

MEGADJA GÁBOR

MEGŐRZÉS VAGY VISSZATÉRÉS?

I. RÉSZ – STRAUSS ÉS VOEGELIN*

Némelyik emigránst sokan konzervatívnak tekintették: Leo Strausst, Eric Voegelint, de olykor még Hannah Arendtet is emlegették így.¹ Ennek véleményem szerint elsősorban az az oka, hogy Strauss és Voegelin hatott a műveikre előszeretettel hivatkozó amerikai konzervatívokra, tekintenek rájuk az amerikai konzervatív mozgalom vérfrissítéseként is, vagy egyenesen alapítókként. Itt most nem célok az emigránsok és az amerikai konzervatívok viszonyát, illetve a hatástörténetet vizsgálni. Számomra a kérdés az, hogy maguk a szerzők konzervatívok voltak-e – ahogy sokan állítják róluk –, vagy sem. E nehézségek ellenére írásomban amellet fogok érvelni, hogy a gyakran konzervatívok közé sorolt szerzők nem voltak konzervatívok. Ezt a kockázatos kijelentést azonban meg kell előznie néhány előzetes magyarázatnak.

Strauss, Voegelin – és talán Arendt – esetében is azért tűnik kézenfekvőnek a szerzőket a konzervatív gondolkodáshoz kapcsolni, mert mindannyian bírálták a modernitást. Bírálatuk tárgya tehát megegyezik a konzervatívokéval, és sok esetben valóban megfeleltethető annak. Véleményem szerint azonban amennyire bírálatuk sokszor hézagmentesen illeszkedik a konzervatívokéhoz, előfeltevéseikben gyakran radikálisan eltérnek azokétól. Természetesen ki fogok térni azokra a pontokra, amelyekben szerintem valóban van megfeleltethető vonás a konzervatív gondolkodással (a bírálatokon túl), ám ezeket ritkábban szokták hangsúlyozni a „konzervatívnak” címkézés alkalmával.

A konzervatív gondolkodás, illetve annak valamiféle elméleti megragadása hasonlatos a szappanozott angolna megfogásának kísérletéhez: bárhogy is próbálja az ember, mindig kicsúszik a kezei közül. Úgy vélem, ennek indoka elsősorban abban keresendő, hogy a konzervatív *gondolkodás* születésétől kezdve egy belső paradoxonnal van megátkozva. A konzervatív gondolkodás akkor született meg, amikor a hagyományos rend elkezdett fölbomlani, és ezen, éppen felbomló rend védelmében *kellott az* – egyébként ekkor megjelenő – konzervatívoknak *megfogalmazniuk* a védelem érveit. Ezért a konzervatív gondolkodásnak mindig van egy utóvédharc-érzete: *reakcióként* jelenik meg, és egy olyan világot próbál megvédeni, amelynek elkerülhetetlen eltűnése fölött búsong. Ez érzékelhető az „alapító atyának” tekinthető Burke

* Egy nagyobb dolgozat egyik fejezete, második részét lapunk következő számában közöljük. (A Szerk.)

¹ Kolnai Aurélna, Polányi Károlyra és Friedrich August von Hayekre később röviden kitérek. Erik von Kuehnelt-Leddíht ugyan sokan tekintik konzervatívnak, ám ő maga elutasította ezt a címkét, „szélsőjobboldali ősb-liberálisnak”, sőt néha „anarchistának” nevezte magát. Ezen túl markánsan kiállt azon nézet mellett, hogy a jobboldalnak szüksége van ideológiára. Tehát Irving Kristollal értett egyet, és hasonló pozícióból vitatkozott Russell Kirkkal, aki elutasította az ideológiákat. Kuehnelt-Leddíhn fel is vázolt egy afféle ideológia-tervezetet a jobboldal számára (lásd Erik von KUEHNELT-LEDDIHN: *Principles of the Portland Declaration*, National Committee of Catholic Laymen, New York, 1982, <http://www.phillysoc.org/Portland.htm> [a továbbiakban: KUEHNELT-LEDDIHN 1982]). Mannheim Károly pedig azért marad ki, mert ő mindenféle szempontból kilóg a sorból. A „demokratikus tervezés” híveként sem a modernitás- és demokráciakritikus német emigrációhoz, sem a hagyományelvűbb magyar és osztrák emigrációhoz nem kapcsolható.

főművében is: „Korunk balszerencséje [...], hogy mindenről vitatkozni kell”.² Mielőtt a konzervatív belekezdene érvelésébe, már veszített is: az általa szeretett világ elmúlását kénytelen regisztrálni. Ha már reflexióra van szükség, épp az az állapot szűnt meg, amit meg akar menteni: a magától értetődő hagyományos rend világa, amelyben nem volt szükség elméleti körülbástyázásra és magyarázatra.

