmenetének ezen a pontján vezeti be a természeti törvény fogalmát. Strauss szerint a természetjog minden törvény alapja, a kérdés csak az, hogy mit értünk törvényen. A tapasztalat azt mutatja, hogy különféle rezsimek vannak attól függően, hogy mely embercsoport

akarata érvényesül az állam irányításában. Az állam ugyanis több részből áll, s még a demokráciában is, amely minden ember uralmának hirdeti magát, valójában az állam valamennyi tagjának csupán egy része (a többség) gyakorolja a hatalmat és hozza meg a törvényeket. Minden rész a maga érdekeinek megfelelően fogja megalkotni, de mindig az egész állam érdekében állónak tünteti föl a törvényeket. Ebből következően a közjó tulajdonképpen nem más, mint az államot alkotó valamely embercsoport sajátos érdekének az egész társadalom érdekeként való föltüntetése.

Strauss egy másik helyen is foglalkozott a rezsím fogalmával. "A rezsím (polititea) az a rend, illetve forma, amely meghatározza a társadalom jellegét."⁸¹ A törvényeket a rezsím hozza, a törvények oka a rezsím. A klasszikus politikai filozófia ezért fordult a rezsím és nem a törvények tanulmányozásához. A törvények sokféleségét a rezsímek sokfélesége okozza. A Bibliában egy sor olyan fogalom van, melyet "törvény"-nek lehet fordítani, de egy sincs, amely a "rezsím"-nek felelne meg. A különféle rezsímek nyíltan vagy burkoltan jobbnak tartják magukat a többi rezsímnél. A klasszikus politikai gondolkodás lényegi kérdése, hogy "Milyen a legjobb rend?", "Melyik a legjobb rezsím?" ebből a megfigyelésből indult ki.

Minden állam konvención alapul, hiszen az uralkodó rezsím nem valamennyi állampolgár, hanem az állampolgárok egy részének az érdekét fejezi ki, igaz, ezt általános érdekként fogalmazza meg. Ha az állam konvención alapul, akkor a közjó és az igazságosság is konvencionális. A konvencionálizmus a következő okok miatt utasítja el a természetjogot,

amely szerint az igazságosság egy, legfeljebb a róla alkotott vélemények sokfélék: 1. az igazságosság feloldhatatlan ellentétben áll minden ember természetes vágyával, amely kizárólag az ember saját javát keresi. Az igazságosság - a természettel ellentétben - azt követeli meg, hogy mások javát is keresse az ember. Igazságosság és természet kizárják egymást. 2. Ha az igazságosságnak van egyáltalán természeti alapja, akkor az csak az adott közösség határain belül érvényes, azaz egy konvención alapuló egységre vonatkoztatható. 3. Az univerzális igazságosság fogalma megalapozatlan, csak konkretizálása esetén nyer igazi értelmet. A konkretizálás folyamatában viszont az igazságosság konvencionálissá válik. A "helyes út"-nak a tradicionálissal, az őszivel való azonosítása a társadalom életének filozófiai vizsgálatával kezdett fölbomlani. A természet filozófiai fölfedezése egyben az emberi természet fölfedezése is volt. Az emberi természet legszembetűnőbb vonása, hogy minden ember a saját javát keresi. A klasszikus hedonizmus legkidolgozottabb formája az epikureizmus, amely "a konvencionalizmusnak az a formája, amely az idők során a legnagyobb hatást gyakorolta."⁸² Az epikureizmus központi tétele, hogy az öröm az egyetlen olyan jó, melyről az ember azonnal tudja, hogy számára jó. Ezért minden ember három dolgot tart fontosnak: azokat, amelyek örömet, illetve élvezetet okoznak, amelyek hasznosak és amelyek nemesek. Az ember természeténél fogva a fájdalom elkerülésére és a legnagyobb élvezet elérésére törekszik. A hasznos dolgok az élvezet elérésének eszközei, míg a nemes dolgok azok, amelyek azért okoznak örömet, mert dicséret jár értük. Az erény a hasznos dolgok közé tartozik, önmagában nem cél. Az erény számításon alapul, tehát mindenképpen a praktikum világában kell a helyét megvizsgálni. Az igazságosság és a többi erény között

azonban van egy alapvető eltérés: a józanság, mérsékletesség és más erények közvetlenül, természetes módon járulnak hozzá az öröhhöz, míg az igazságosság csak a konvención keresztül éri el célját. Ily módon a természetes jó és az igazságosság között feloldhatatlan feszültség van: az igazságos állam kényszerítésen alapul, a kényszer viszont kellemetlen, az öröm és a gyönyör ellen van.

A klasszikus filozófia a fenti gondolatmenet jegyében vetette el az egilatariánus természetjog fogalmát. Ha az emberek a természet rendje szerint szabadnak és egyenlőnek születnek, akkor a természetjognak ki kell mondania, hogy a természetadta szabadságot és egyenlőséget meg kell őrizni. Csakhogy az állam fennmaradása engedelmisségen és alárendelődések rendszerén alapul. A társadalomban élő emberek természetes szabadsága és egyenlősége az erőszak és a téves nézetek miatt csorbát szenved. Az aranykorról szóló mítosz a kezdetben még meglévő természetes állapotra utal, s mint mítosz azt is kifejezi, hogy a természetes szabadság és egyenlőség konszenzus útján elérhető. Ebben az értelemben mondja Strauss, hogy Platón Állama " a legjobb állam, a természet szerint való állam"⁸³. Az antik politikai gondolkodók számára a természet volt az egyetlen mérce, vagyis a legjobb rend a természet szerint való rend. A klasszikus politikai filozófusok tökéletlennek látták a valóságos, tényleges államokat, mert szerződésen (konszenzuson) alapultak, s nem a természetben. Strauss szerint itt kell keresni a modern szerződéselméletek megértésének a kulcsát is, mivel amikor "a modern korban a természetet mint mérceét elvetették, ezzel minden konvencionális vagy szerződésen alapuló rendről is eltávolították a szégyenbélyeget"⁸⁴.