Ezzel kapcsolatos a konzervatív gondolkodás másik alapvető problémája: ideológia-ellenesség. Amit bírálói a gyengeség jelének tekintenek, az a konzervatív számára erény, tudniillik hogy a konzervatívoknak nincs ideológiájuk. Ám a konzervatív ideológia híján könnyen lehet, hogy ismét a vesztes oldalon találja magát: eszközök nélkül egy ideológiai mezőnyben hogyan vehetné fel a harcot ellenfeivel? Ha viszont ideológiát választ magának, vagy ideológiát fabrikál, azzá válik, amit épp el akar kerülni vagy meg akar akadályozni.

Mivel a konzervatív gondolkodás mibenlétével kapcsolatos különféle felfogások *ad infinitum* sorolhatóak, igyekszem bemutatni, mit értek konzervatív gondolkodás alatt. Az emigránsok ehhez való viszonya kapcsán pedig válaszolni fogok arra a kérdésre, érvényes-e rájuk a konzervatív címke.

Viszonyítási alapként két művet választottam. Az egyik Burke *Töprengései*, a másik Michael Oakeshott *Konzervatívnak lenni* című esszéje.³ Belátom, e két mű cölöpként való elismerése vitatható;⁴ mindazonáltal úgy vélem, csak így lehet az imént említett megfoghatatlanságot – már ha el lehet egyáltalán. Ami az alábbiakban fontos témám szempontjából, az az absztrakciók, a „metafizikai okoskodások” elutasítása, az elméletekkel szemben a gyakorlat és a hagyomány hangsúlyozása. Véleményem szerint e tekintetben különböznek legerőteljesebben az emigránsok attól, amit az imént konzervatív gondolkodásnak neveztem, és amit legtömörebben Oakeshott fogalmazott meg:

² Edmund BURKE: *Töprengések a francia forradalomról*, ford. Kontler László, Atlantisz, Budapest, 1990 [a továbbiakban: BURKE 1990], 184.

³ Az egyszerűség kedvéért a két felfogás közötti – egyébként lényeges, tartalmi – különbségeket most figyelmen kívül hagyom, és csak utalok rá. Példának okáért Oakeshott Burke-nek sem volt a híve: „És, úgy vélem, Montaigne-től, Pascaltól, Hobbestól és Hume-től többet tanulhatunk erről a beállítottságról, mint Burke-től vagy Benthamtól” (Michael OAKESHOTT: *Konzervatívnak lenni = Politikai racionalizmus*, szerk. Molnár Attila Károly, Új Mandátum, Budapest, 2001 [a továbbiakban: OAKESHOTT 2001a], 452). Attól is kénytelen vagyok eltekinteni, hogy akár Burke, akár Oakeshott mennyire tudta betartani saját programját, azaz mennyire voltak képesek pragmatikus hozzáállásra, és nem elvi alapon bírálni az éppen kialakuló vagy a fennlét.

⁴ Mondhatná valaki, hogy viszonyítási alapként alkalmazhatnám mondjuk a német konzervatív gondolkodást is, főként mert az itt vizsgált szerzők is ebből a közegekből származtak, ezt azonban több okból sem teszem. 1) A német konzervatív gondolkodás ideológia- és univerzalizmus-ellenessége nagyban megegyezik a Burke-féle gondolkodással, így nincs szükség hangsúlyozni egyiket a másikkal szemben. Lásd ehhez MANNHEIM Károly: *A konzervativizmus*, Cserépfalvi, Budapest, 1994 [a továbbiakban: MANNHEIM 1994]. 2) A német konzervatív *politika* gyakorlatilag halottnak tekinthető, és még az is kérdéses, hogy a II., vagy inkább már az I. világháború végével temették el. Ennek német szempontból egyaránt vannak kül- és belpolitikai okai, ám ezekre most nem kívánok kitérni. 3) Ami az előzőekből következik: a világháború utáni német konzervatív *gondolkodási* kísérletek meglehetősen esetlennek bizonyultak, és nem is maradtak életben. Ez igaz a részben mesterségesen összezsúpoltt „konzervatív forradalom” – *contradictio in adjecto* – irányzatára is. Utólag főleg úgy tűnik, hogy a kontinens „konzervatív” próbálkozásai meglehetősen erőtetettek voltak, és nem is voltak képesek gyökeret verni, legalábbis az I., legkésőbb a II. világháború után. A nehézségek miatt úgy találtam, érdemes inkább az angolszász konzervatív hagyományt vonatkoztatási keretként használni. Ehhez érdemes hozzátenni, hogy valamiféle szimpátiát a fenti szerzők mégis csak a *common sense* angolszász képzetével alakítottak ki, így ez is indokolja részben az ezzel való összehasonlítást.

Konzervatív tehát az, aki inkább választja az ismerőst, mint az ismeretlent, többre tartja a kipróbáltat a kipróbálatlannál, a tényt a misztériumnál, a ténylegest a lehetségesnél, a korlátozottat a határtalannál, a közelit a távolinál, az elégségest a túlaradóan bőségesnél, a megfelelőt a tökéletesnél, a mai nevetést az utópisztikus mennyei boldogságnál.⁵

Straussnál, Arendtnél és Voegelinnél egyaránt megfigyelhető e jelzőktől való hűvös távolságtartás. Ennek fontos indoka, hogy mindannyian megvetették az ideológiákat, és a kortárs politikában a „konzervativizmusnak” nevezett irányzat sem tűnt kivételnek a szemükben. Ezeket az elnevezéseket, politikai irányzatokat pusztán felületi és felszínes gondolkodásmódoknak tartották, melyek nem érintik a fontosabb problémákat. Csak azért, mert valaki a modernitás – mégoly éles – kritikusa, nem lesz automatikusan konzervatív.

A város és a filozófus ellentéte – Strauss módszere

Feltűnő, hogy Strauss előfeltevéseinek legmélyén kibékíthetetlen ellentétek jelentik minden létezés alapját: hit és racionalitás (Jeruzsálem és Athén), premodern és modern filozófia, város és filozófus. Véleményem szerint ezek nem különálló antagonizmusok, hanem szorosan össze is kapcsolódnak egymással.⁶

Strauss olvasási módszere is magából az antik város és a filozófia közti konfliktusból indul ki. A filozófiára és így a filozófusra is Strauss szerint súlyos veszély leselkedik, hiszen a „filozófia és a társadalom közötti viszony nem harmonikus”.⁷ Noha a veszély formája változik, alapvetően mindig leselkedik a filozófiára.⁸ A filozófusnak azért van szüksége exoretikus tanításra, mert ez a saját védelmét szolgálja.⁹ De miért van e védelemre szükség?

A filozófus potenciális filozófusokat, „filozófus kölyökkutyákat” keres, akiket „lépésről lépésre” kell elvezetni a hétköznapi nézetektől a filozófiai igazságig.¹⁰ Ám ehhez ki kell mennie

⁵ OAKESHOTT 2001a, 432.