B/ A klasszikus természetjog

Az előző részben a klasszikus természetjog megszületésének körülményeit követtük nyomon Strauss olvasatában. E felfogás szerint a természetjog a természet felfedezésének a filozófiai "következménye", pontosabban a filozófia volt az, amely a természet fölfedezésével egyrészt megszülte önmagát, illetve lehetővé tette a természet és a törvény, vagyis az ember alkotta világ szembeállítását. A törvény konvencionális eredetét valló nézettel szemben a természettörvényt képviselő gondolkodók valóságos lehetőségnek tartották a természet szerint való államot. Ez az igazságos állam képe, melyet a filozófus szóban rajzol meg. Az igazságos állam a természet szerint való állam, s mint ilyen, a legjobb állam. A konvencionalizmus alapelve, axiómája ezzel szemben a jónak az élvezettel való azonosítása volt. Az epikureista hedonizmusnak a politikai gondolkodásba történő beemelése majd az újkorban következik be, ám a klasszikus természetjog elvét valló Szókratész és követői a hedonizmus elv kritikájával megelőlegezték az újkori politikai hedonizmussal szemben fölhozható érveket. Felfogásuk szerint az élvezetet megelőzi a vágy. Az embereknek különféle vágyaik lehetnek, a vágyak nem egyformák s nem is egyidejűek. A vágyaknak van egy természetes rendje, amelyből levezethető az ember és más élőlények vágyai közötti különbség. Nyilvánvaló, hogy egy szárnak más okoz örömet, mint egy embernek. A klasszikus politikai filozófiai tanítás szerint az embert a beszéd, az értelem, illetve a dolgok megértése különbözteti meg az állatoktól. A jó élet ily módon az emberi természet kiteljesedésével, a természet adta lehető-

ségek elérésével, röviden: a természet szerint való élettel azonos. "Ezért nevezhetjük a jó élet általános jellegzetességeit leíró szabályokat 'természettörvényeknek' (natural law)" - zárja le Strauss gondolatmenetének ezt a részét.⁸⁵

A klasszikus természetjogi tanítás eredeti formájában a legjobb rendről szóló tanítás volt. A legjobb rendnek, melynek megvalósulása valószínűtlen, két jellemző vonása van: a legbölcsebb emberek irányítják és vegyes kormányformája van.

Strauss három klasszikus természetjogi tanítást különböztet meg, a szókratészi-platóni-sztoikus tanítást, Arisztotelészét és a tomista természetjogi tanítást. A legnagyobb figyelmet Platón tanításának szenteli Strauss. A platóni természetjogi tanítás magyában az igazságosságról szóló tétel áll. Mindenkinek azt kell kapnia, ami megilleti - ez a rövid foglalata a természettel összhangban álló platóni igazságosság meghatározásnak. Hogy mi illeti meg az embert, azt a törvény írja elő. Az állam törvénye azonban lehet, hogy rosszul és ezért ártalmasan van megírva. Az igazságosság ezért nem feltétlenül esik egybe a törvénnyel, a kettő független egymástól. Az igazságosság meghatározásánál így soha sem a pozitív törvényből kell kiindulnia a politikai gondolkodónak. Az igazságosság első jellemző vonása, hogy az igazságos ember szem előtt tartja a másik ember javát is. A baj csak az, hogy nem minden ember tudja, mi a jó az embernek. Platón felfogása szerint egyedül a bölcs ember tudja minden esetben eldönteni, hogy mi a jó a léleknek.

Strauss példája⁸⁶: Tegyük föl, hogy egy nagy fiúnak kicsi kabátja van, egy kicsi fiúnak pedig nagy kabátja. A nagy fiú jogos tulajdonosa a kicsi kabátnak, mert ő vagy az édesapja vette. Viszont a kabát kicsi neki. A bölcs ember természetesen ki fogja cserélni a kabátokat. A példából nyilvánvalóan következik, hogy az igazságos és a törvényes tulajdon két különböző dolog. A filozófus szerint az igazságosság magasabbrendű, mint a magántulajdon. Az igazságosságból az is következik, hogy minden ember olyan munkát végezzen, amelyet a legjobban el tud végezni. Csak abban az államban van igazságosság, melyben minden ember azt csinálja, amihez a legjobban ért, és rendelkezésére állnak azok az eszközök, amelyeket a legjobban tud használni - Platón szerint csak az ilyen társadalom nevezhető a természettel összhangban álló társadalomnak.

A bölcs, a filozófus ugyanakkor jól tudja azt is, hogy a társadalom konszenzusteremtő igénye ellentétben áll a bölcsesség diktálta lépésekkel. A nem-bölcsek konszenzusa szükségszerűen magában foglalja a nem racionális gondolkodók nézeteit is, vagyis az irracionális elemeket. Az egyik oldalon találjuk tehát a bölcsességen alapuló racionális természetjogot és képviselőjét, a filozófust, míg a másikon a társadalmat, amely a legkülönbélebb vélemények konszenzusán alapul. A társadalomnak kompromisszumot kell találnia a természetjog és a konvencionalizmus között.

A természetjog sui generis racionális, a konvencionalizmus viszont az öröklöttet, a hagyományt tekinti a jó mércéjének. A kettő közti kompromisszum megkívánja a természetjogi tanítás elegyítését a konvencionális

tanítással. Az elegyítés nem jelentheti azt, hogy a "két út", a filozófus és a társadalom közti ellentmondás föloldható: pontosan ez a már korábban jellemzett ellentét az oka, hogy a filozófusnak óvatosan, többnyire a sorok között kell a valódi nézeteit megfogalmaznia. "A természetjog dinamikaként működhet a társadalomban" - hangsúlyozza Strauss.⁸⁷ Ezzel újból visszatértünk a már ismert straussi alapgondolathoz. A klasszikus politikai gondolkodás iránya, helyzete más volt, mint a modern társadalomban élő filozófus helyzete, megközelítési módja. A klasszikus politikai gondolkodás a természetet tekintette mércének, a jó rend a racionális renddel azonos. A társadalom viszont a vélemények konszenzusán alapul, a "jó"-t az őszivel azonosítja, amely nem feltétlenül racionális. A filozófus és a társadalom áthidalhatatlan ellentmondását a modernség radikálisan átalakította azáltal, hogy a filozófusnak új szerepet osztott ki. A modern politikai filozófus - Machiavellivel kezdődően - fokozatosan eltávolodott a klasszikus természetjogi tanítástól. A természet többé nem mérce a számára, ami a politikai filozófia terén konkrétan azt jelentette, hogy a "jó rend"-re, a "jó élet"-re vonatkozó elképzelését lényegesen közelebb vitte a konvencionalista fölfogáshoz, azaz a platóni metafora értelmében a filozófus fokozatosan visszatért a barlangba. A barlangba való visszatérés következménye, hogy a filozófusok, főként a politikai filozófusok ideológusokká váltak. A modern ideológus a fejlődés és a történelem eszméjének a nevében lép föl, két olyan eszmének a nevében, amely idegen volt a klasszikus politikai filozófia gondolkodásmódjától.