⁶ Érdeemes odafigyelni Strauss szóhasználatára. Egyrészt azt írja, hogy a néhány elevenen odavetett passzus, amelyben a valódi tanítás megjelenik, „szép csöndben elhagyja a liberális krédó minden olyan ostoba vadhajtságát, amely még akkor keletkezett, amikor a liberalizmus győzött, és éppen az elkényelmesedés állapota felé haladt. A gondolkodó ifjú olvasók először ízelhették meg a tiltott gyümölcsöt” (Leo STRAUSS: *Az üldözöttség és az írás művészete*, ford. Lánzi András, Atlantisz, Budapest, 1994 [a továbbiakban: STRAUSS 1994a], 30); másutt pedig ugyanezzel a kifejezéssel, a „tiltott gyümölcssel” érzékelteti a filozófia és a vallás kibékíthetetlen ellentétét: „A hagyományos judaizmus és a filozófia viszonya azonos kérdés Jeruzsálem és Athén viszonyának kérdésével. Nem nehéz észrevenni, hogy az összefüggést az Ószövetség különböző helyei – például a Genézis első fejezetében a filozófia elsődleges tárgyának, az égboltnak és az égtesteknek a háttérbe szorulása; a második fejezetben a jó és a gonosz tudásának fájáról való evés tilalma; az isteni név »vagyok, aki vagyok«; a figyelmeztetés, hogy a törvény nem az égből és nem is a tengeren túl van; Mikeás próféta szavai arról, hogy mit követel az Úr az embertől – és a Talmudban található olyan kijelentések között, mint »Aki a következő négy dolgon töpreng, nem érdemli meg, hogy a világra jött: azon, hogy mi van fent, hogy mi van alant, hogy mi volt és hogy egykor mi lesz«, vagy »Istennek nincs egyebe az ő világában, mint a Halakha négy rőfje«” (Uo., 24).

⁷ Uo., 21.

⁸ Uo., 25.

⁹ Uo., 21.

¹⁰ Uo., 43.

a piactérre, hogy potenciális filozófusokat „halászhasson”.¹¹ Amikor ezt teszi, a filozófus igazsága szükségszerűen szembekerül a város igazságával. Ezért is vádolhatták meg Szókratészt az athéniak az „ifjúság megrontásával”:

Az exoterikus irodalom azon a feltevésen alapul, hogy vannak alapvető igazságok, melyeket tisztességes ember nem tár a nyilvánosság elé, mert azok sok embernek bajt okoznának. Ezek az olvasók viszont – éppen mert bántódás érte őket – az emberi természetből következően azokat bántanák, akik kimondták a kellemetlen igazságot. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy a szabad vizsgálódás és eredményeinek a nyilvánosságra hozatala nincs alapjogként biztosítva. Az exoterikus irodalom lényegében tehát a nem liberális társadalmakra jellemző. Joggal vethető föl, hogy van-e valamilyen haszna egy valóban liberális társadalomban.¹²

Az exoterikus írás felépítése homályos, tele van ellentmondásokkal, a szerző álneveket alkalmaz, korábbi kijelentéseket pontatlanul ismételi meg, furcsa kifejezéseket használ. Röviden: megtéveszti a felületes olvasót. A filozófus az ezoterikus, azaz valódi tanítását a sorok közé rejti, hogy csak a figyelmes, alapos olvasóhoz, a potenciális filozófushoz jusson el.¹³ Egy valódi filozófusról Strauss szerint feltételezhető, hogy nem ejt banális hibákat, így egy nevetséges hiba esetében az olvasó élhet azzal a gyanúperrel: a szerző szándékosan hibázott. A szerző igazi véleménye nem is feltétlenül azonos azzal a nézettel, amit a legtöbbször hangoztat.¹⁴ Sőt: a nagy gondolkodók olykor valamelyik negatív szereplővel mondatnak ki fontos igazságokat!¹⁵ Egy exoterikus könyv tehát kettős tanítást tartalmaz. Előtérben a mindenki számára hozzáférhető üzenetet találjuk, a valódi filozófiai tanítást pedig a „sorok között”.

Az exoterikus üzenet a „kegyes hazugság”: vagyis az, ami hasznos a politikai közösségnek, megerősíti az adott közösséget a hitében, véleményében. Ám ettől még lényegbeli, nem fokozatbeli különbség van az igazság és a hazugság között. Az igazság és a hazugság közti különbség megfelel az ezoterikus és az exoterikus tanítás közti különbségnek. Platón exoterikus tanítása megegyezik a kegyes hazugsággal.¹⁶ Strauss ebben is követi Platónt: nem a hazugság a leküzdendő probléma, hiszen azt indokoltan alkalmazza a filozófus a saját védelme érdekében, hanem a *vélemény* vagy a *tévedés* jelent problémát.