C/ A modern természetjog

A Mi a politikai filozófia? kérdésre adott straussi válasz két részből áll: a klasszikus politikai filozófiai tanítások tartalmának az elemzéséből, valamint a klasszikus modern politikai filozófia vizsgálatából. A hagyományos (antik) és a modern politikai filozófia úgy viszonyul egymáshoz, mint ahogy a klasszikus természetjog viszonyul a modern természetjogi tanításokhoz. Ha a klasszikus természetjogi tanítást a természetnek mint a legjobb politikai rend alapjának kiindulópontjaként való elfogadása jellemzi, amely szemben áll a jogról és igazságosságról alkotott konvencionalista fölfogással, akkor a modern természetjogi tanítást két fontos vonás különbözteti meg a hagyományostól: a természetnek mint objektív mércének az elhagyása, valamint a legjobb politikai rend normatív keresésének a föladása a leghatékonyabb politikai rend gyakorlati megvalósításának a kedvéért. A klasszikus politikai gondolkodás a mindennapi politikai élet elemi tényeiből indult ki, írtózott "elméleti"-nek lenni a szónak a mai értelmében. Bármilyen eltérések legyenek is a szókratészi-platóni és az arisztotelészi politikai filozófia között, a természettel összhangban álló legjobb politikai rend keresésében azonos megközelítési mód jellemzi mindkét tanítást. (Természetesen ide sorolhatók az antikvitás más politikai tanításai is, például Ciceró politikai filozófiája.) A természet szerint való legjobb rend a racionális rend. A valóságos társadalom életét viszont a legkülönbözőbb vélemények konszenzusa tartja össze. A konszenzuson alapuló valóságos társadalmak a jó rend mércéjéül nem a racionalitást állítják, hanem az "öröklött", "ősi", a közösség által megtett út diktálta előí-

rásokat. A politikai filozófia által leírt "jó rend" csak a bölcsek számára ismerhető meg, azok számára, akik képesek a véleménytől eljutni a tudásig, a barlangból a külvilágba.

Strauss szerint a leghíresebb és legnagyobb hatású modern természetjogi tanítást John Locke fejtette ki. Locke tanításának jelentőségét azonban csak akkor érthetjük meg - húzza alá Strauss -, ha visszamegyünk a modern természetjogi tanítás gyökeréig. Meg kell találni azt a pontot, ahol a klasszikus hagyománnyal - valami újnak a nevében bekövetkezik a szakítás. A szakítás végrehajtása annak ellenére Machiavelli nevéhez fűződik, hogy az olasz gondolkodó nem győzte kifejezni csodálatát az antikvitás iránt. Strauss egész könyvet szentelt Machiavelli tanításának az elemzésére - erre a későbbiekben még részletesen visszatérek -, most csupán egy rövid, tömör foglalatát kívánom megadni Strauss Machiavelliről kialakított képének. Strauss írja: "Machiavelli mint haszontalant utasította el a klasszikus politikai filozófiát és ezzel együtt a szónak a legteljesebb értelmében a politikai filozófia egész tradícióját: a klasszikus politikai filozófia azzal foglalkozott, hogy az embernek hogyan kellene élnie, holott a jó társadalom rendjének kérdését akkor tudjuk megválaszolni, ha abból indulunk ki, hogy ténylegesen hogyan élnek az emberek. Machiavelli realista lázadása a hagyomány ellen az emberi kiválóságról, vagy konkrétabban a morális tisztaságról és szemlélődő életről való lemondáshoz vezetett a patriotizmus, illetve a politikai erény javára. Ez az eltolódás a végső cél szándékos lejjebb szállítását vontta maga után. A végső cél szerényebb megfogalmazására azért volt szükség, hogy megnövelje az elérés valószínűségét...Leszűkítette a horizontot az eredményes-

ség kedvéért. Ami pedig a véletlen hatalmát illeti, Machiavelli előtt Fortuna egy nő alakjában jelent meg, akire a megfelelő férfiak képesek rákényszeríteni akaratukat: a véletlen legyőzhető.⁸⁸ A véletlen legyőzése a természet leigázásának a szinonímája. A klasszikus természetjogi tanítások a természetet állították a társadalom elé, a természet törvényeként jelent meg a számukra, a modern természetjogi tanítások viszont azt vallották, hogy a társadalom rendje független a természet rendjétől. A pozitív jog jobban kifejezi a társadalom igényeit, törekvéseit, mint a természetjog, melyet Henry Sumner Maine egyébként "teljesen megalapozatlan" elméletnek nevez.⁸⁹

A modern politikai gondolkodás atyja Machiavelli volt, ő volt "az a nagyobb Kolumbusz, aki fölfedezte azt a kontinenst, amelyen Hobbes fölépíthette saját életművét"⁹⁰. Hobbes több írásában is arról írt, hogy a hagyományos politikai filozófia "inkább álom, mint tudomány volt".⁹¹ Strauss szerint Hobbes a modern politikai hedonizmus megteremtője volt. Hobbes volt az, aki az epikureizmus apolitikus tanítását politikai tartalommal töltötte meg. Epikurosszal egyetértve, Hobbes is azt állítja, hogy az ember természeténél fogva eredetileg apolitikus, sőt aszociális lény, aki a jót a kellemessel azonosítja. Hobbes ezt az apolitikus nézetet használta föl politikai célokra: a politikai idealizmus szellemét megpróbálta belecsöpögtetni a hedonista tradícióba. Strauss ezt korszakalkotó változásnak nevezi, a politikai materializmus születésnapjának. A premodern ateizmus nem vonta kétségbe, hogy a társadalmi élet részét képezi az istenbe (istenekbe) vetett hit. A modern politikai ateizmus viszont - Burke szavait kölcsönvéve - "cselekvő, előre tervezgető és lázongó". Strauss

Locke-ot is hedonistának nevezi⁹², ám a locke-i hedonizmus sajátos válfaja a modern politikai hedonizmusnak: Locke a boldogságot nem a legnagyobb élvezetek megszerzésében látja, hanem azoknak a dolgoknak a birtoklásában, amelyek a legnagyobb élvezetek forrásai. A modern boldogságnak mintegy feltétele a természet tagadása, mivel a modern boldogságról szóló eszmék a természettől való eltávolodást fogalmazzák meg. A boldogság a szabadság realizálása, ami együtt jár a természet tagadásával, vagyis a szabadság negativitás. Az antik hedonista felfogás utilitarizmussá, illetve politikai materializmussá alakult át.

Az új politikai gondolkodás mögött az a felismerés húzódik meg, hogy a matematikát kivéve valamennyi tudomány kudarcot vallott, tehát a matematikát kell a politikai filozófusnak is modellnek tekinteni. Hobbes ugyanakkor tisztában volt azzal is, hogy ha az univerzum nem egyéb, mint végtelen mechanikus ok-okozati láncolat, akkor nem volna lehetséges tudomány. Az univerzum önmagában nem értelmes. Egyedül az ember alkotta dolgok világa mentes a vak és cél nélküli kauzalitástól. Csak azt érthetjük meg, amit mi magunk alkottunk - ez a tömören megfogalmazott gondolat alapozza meg annak a lehetőségét, hogy az emberi értelem által kigondolt cél, a bölcsesség megvalósítása, elérhető legyen. Hobbes szerint a jó társadalmi rend megvalósításához két dolog szükséges: pontosan tudni kell, hogy milyen a jó rend, és hogy milyen feltételek mellett valósulhat meg. A két feltétel persze egymással szoros összefüggésben van. A "jó rend" fogalmának tartalmaznia kell a megvalósíthatóság kritériumát.