Érdemes azonban nem elfelejteni, hogy Strauss Szókratész követője volt, vagyis számára a tudás saját tudatlanságunk felismerését jelentette. A filozófus tehát nem azért veszélyes a városra, mert a közösséget önmagukban veszélyeztető dolgokat mond. A tudatlanság tudása

¹¹ Leo STRAUSS: *On Tyranny*, szerk. Victor Gourevitch – Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago–London, 2000 [a továbbiakban: STRAUSS 2000], 205.

¹² STRAUSS 1994a, 43.

¹³ *Uo.*, 29.

¹⁴ *Uo.*, 36. A megtévesztésre jó példa Straussnál az, amikor a *Mi a politikai filozófia?* című írásában Arisztotelész „legnépszerűbb műveként” *Az athéni alkotmányt* említi, és kevésbé népszerű műveként jelöli meg a *Politikát*. Holott nyilvánvaló, hogy az igazság épp ennek fordítottja. Lásd Leo STRAUSS: *Mi a politikai filozófia?*, ford. Berényi Gábor, Világosság 1994/7., 20–50 [a továbbiakban: STRAUSS 1994b].

¹⁵ STRAUSS 1994a, 42.

¹⁶ Leo STRAUSS: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, szerk. Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago–London, 1989 [a továbbiakban: STRAUSS 1989], 69.

veszélyesebb, mint ha határozott állításokat tenne. A filozófus zetetikusszkeptikus hozzáállása jelent veszélyt: az otthontalansága, amely felfogat minden lojalitást, hitet, odaadást, melyek a város fennmaradása érdekében elengedhetetlen erények.¹⁷ A tudományos vagy filozófiai igazság nyilvánossága lehetetlen vagy nemkívánatos, és ez nemcsak időlegesen érvényes, hanem mindig. A filozófusnak épp a várossal való béke érdekében kell elrejtjenie nézetét, és tanítványainak csak szóban hangoztatni azokat, vagy írásban röviden utalni rá.¹⁸

A filozófia mint a nem-tudás tudása mindent megkérdőjelez, ezért áll szemben a *hic et nunc* politikai közösséggel. Strauss szerint lehetetlen a filozófusok és nem filozófusok közötti valódi társalgás, mivel fundamentális különbség van a filozófus és a város között. A politikai dolgokban ugyanis alapvető szabály, hogy a létezőt előnyben részesítjük a nem-létezővel szemben, vagy hogy elismerjük az első bitorló uralmát. A filozófia viszont azon áll vagy bukik, hogy nem törődik ezzel az uralommal. A filozófia a legjobb esetben is csak a város *mellett* létezhet. Nem véletlen, hogy Platón azt mondta az *Államban*: egy filozófus csak akkor kényszeríthető politikai tevékenységre, ha a filozófusok uralkodnak a városban.¹⁹

Strauss módszertanának két fontos eleme van: 1) a szoros olvasat, és 2) a kettős tanítás.²⁰ Eszerint úgy kell érteni a régi szerzőket, ahogy ők értették magukat. Le kell hámozni minden modern lerakódást, historicista és progresszív hozzátoldást. Ez a felfogás hasonlatos Heidegger *Destruktion*jához, és talán nem is nevezhető „konzervatív” eljárásnak. Strauss e módszertani felfogása ugyanakkor, mondhatni, reakciós indítatásból fakad, hiszen azon modern gőg elutasítása adja az alapját, mely szerint a régieknél mindent jobban tudunk. Márpedig Strauss szerint a civilizáció legnagyobb ellenségei a civilizált országokban azok, akik lenézik saját múltjukat és örökségüket. Úgy vélte, hogy a civilizációt kevésbé veszélyeztetik a „szűklátókörű, ám lojális” megőrzői, mint azok a „felszínes és bőbeszédű futuristák”, akik gyökértelen lévén minden gyökeret ki akarnak tépni. A civilizáció elsőrendű feladata Strauss értelmezésében saját múltjának tisztelete,²¹ és ebben lényegében osztozik a konzervatívok nézetével.