Hogy eleget tegyen e két feltételnek, Hobbes kidolgozta saját természetjogi fogalmát, melyet materialista antropológiája alapozott meg. Hobbes szerint az ember leginkább az erőszakos haláltól fél, minden ember arra törekszik, hogy megvédje önmagát. Ezért az igazságosság és morál kizárólagos forrása az ember önfenntartására irányuló vágya, amely minden ember alapvető joga. Minden kötelességet ebből az alapvető és elidegeníthetetlen jogból vezethetünk le, ami azt is jelenti, hogy a kötelességekről a hangsúly áttolódott a jogokra. Strauss ezért nevezi Hobbest a modern természetjogi doktrína klasszikusának és lefektetőjének⁹³, mert minden kötelesség alapjául egy feltétel nélküli természetjogot tett meg. Az antik természetjogi tanítás szerint az ember csak a társadalmon keresztül tökéletesítheti önmagát, ezért a társadalom előbbre való, mint az egyén. (Ezzel magyarázható, hogy Szókratész halálát miért kezelték másként az antik gondolkodók, mint a modernek.) Ez volt az oka annak is, hogy a kötelességet a jogok elé helyezték. Hobbes ezzel az antik felfogással szemben fejtette ki, hogy a jogok előbbre valók, mint a kötelességek.

A természeti jogok elsőbbségét azonban csak akkor lehet legitimálni, ha az egyént minden szempontból a társadalom elé helyezük, vagyis "a társadalom vagy az uralkodó összes jogát az eredetileg az egyénhez tartozó jogokból származtatjuk"⁹⁴. Innen érthetjük meg igazán, hogy miért kapott központi szerepet a természeti állapot fogalma az újkori természetjogi tanításokban. A természeti állapot terminusa eredetileg a keresztény teológiában volt használatos. Ebben a szövegkörnyezetben a természeti állapot a kegyelmi állapot ellentéte volt. Hobbes volt az első, aki a természeti állapot teológiai fogalmát kiemelte eredeti szövegkörnye-

zetéből és a társadalom, a politika előtti élet jelölésére használta. A kegyelmi állapotot pedig a civil társadalommal azonosította. Ezzel az volt a célja, hogy jelezze: a természeti állapot "kényelmetlenségei" ellen nem a kegyelmi állapot a legjobb gyógyszer, hanem a megfelelő emberi kormányzat. Az emberi természetnek a természeti állapot körülményei közötti vizsgálata önmagában jelzi tehát a klasszikus politikai tanítással való szakítás lényegét: az egyén (individuum) és nem a társadalom áll a politika lényegének tengelyében. A modern politikai filozófiában az erkölcsi kérdések fokozatosan elvesztik jelentőségüket. Mivel az önfenntartás (self-preservation) a legfőbb érték Hobbes számára, a békesség mint társadalmi érték megelőz minden más erényt, hiszen béke nélkül aligha érezheti az egyén biztonságban magát. Később még részletesebben kitérek Strauss Hobbes morálfilozófiájának az elemzésére.

Az erény mellett az igazságosság is radikális jelentésváltozáson ment át Hobbes politikai gondolkodásában. Az újkorban az igazságosság nem a természetben alapuló legjobb rend kritériuma volt többé, hanem a szerződések megtartását kezdte jelenteni. Az igazságosság ezzel elvesztette azt az eredeti értelmét, melyben az igazságosság objektív, az ember akaratától független mércék teljesítését jelentette.

Az új politikai gondolkodás az "itt és most" igazságos rend meghatározására törekedett. Mivel az ember az, aki megalkotja az államot, a kormányzatot és a különféle intézményeket, ezért az ember képes garantálni a jó rend megvalósítását is. Az ember szenvedélyeinek, érzelmeinek a megértésével és módosításával képes az emberi természet legyőzésére.

Az antik gondolkodók ezt lehetetlennek tartották, a modernek viszont éppen erre alapozták a jó rend lehetőségét. A modern politikai gondolkodás legdédélgettebb és legbüszkébben vállalt célja a természet s ezen belül az emberi természet legyőzése.

Ha Machiavelli tekinthető a modern politikai filozófia atyjának, akkor Hobbes mindenképpen a modern természetjog megalapozója. Hozzá képest Locke csupán egyetlen lényeges ponton hozott újat: Locke tulajdonra vonatkozó tanításáról van szó. Strauss szerint a locke-i tanítás központi és leglényegesebb tétele a tulajdonról szóló tanítás.⁹⁵ Locke teljes mértékben elfogadta azt a hobbesi nézetet, hogy mindenkinek elemi joga ön-maga megvédelmezése. Fölfogása szerint az embereknek nem fegyverre, hanem tulajdonra van szükségük.⁹⁶ Locke szerint a tulajdon forrása a munka: "az ember és nem a természet, az emberi munka és nem a természet ajándéka majdnem minden értékesnek a forrása: az ember szinte minden értékes dolgot saját erőfeszítéseinek köszönhet."⁹⁷ - foglalja össze Strauss Locke-nak a tulajdonra vonatkozó tanítását. Strauss ebben a locke-i gondolatban is a progresszió eszméjének a megerősödését látja: a munka - Hegel szavaival - a természettel szembeni negativitás. Az emberek kezdetben nyomorban élnek, a természeti állapot a nyomorúság állapota. Az emberi boldogsághoz a természet tagadásán keresztül vezet az út. A természet tagadásának a legfőbb eszköze a munka, amely növeli az emberi szabadságot, a természettől való függetlenséget. Így módon a szabadság és negativitás, még hozzá fájdalommal teli negativitás, hiszen az eredeti fájdalmat fájdalmas munkával akarja az ember legyőzni. Strauss

erősen nietzschei áthallású mondattal fejezi be gondolatmenetét: "Az élet az öröm örömtelen keresése."⁹⁸

Strauss számára további bizonyítékokkal szolgált a hagyományos természetjogi tanítással való locke-i szembefordulásra annak a korábban ismeretlen nyolc előadásnak a szövege, melyet először 1954-ben publikáltak. Locke 1664-ben fejezte be ezt a művét, de hogy miért nem jelentette meg, arra vonatkozóan inkább csak találgatásokba bocsátkozhatunk. Nagy valószínűséggel Oxfordban tartott előadásainak anyagából állt össze az a szöveg, melyet a mai olvasó Essays on the Law of Nature címen ismerhet meg. Strauss ezt a művet a természettörvényről írt egyetlen koherens, legrészletesebb locke-i írásnak nevezi.⁹⁹

A mű négy nagyobb gondolati egységből áll: az első részben Locke azt a kérdést vizsgálja, hogy van-e természettörvény; a másodikban azt, hogy hogyan lehet a természettörvényt megismerni; a harmadikban azt, hogy a természettörvény mennyire kötelező erejű; az utolsóban pedig azt, hogy magánérdek képezheti-e az alapját a természettörvénynek. Miután Locke bebizonyítja, hogy van természettörvény, a következő lépésben már eltér a hagyományos tanítástól, mert tagadja, hogy a természettörvény bele volna vésve az emberi elmébe, és hogy természetes hajlamánál fogva képes megismerni azt. Strauss ezt döntő és árulkodó momentumnak tartja.¹⁰⁰ Locke továbbá azt is kifejti, hogy az emberek többsége teljességgel tudatlan a természettörvény létezését illetően. Locke ugyanakkor kijelenti - nyilvánvalóan a hagyományos tanítás szellemében -, hogy az emberi társadalomnak engedelmeskednie kell a

természettörvénynek. A két állítás közti logikai ellentmondás csak úgy oldható fel, ha végigvesszük a gondolatmenetet: ha az emberek többsége tudatlan a természettörvényt illetően, s ennek ellenére vannak társadalmak, mi több néhány virágzó is akad közöttük, akkor Locke csak azt akarhatta mondani, hogy "lehetséges társadalom természettörvény nélkül" is.¹⁰¹