Az a tétel, hogy jobban tudunk bármit, mint a régiek, Strauss szerint azért sem igaz, mert a természet, emberi természet, igazságosság kérdései állandóak, az azokra adott helyes válaszok nem történeti jellegűek – még akkor sem, ha magának Straussnak a kiindulópontja is történeti volt.²² E történeti kiindulópont Straussnál a következő:

A múlt minden egyes korszakát önmagából kell megérteni, s nem szabad a kortól idegen mércét alkalmazni. Minden egyes szerzőt – amennyire csak lehetséges – önmagában kell

¹⁷ Peter Graf KIELMANSEGG – HOIST MEWES – Elisabeth GLASER-SCHMIDT: *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 [a továbbiakban: KIELMANSEGG–MEWES–GLASER-SCHMIDT 1997], 144 (11. jegyzet).

¹⁸ STRAUSS 1994a, 40–41.

¹⁹ Leo STRAUSS: *Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1995 [a továbbiakban: STRAUSS 1995], 14.

²⁰ E két elem ellentmondásosságának a problematikus mivolta is felvethető: ha a szoros olvasat követelményeit komolyan vesszük, hogyan lehetséges a kettős tanítás?

²¹ STRAUSS 1995, 41.

²² LÁNCZI András: *Modernség és válság. Leo Strauss politikai filozófiája*, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999 [a továbbiakban: LÁNCZI 1999], 36.

értelmezni, interpretálásakor nem szabad olyan kifejezéseket használni, amelyek nem ültethetők át szó szerint a szerző által használt nyelvre, illetve olyanokat, amelyeket ő nem használt, vagy az ő korában nem forogtak közszájon.²³

Noha Strauss módszere elősegíti azt, hogy ne kövessen el olyan súlyos hibákat, mint amelyeket például Karl Popper vét a nyitott társadalomról szóló könyvében, mégis érdemes kiemelni módszerének nem-konzervatív, radikális jellegét:

A hagyományvesztés témája számtalan szerző esetében az újrakezdő (radikális) hajlamot igazolta a hagyományvesztés reménytelenségével szemben. Minél radikálisabbak az újrakezdés hívei, annál inkább elvetik a létező hagyományt. S könnyebb érvelniük, ha abból indulnak ki, hogy minden hagyomány megszűnt vagy romlott. Ebben az esetben ugyanis a radikális nem felelős radikalizmusáért, hiszen hagyomány híján mindenki csak radikális, egyetlen ügyű, azaz leegyszerűsítő, egyoldalú és magabiztos lehet. Mivel a hagyomány fogalmát a konzervatív gondolkodáshoz szokták kapcsolni, talán fontos rámutatni arra, hogy a múlt némely auktorának felelevenítése még nem hagyomány. Itt elsősorban Leo Straussra gondolok, akinek érdeme, hogy számos elfeledett szerzőt hozott felszínre. Javasolt módszere, a szoros olvasás azonban azt feltételezi, hogy régi szerzők eredeti értelme úgy is rekonstruálható, ha átugorjuk az elmúlt néhány évszázad értelmezéseit. Ez a viszonyulás azonban semmiben sem különbözik ama eretnekek módszerétől, akik ugyanezt remélték a Bibliával: az eltelt évezredek értelmezéseit elhajlásnak, bűnösnek ítélve, a hagyománytól megszabadulva reméltek visszajutni a tiszta értelmezéshez. Ahogyan tehát az eretnekek a szerintük ab ovo romlott – hiszen ember alkotta – hagyománytól mentes tudást remélték, hasonlóképpen tesz Leo Strauss is.²⁴

Strauss esetében persze mindig felmerül a kérdés, hogy ő maga is ezoterikusan írt-e. Alapvetően tartja magát az a nézet, mely szerint igen, Strauss alkalmazta maga is a kettős tanítást, kritikusai szerint egyenesen gonosztságot tanított a sorok között. Egy másik lehetséges és megfontolandó értelmezés szerint ugyanakkor Strauss inkább *felfedte*, semmint elleplezte a kettős tanítást.²⁵ Miért írt volna arról, hogy létezik az írásnak egy ilyen hagyománya, ha azt akarta, hogy a titkos tanítást csak az arra érdemesek ismerjék? Eszerint az értelmezés szerint Straussnak nem volt ezoterikus olvasata, ő inkább beszámolt erről a hagyományról.