Strauss elemzése szerint Locke munkásságának kezdetétől fogva kétegyekkel küzdött a hagyományos természettörvény tanítással kapcsolatban. Noha Locke maga nem dolgozott ki saját alternatív tanítást a hagyományos tanítással szemben, annyi egyértelműen kimutatható¹⁰², hogy elfogadta Hobbes alapelvét, amely az embernek az önfenntartásra való jogát mondja ki. Ez az jelenti, hogy az erkölcs forrásának nem a "legfőbb lényt", hanem az egyént tette meg. Ily módon Locke ugyanúgy eltávolodott az antik erényközpontú politikai tanítástól, mint Hobbes.

Így válik teljessé a klasszikus modern természetjogi tanítás, amely Machiavelli "hagyomány elleni lázadásával" kezdődött, de Hobbesszal és Locke-kal teljesebben csak ki. Az antik és az új, modern természetjogi tanítás közti különbség felismerése és a korrigálási kísérletek Strauss szerint már a modern természetjogi tanítás válságának a kezdetét jelentik.

D/ A modern természetjog válsága

Strauss felfogása szerint a modern természetjog kezdődő válságát Rousseau és Edmund Burke politikai filozófiája jelezte. A válság abból a felismerésből eredt, hogy a modern út téves irányba vezet, ezért vissza kell térni az antik politikai gondolkodás alapelemeihez. Strauss Rousseau-interpretációja annak a tételnek a bizonyítására épül, hogy Rousseau "visszatérése az antikvitáshoz egyben a modernség kiteljesítése"¹⁰³ volt. Ugyanez vonatkozik a 20. század második felében újra fölfedezett Burke politikai gondolati filozófiájára is.

Rousseau két oldalról támadta a modernséget: egyrészt a klasszikus haza (city) és erény, másrészt a természet nevében. Rousseau antikvitás csodálata és tisztelete két ponton tér el a klasszikus politikai gondolkodás modelljétől. Montesquieu nyomán Rousseau összetartozónak találta az erényt és a demokráciát, amennyiben az erényt elválaszthatatlannak tartotta az egyenlőségtől. Másodszor Rousseau meg volt győződve arról, hogy az erényt feltételező tudás nem a rációból, hanem az érzelmekből ered. Ezzel magyarázható, hogy Rousseau miért nem tudta összeegyeztetni a tudományt az erénnyel. A tudomány és az erény viszonyánál Strauss fontosabbnak tartja azt a kérdést megvizsgálni, hogy milyen összefüggés van Hobbes és Rousseau között. Strauss a két gondolkodó természetjogi tanításának összevetésén keresztül próbálja meg bemutatni, hogy Rousseau politikai filozófiája hogyan mozdul el a modernség kibon-

takoztatásának irányában, miközben szándéka szerint az antikvitás politikai gondolkodásmódját kísérli meg újraéleszteni.

Rousseau természetjogi tanításának legrészletesebb kifejtését az Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól c. művében¹⁰⁴ találjuk meg, melyet Strauss Rousseau "legfilozófikusabb munkájá"-nak nevez. Rousseau magától értetődőnek vette, hogy a természetjog megalapozásának az érdekében vissza kell mennünk a természeti állapotig. Rousseau több ponton érintkezik Hobbes gondolataival: Hobbeshoz hasonlóan Rousseau is azon az alapon veti el a klasszikus természetjogi tanítást, hogy a természettörvényt még a racionális gondolkodásmód megszületése előtti elvekben keresi. Abban is osztja Hobbes nézeteit, hogy a természettörvény alapelvét az embernek az önfenntartáshoz való jogában találja meg, ami annyit tesz, hogy mindenkinek jogában áll saját maga eldönteni, hogy mit talál megfelelő eszköznek önmaga megvédelmezésére. Strauss abban is folytonosságot lát a két gondolkodó között, hogy a hobbesi "amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek, azt ne tedd meg mással"¹⁰⁵ tételt némi finomítással Rousseau is megfogalmazta: "Tégy jót magaddal úgy, hogy minél kevesebb rosszat tegyél másokkal"¹⁰⁶.

Strauss azért tesz erőfeszítéseket, hogy Hobbes és Rousseau politikai filozófiája között kimutassa a közös vonásokat, mert csak így lehet kimutatni Rousseau modernség iránti elkötelezettségét. Strauss szerint Rousseau két ponton tért el nemcsak Hobbes, de minden korábbi politikai filozófus tanításától. Rousseau úgy találta, hogy a korábbi politikai filozó-

fusok - miközben a természeti állapotban élő embert akarták leírni - a civilizált ember jellegzetességeiből indultak ki. Ebben a tekintetben Hobbes is következetlen volt: Hobbes ugyanis tagadta, hogy az ember természeténél fogva társadalmi lény, mégis amikor a természeti embert le akarta írni, a társadalomban élő embertől szerzett tapasztalataiból indult ki. Rousseau ezért azonosította a természeti embert a vademberrel, ezért használta föl a korabeli etnográfiai irodalomban található leírásokat. A második pont, melyben Rousseau eltért Hobbes tanításától az a következő volt: Hobbes szerint a természetjog akkor hatékony, ha az érzelmi megalapozottságú. Rousseau radikálisan kibővítette ezt a tételt, és azt mondta, hogy az ember természetes kötelezettségei, a "társadalmi erények" közvetlenül az érzelmekből táplálkoznak. Az okoskodás és a racionális kalkuláció erőtlen. Mivel az ember a természeti állapotban "aszociális" lény, ebből az is következik, hogy a természeti emberből hiányzik a büszkeség, illetve a hiúság, amely - Rousseau felfogása szerint - minden rossznak a forrása. Vagyis az ember eredendően jó, egyedül tőle függ, hogy ebből a "morál előtti", prehumán állapotból milyen irányban indul el: jó lesz-e vagy rossz. Rousseau okfejtéséből logikusan következik, hogy a humanizáció történeti folyamat.¹⁰⁷ Az eredendően jó vadember nélkülözött minden emberi vonást, csak az "értelemmel" bíró történeti folyamat során vált civilizált emberré.

Rousseau természetjogi koncepciójának további sajátossága, hogy a természeti állapot számára pozitív mérce volt. Ennek megértéséhez - érvel Strauss - tisztázni kell Rousseau-nak a szabadságra és a demokráciára vonatkozó álláspontját. Rousseau szerint a civil társadalmat egy alapvető

ellentmondás jellemzi. Míg a természeti állapotban az ember boldog, mert független, addig a civil társadalomban függő helyzetben van, ezért nem boldog. Az ellentmondás a civil társadalom meghaladása révén, a természeti állapotba való visszatéréssel lehet föloldani. A természeti állapotban az emberek szabadok és egyenlők. Rousseau felfogása szerint a szabadság mindennél, még az életnél is fontosabb: ez a legnagyobb jó. A szabadság azonos a jósággal, vagyis szabadnak lenni annyit jelent, mint jónak lenni: ez a természeti állapot emberének a legfőbb jellemzője. Hobbesnál a szabadság fogalma, vagyis hogy mindenkinek joga van saját dolgaiban önállóan dönteni, még alárendelődött az önfenntartás jogának. Az is Hobbes és Rousseau felfogásának a különbségére utal, hogy Hobbes a fenti ellentmondást a természeti állapot jellegzetességének tartotta, a civil társadalom létrehozása pontosan a természeti állapot és az önfenntartás joga közti feszültség föloldásának a terméke.

Ehhez a problémához kapcsolódik Rousseau-nak a demokráciára vonatkozó tanítása is. Felfogása szerint a demokrácia minden más rezsimmnél sokkal inkább megközelíti a természeti állapot egyenlőségét. Ezért azonosította Rousseau időnként a szabadás társadalmát a demokráciával. Demokrácia koncepciójának a sajátossága, hogy a közakaratot tette meg objektív mércének. Ezzel azonban föl is adta a természettörvény fogalmát, amely a legkisebb mértékben sem függhet az ember vagy emberek akaratától. Hobbes és Locke számára a természettörvény még megmaradt a pozitív jog mércéjének a civil társadalom körülményei között. Rousseau esetében viszont a pozitív jognak többé nincs objektív mércéje.

Nem véletlen, hogy a természetjog elvét valló Strauss ezen a ponton bírálja a legerőteljesebben Rousseau-t: "Ha az általános akarat válik az igazság végső kritériumává, azaz a szabad társadalom akarata, akkor a kannibalizmus ugyanolyan igazságos, mint az ellentéte."¹⁰⁸ Rousseau esetében Strauss ebben az elvi újításban véli megtalálni azt a láncszemet, amely képes az elképzelt jó gyakorlati megvalósítását garantálni. Strauss szoros összefüggést látott a természettörvény fogalmának eltűnése ("a természettörvény ma már nem egyéb, mint történeti tárgy"¹⁰⁹), a pozitív jog általánossá válása és a relativizmus elterjedése között - mindezt az antik gondolkodókénál szerényebben megfogalmazott cél megvalósításának a garantálása érdekében. A modern politikai gondolkodás történetében Rousseau szabadság-konceptiója végül is radikális lépést jelentett a modernség programjának kibontakoztatásához.

Rousseau mellett a modern természetjog válságának másik jelentős teoretikusa Edmund Burke volt. Burke politikai filozófiájának a rekonstruálása nem könnyű feladat, mivel Burke - szemben Rousseau-val - nem volt filozófus. Gyakorló politikus volt, aki erős érdeklődést mutatott a politika általános kérdései iránt. Politikai elveinek a rekonstruálását több kötetre rúgó politikai beszédei, értekezései és persze főművének, a Reflections on the Revolution in France-nak alapján lehet elvégezni. Strauss szerint Burke politikai filozófiájának legfontosabb része az elmélet és gyakorlat viszonyának a problémája.¹¹⁰ A modern konzervativizmusnak - éppen Burke nyomán - a legbüszkébben vallott tétele, hogy az absztrakt ideák képviselőivel szemben a konzervatívok azok, akik képesek a realitások talaján megmaradni. Burke-nek a forradalom ellen írt könyve nem a társa-

dalmi változásokat támadja általában, hanem a forradalom szélsőséges megnyilvánulásai mögötti új filozófiát. Burke visszatérő gondolata, hogy az új filozófia új morális tanítását olyan férfiak dolgozták ki, akik az emberi dolgokról úgy gondolkoznak, mint ahogy a geometrikusok gondolkoznak számokról és síkidomokról. A francia forradalom volt az első "filozófus" forradalom, mert absztrakt elvek nevében, erőszakkal akarták a társadalom életét megváltoztatni. Burke szerint az elmélet elégtelen és gyenge ahhoz, hogy a gyakorlatnak irányt mutasson. A politikai dolgok intézésében nem elméletekre, hanem okosságra van szükség. Az elméletek az általánossal, a változatlannal foglalkoznak, a gyakorlati bölcsesség viszont a konkrétal, az egyszerűvel, a változóval. A politikai szabadság általános eszméje igen káros lehet adott körülmények között. A politikában nagyon óvatosan szabad bármiféle általánosítással élni, mert minden új helyzetben új módon kell cselekedni. Éppen ezért a történelmi analógiák könnyen félrevezethetnek. Amikor nem minden alapot nélkülözve azt szokták fölhozni, hogy Burke a történelem nevében lépett föl az "absztrakt emberi jogok" francia hírdetőivel szemben, akkor egy mozzanatot mégiscsak figyelmen kívül szoktak hagyni: Burke számára a történelem csak mint szokás (habit), mint szabály (precept) jelenik meg, de nem mint a cselekvés fonala. Burke a történelmet éppúgy absztrakciónak tekintette, mint az absztrakt filozófusok általánosításait. A gyakorlat a maga konkrétségében feltételezi, hogy a gyakorlati bölcsesség szabályai szerint tevékenykedő ember egy konkrét közösség, ország, nemzet, vallási közösség ügyéhez kötődjön, míg az absztraktn gondolkodó szükségszerűen gyökértelen. A prefilozófikus gondolkodásmód korábban már bemutatott sajátossága, hogy a jó rend azonos a közösség által megtett saját úttal,

elvi szintre emelve épült be Burke politikai gondolkodásába. Pontosan ezért mondja Strauss, hogy nem a történelem fölfedezése a burke-i életmű lényege, hanem az elmélet és a gyakorlat szembeállítása. Burke filozófia- és modern racionalizmus-ellenességének része az individualizmus elvetése is. Szerinte az egyéni okosság esendő és erőtlen: csak a közösség által kihordott felismerések maradandóak és hasznosak. Strauss számára Burke-vel kapcsolatban is a legfontosabb kérdés, hogy Burke politikai gondolkodása miként viszonyul az antik politikai hagyományhoz. Strauss szerint Burke megpróbálta az utolsó lehetséges pillanatot megragadni, hogy a modern politikai gondolkodást visszavezesse a premodern gondolkodásmódhoz. Láttuk, hogy Burke mennyire radikálisan elvetette a "pári-zi filozófusok" gondolatait és törekvéseit. Különösen Rousseau-t bírálta, s az antikvitás szerzőihez fordult, akiket sokkal mélyebb gondolkodásúaknak tartott, mint a moderneket.