²³ STRAUSS 1994a, 32. (Egy óvatos megjegyzés kívánkozik ide: ugyanez volt a német historizmus, például Ranke álláspontja is, amely német történeti iskola ellen Strauss hadakozik műveiben.)

²⁴ MOLNÁR Attila Károly: *A hagyományról = Uő., A jó rendről*, Barankovics István Alapítvány – Gondolat, Budapest, 2010 [a továbbiakban: MOLNÁR 2010], 168.

²⁵ Catherine ZUCKERT – Michael P. ZUCKERT: *The Truth About Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, University of Chicago Press, Chicago, 2006 [a továbbiakban: ZUCKERT–ZUCKERT 2006], 141.

A partikularizmus problémája Straussnál

Strauss a liberalizmusról szóló könyvének bevezetőjében ír konzervatívokról és liberálisokról. Mint fogalmaz, a konzervatívok inkább elfogadják a partikularist vagy magát a partikularizmust, mint az univerzalizmust, mely utóbbi inkább a liberálisok sajátja. Épp ezért a konzervatívok hajlamosak az alapvető sokszínűséget, pluralitást is jobban fenntartani és tisztelni, mint az univerzalista liberálisok. Strauss megjegyzi továbbá, hogy a konzervatívok bizalmatlanok az értelemmel szemben, és a hagyományban bíznak, „amely, mint olyan, szükségszerűen ez vagy az a tradíció és így partikuláris”.²⁶

Úgy vélte, hogy a konzervativizmus averzióval viseltet a változás iránt, vagy legalábbis bizalmatlan azzal szemben. Így ellentéte inkább a *progresszivizmus*, a haladás hite, semmint valami szubsztantív, mint a szabadság. Strauss szerint épp ezért korának konzervativizmusa azonos a korábbi liberalizmussal: ami konzervativizmus név alatt fut, érvelt Strauss, annak közösek a gyökerei a kortárs liberalizmussal, de még a kommunizmussal is. Ez utóbbi megjegyzés kissé furcsának hat, és Strauss azt teszi hozzá, hogy mindez akkor válik világossá, ha valaki visszamegy a modernség eredetéhez, azaz a premodern hagyománnyal való 17. században történt szakításhoz.²⁷ Azaz Strauss szerint az antikok és a modernnek vitája alapvetőbb, mint akár a liberális–konzervatív, akár a konzervatív–kommunista ellentétek.

Ezen túl Strauss szerint a konzervatívok vagy a konzervatív gondolat egy alapvető belső ellentmondással küszködik, amit nem tud feloldani. Hermann Cohen Spinoza-kritikájával kapcsolatban jegyzi meg, hogy a szerző a konzervatívok „tipikus hibáját” követi el. Strauss szerint elfedi azt a tényt: a becsben tartott kontinuum és változó hagyomány sosem jöhetett volna létre a konzervativizmus által, illetve törések, forradalmak, szentségtörések nélkül, melyeket épp a megszívlelt hagyomány kezdetén követtek el – vagy legalább is csöndben megismételtek annak során.²⁸

Strauss úgy vélte: az eredeti értelemben vett liberális olyannyira nem ellentéte a konzervatívoknak, hogy az együtt jár egyfajta konzervatív pózzal. Érdemes nem elfelejteni, hogy Strauss számára a premodern politikai filozófia *liberális* a szó eredeti, nem modern értelmében. A premodern filozófia nem lehet egyszerűen konzervatív Strauss szerint, hiszen az a felismerés vezérli, hogy az ember természettől fogva nem az ősit vagy a hagyományosat keresi, hanem a jót. Ezzel, úgy vélem, elérkeztünk ahhoz a markáns szembenálláshoz, amely Strauss és a konzervatív gondolkodás között feszül. Strauss Platónt követi, amikor az ősi, bevált, hagyományos helyett a jót, az igazságosságot, az igazságot keresi, hiszen ezek nem feltétlenül esnek egybe, sőt legtöbbször nem azonosak.²⁹

Másrészről Strauss úgy véli, hogy a klasszikus politikai filozófia ellenzi az univerzális és homogén államot, a liberalizmus és a kommunizmus közös eszmei célját. A klasszikus politi-

²⁶ STRAUSS 1995, VIII.