Strauss olvasatában Burke felfogása Ciceró politikai felfogásához áll a legközelebb, amelyet az Állam c. művében tanulmányozhatunk a legalaposabban. "A hasonlóság annál is inkább figyelemre méltó, mert Burke ismerhette Ciceró mesterművét, melyet csak 1820-ban találtak meg. Ahogy Burke az angol alkotmányt tekintette modellnek, Ciceró is arról írt, hogy a legjobb politikai kormányzat a római kormányzat. Ciceró inkább a római kormányzati rendet írta le, semmint hogy egy újat talált volna ki, mint Szókratész Platón Államában."¹¹¹

Strauss ezzel a párhuzammal meg is adja a választ, hogy Burke politikai felfogása miért még idegenebb a klasszikus politikai filozófia gondol-

kodásmódjától, mint a francia forradalom teoretikusainak a "radikalizmus". A klasszikus politikai gondolkodók - mint már láttuk - annak szentelték erőiket, hogy leírják milyennek kellene lennie a természettel (és az emberi természettel) összhangban lévő legjobb rendnek. Burke viszont a jó rendet a brit alkotmánnyal azonosítja. Ezt az azonosítási törekvést fejezi ki az a gondolata is, hogy a látens bölcsességet a látható ténylegesben kell fölfedezni. Burke a "metafizika" és a "metafizikus" szavakat mindig rosszalló értelemben használta. Strauss összefüggést lát e szóhasználat és a között a tény között, hogy Arisztotelész természetfilozófiáját Burke méltatlannak tartotta a szerzőjéhez, miközben Epikurosz fizikáját a racionálishoz nagyon közelállónak nevezte. Ez utóbbi megjegyzéssel Strauss a már említett politikai hedonizmus újkori tradíciójához kapcsolja Burke politikaelméletét, vagyis Burke-öt a modernség képviselői közé sorolja. Burke - a klasszikus modern gondolkozókhöz hasonlóan - nem hitt az ideális politikai rend lehetőségében. Tagadta, hogy bármilyen politikai rendet is föl lehetne építeni szisztematikus terv alapján. A jó rendet sem "csinálják", hanem "kialakul". Strauss nem győzi hangsúlyozni, hogy Burke nem a történelmet fedezte föl, hanem az elmélet és a gyakorlat szembenállásának a régi problémáját elevenítette föl, számára a történelem a gondviselés világi kifejezése volt. A történelem nem ír elő semmit, csupán korlátozza, megszabja az új döntések mozgásterét.

A történelem igazi fölfedezője Rousseau volt, aki a jó társadalom lehetőségét a történelmi folyamat során kibontakozó emberi képességektől és a szabadság fokától tette függővé. Éppen ezért nem Burke, hanem majd a német idealista filozófiai gondolkodás fedezte föl és használta a

történelmet. A német filozófia alkotta meg a történelemfilozófia fogalmát, amely az antikvitásban ismeretlen volt. A történelemfilozófia mint új törekvés a helyes rend megvalósításának szükségességét akarta bizonyítani. A történelmi szükségszerűség elvének leghatározottabb hírdetője, Hegel, a jó rend megvalósítását, illetve megvalósíthatóságát nem platóni, hanem machiavelli-i módon képzelte el, vagyis Strauss szerint Hegel filozófiájában két, korábban teljesen elütő gondolati tradíció egyesült¹¹²: az antik törekvés, hogy meghatározzák milyen a legjobb rend, és az újkori igény, hogy a lehető legjobb rendet ténylegesen meg kell valósítani. Az antik felfogás szerint - mint láttuk - a legjobb rend megvalósulása szinte teljesen lehetetlen, legalábbis nagyon valószínűtlen, hiszen ehhez az kellene, hogy a filozófusok irányítsák az államot. A modern felfogás szerint a jó társadalom célját szerényebben kell megfogalmazni, mint ahogy a klasszikusok tették, viszont ez a szerényebb cél megvalósítható. A szerényebb cél azt jelenti, hogy le kell mondani a természet rendjén alapuló igazságos társadalom megvalósításáról, mert az emberi társadalom különböző képességű, különböző nézeteket valló és eltérő érdekekkel bíró emberek közössége. Egyetlen társadalmi rend sem épülhet föl a filozófusok által elgondolt igazságosságon, mert a társadalom különböző embercsoportjai nem fognak lemondani saját érdekeik érvényesítéséről és a saját elképzelésük szerint működő jó rendről, amely szükségszerűen nem a legjobb rend. Egyedül a különböző véleményekből kialakított konszenzus képezheti a társadalom működésének a reális alapját. Az igazságosság azonban semmiképpen nem lehet konszenzus tárgya, így azután a legjobb rend és a megvalósítható rend közti konfliktus feloldhatatlan.

A "történelem" és a "történelmi fejlődés" fogalma azért született meg, hogy ezt az ellentmondást valamiképpen föloldja. A klasszikus felfogás álláspontját Strauss szerint a legjobban az Államban és a Törvényekben tanulmányozhatjuk. A legjobb rend klasszikus felfogása az objektív természettörvény fogalmán nyugodott. A modern felfogás viszont azt tűzte ki célul, hogy a természetet legyőzi, vagyis hatalmába keríti objektív környezetét és megzabolázza saját szenvedélyeit.¹¹³ Az objektív természettörvény helyébe a természetjog relatív szubjektivitása lépett. Ha a természet legyőzésének programja megvalósult volna, akkor a klasszikus politikai filozófia is érvényét veszítette volna. Csakhogy a modernség nem tudta - nem tudhatja - a tervét beteljesíteni. A normatív gondolkodásról nem mondhat le a modern ember sem, így az antik politikai gondolkodás sem veszítette el az érvényét.

Jegyzetek

¹Harry V. Jaffa: The Legacy of Leo Strauss. In: The Claremont Review of Books, Fall 1984.

²A polgári politikatudomány a korábbi politikaelméletektől eltérően nem filozófiai, történelmi, jogi-etikai szemléletű diszciplína, hanem a modern társadalomtudományok egyike, amely elsajátítja a társadalomtudományok, ezen belül különösen a szociológia és a

szociálpszichológia eredményeit." In: Paczolay Péter-Szabó Máté: A politikaelmélet rövid története. Kossuth, 1984. 7. old.

³V.ö. Fehér M. István: Az élet értelméről. Kossuth, 1991.

⁴Leo Strauss: What is Political Philosophy? The University of Chicago Press, 1959. 17-18. old.

⁵The Rebirth of Classical Political Rationalism. Essays and Lectures by Leo Strauss. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle. The University of Chicago Press, 1989. VII. old.

⁶History of Political Philosophy. Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey. Rand McNally and Company, Chicago, 1963. V. old.

⁷U.o. 1. old.

⁸Leo Strauss: Socrates and Aristophanes. Basic Books, Inc., Publishers. New York/London, 1966. 3-4. old.

⁹U.o. 311. old.

¹⁰U.o. 311. old.

¹¹U.o. 313. old.

¹²U.o. 314. old.

¹³U.o. 314. old.

¹⁴The Rebirth of Classical Political Philosophy. I.m. 133. old.

¹⁵U.o. 134. old.

¹⁶U.o. 139. old.

¹⁷U.o. 142. old.

¹⁸Leo Strauss: The City and Man. The University of Chicago Press,
1964. 1. old.

¹⁹U.o. 30-31. old.

²⁰U.o. 12. old.

²¹The Rebirth of Classical Political Philosophy. I.m. 154. old.

²²U.o. 158. old.

²³U.o. 158. old.

²⁴Leo Strauss: Natural Right and History. The University of Chicago Press, 1953. 36. old.

²⁵U.o. 39. old.

²⁶U.o. 39. old.

²⁷U.o. 40. old.

²⁸U.o. 43. old.

²⁹U.o. 44 old.

³⁰Max Weber: A politika mint hivatás. Medvetánc füzetek, 1989. 65. old.

³¹Natural Right ad History. I.m. 45. old.

³²U.o. 49. old.

³³U.o. 49. old.

³⁴Leo Strauss: What is Political Philosophy? The University of Chicago Press. 1988. 18. old.

³⁵U.o. 90. old.

³⁶U.o. 222. old.

³⁷Isaiah Berlin: A szabadság két fogalma. In: Négy esszé a szabadságról. Európa Kiadó, 1990. 443. old.

³⁸The Rebirth of Classical Political Rationalism. I.m. 17. old.

³⁹U.o. 17. old.

⁴⁰U.o. 19. old.

⁴¹Adorno-Horkheimer: A felvilágosodás dialektikája. Gondolat-Atlantisz, 1990. 11. old.

⁴²U.o. 15-16. old.

⁴³Natural Right and History. I.m. 42. old.

⁴⁴Dirk Kasler: Max Weber és Lukács György - Epizódok a "polgári" és "marxista" szociológia viszonyáról. Magyar Filozófiai Szemle. 1987/5-6.

⁴⁵Natural Right and History. I.m. 76. old.

⁴⁶What is Political Philosophy? I.m. 13. old.

⁴⁷U.o. 10. old.

⁴⁸Jurgen Gebhardt: The Origins of Politics in Ancient Helles: Old Interpretations and New Perspectives. In: Sophia and Praxis. The Boundaries of Politics. Catham House Publishers, Inc. 1984. 2. old.

⁴⁹What is Political Philosophy? I.m. 78. old.

⁵⁰U.o. 88. old.

⁵¹U.o. 89. old.

⁵²U.o. 81. old.

⁵³U.o. 87. old.

⁵⁴V.ö. Leo Strauss: On Tyranny. Cornell University Press, 1983. 190. old.

⁵⁵Ezzel a kérdéssel már több ízben is foglalkoztam. Láncki András: Az amerikai nevelés az ezredforduló előtt. In: Köznevelés, 1989. június 30. Láncki András: Vissza a Nagy Könyvekhez. Világosság, 1989/4. Láncki András: A demokratikus nevelésről. In: Marie Winn: Gyerekek gyermekkor nélkül. Gondolat, 1990. Utószó.

⁵⁶What is Political Philosophy? I.m. 40. old.

⁵⁷Karl R. Popper: The Open Society and its Enemies. London, 1945. A kétkötetes mű teljes első részét Popper annak bizonyítására fordította, hogy Platón "politikai programja tisztán totalitárius" (149. old.). Minden további elemzés nélkül azt hiszem, önmagában megkérdőjelezhető Popper egész koncepciója, mivel már a kiindulópontja anakronisztikus: a totalitárius jelző aligha alkalmazható egy sor torzítás nélkül egy antik szerzőre.

⁵⁸City and Man. I.m. 121. old.

⁵⁹U.o. 127. old.

⁶⁰V.ö. Natural Right and History. I.m. 138-139. old.

⁶¹U.o. 139. old.

⁶²U.o. 139. old.

⁶³On Tyranny. I.m. 23. old.

⁶⁴U.o. 24. old.

⁶⁵U.o. 25. old.

⁶⁶U.o. 25. old.

⁶⁷Stanley Rosen: Hermeneutics as Politics. I.m. 91. old.

⁶⁸V.ö. Világosság 1990/1. és 2-3.

⁶⁹On Tyranny. I.m. VI. old.

⁷⁰U.o. 164. old.

⁷¹U.o. 164. old.

⁷²U.o. 201. old.

⁷³U.o. 209. old.

⁷⁴U.o. 221. old.

⁷⁵U.o. 225. old.

⁷⁶Natural Right and History. I.m. 82. old.

⁷⁷U.o. 83. old.

⁷⁸V.ö. Állam. 331. old.

⁷⁹Natural Right and History. I.m. 90. old.

⁸⁰U.o. 98. old.

⁸¹What is Political Philosophy? I.m. 34. old.

⁸²Natural Right and History. I.m. 109. old.

⁸³U.o. 119. old.

⁸⁴U.o. 119. old.

⁸⁵U.o. 127. old.

⁸⁶U.o. 147. old.

⁸⁷U.o. 153. old.

⁸⁸U.o. 178. old.

⁸⁹Henry Sumner Maine: Az ősi jog. Gondolat, 1988. 9. old.

⁹⁰Natural Right and History. I.m. 177. old.

⁹¹U.o. 166. old.

⁹²U.o. 249. old.

⁹³U.o. 182. old.

⁹⁴U.o. 183. old.

⁹⁵U.o. 234. old.

⁹⁶What is Political Philosophy?I.m. 49. old.

⁹⁷Natural Right and History. I.m. 248. old.

⁹⁸U.o. 251. old.

⁹⁹What is Political Philosophy? I.m. 197. old.

¹⁰⁰U.o.198. old.

¹⁰¹U.o. 215. old.

¹⁰²V.ö. u.o. 218-219. old.

¹⁰³Natural Right and History. I.m. 252. old.

¹⁰⁴V.ö. Rousseau: Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon,
1978.

¹⁰⁵Hobbes a Leviatánban több helyen is említést tesz erről az axioma-
tikus alapelvről, melyet a Bibliából vezet le. V.ö. Hobbes: Leviatán. Ma-
gyar Helikon, 1970. 112. és 135. old.

¹⁰⁶Natural Right and History. I.m. 267. old.

¹⁰⁷U.o. 274. old.

¹⁰⁸What is Political History? I.m. 51. old.

¹⁰⁹Studies in Platonic Political Philosophy. The University of Chicago
Press, 1983. 137. old.

¹¹⁰Natural Right and History. I.m. 303. old.

¹¹¹U.o. 321. old.

¹¹²What is Political Philosophy? I.m. 53-54. old.

¹¹³Strauss közvetlenül - tudomásom szerint - sehol nem idézte Fried-
rich Schlegelt, aki a modern és az antik világ közti különbséget a fejlődés
eszme megjelenése magyarázta. Felfogása szerint a modern kultúrát a
System der unendlichen Fortschreitung, a "végtelen haladás" fogalmával
írhatjuk le, míg az antik kultúrát a System des Kreislaufes, a "körbenfor-
gás" jellemezte. V.ö. Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer.
In: Kritische Ausgabe (Padeborin 1969) Abt. I. Bd. I.