²⁷ *Uo.*, IX.

²⁸ *Uo.*, 253.

²⁹ Nem véletlen, hogy az általam értelmezési keretnek választott konzervatív gondolkodók nem túlzottan kedvelték az „igazságosságra” való hivatkozást. Oakeshott nem véletlenül fordult Hobbeshoz, akit mind Strauss, mind Voegelin bírált.

kai filozófia szerint ugyanis az ember számára a természetes társadalom a város, azaz egy *zárt társadalom*. A város zárt társadalmát a bizalom tartotta össze, amely feltételezi az ismertséget.³⁰ Egy kis, zárt közösségben megvalósul a kölcsönös felelősség és ellenőrzés, miközben egy nagyvárosban mindenki nagyjából úgy él, ahogy a kedve tartja.³¹ Noha jelentős pontokon különbözött gondolkodásuk, és a modernséget más-más szempontok alapján bírálták, Strauss e véleménye egyezik Polányiével: „A szabad társadalom nem nyitott társadalom, hanem olyan, amely teljes mértékben egy sajátos véleménykészletnek szenteli magát.”³²

Minden létező társadalom ugyanis a klasszikus bölcsélet szerint – akár múlt-, akár jövőbéli – valamilyen partikuláris véleményen alapszik, mely véleményt nem válthatja fel a tudás, így a társadalom szükségszerűen partikuláris vagy partikularista. Strauss ehhez az érveléséhez is hozzákapcsolja a kettős tanítás tézisét. A filozófusra ez a felismerés különleges felelősséget kényszerít a nyilvános beszéd vagy írás terén, amire nem lenne szükség, ha egy racionális társadalom létezne vagy létrejönne.³³

A politikai szabadság Strauss szemében nem égi ajándék, hanem több generáció erőfeszítéseinek eredménye, épp ezért fennmaradása éberséget követel:

Egy nyitott vagy mindent átfogó társadalom sok társadalmat ölelne föl, melyek a politikai érettség nagyon eltérő fokán állnának, és az esélyek szinte biztosan annak kedveznek, hogy az alacsonyabb szintű magához alacsonyítja a magasabb szintűeket. Egy nyitott vagy átfogó társadalom a humanitás alacsonyabb szintjén fog állni, mint egy zárt társadalom, amely generációk során keresztül hatalmas erőfeszítést tesz az emberi tökéletesülésért.³⁴

A természet(jog) fölfedezése: Strauss konvencionálizmus-bírálat

A klasszikus filozófia alapján Strauss úgy gondolta, hogy nem a politikai dolgok tudományos, hanem természetes megértéséből kell kiindulnunk. A természet felismerése pedig a filozófia feladata. A természet felfedezésével a filozófia élesen szemben áll a vallással: az Ótestamentum kiinduló premisszája Strauss szerint a filozófia implicit tagadása, hiszen az nem ismeri a természetet.

A mítosztól megkülönböztetett filozófia akkor jelent meg, amikor a természetet fölfedezték, illetve az első filozófus volt az az ember, aki fölfedezte a természetet. A filozófia egész története semmi más, mint folyton megújuló kísérletek sorozata, hogy teljes mélységében

³⁰ Leo STRAUSS: *Természetjog és történelem*, ford. Láncki András, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 1999 [a továbbiakban: STRAUSS 1999], 97. E kijelentés rímelt arra az arisztotelészi gondolatra, hogy a *politeiát* a *philia*, a (politikai) barátság tartja össze.

³¹ *Uo.*, 98.

³² POLÁNYI Mihály: *A szabadság logikája = Polányi Mihály, szerk. és ford. Molnár Attila Károly, Új Mandátum, Budapest, 2002* [a továbbiakban: POLÁNYI 2002], 63.

³³ STRAUSS 1995, x.

³⁴ STRAUSS 1999, 98.

megértsék annak a döntő felfedezésnek a lényegét, melyet néhány görög gondolkodó tett mintegy kétezerhatszáz évvel ezelőtt vagy még előbb.³⁵

A természet a megkülönböztetés fogalma: vannak természetes és nem természetes dolgok. A „szokás” vagy az „út”, azaz a konvencionizmus a természet filozófia-előtti megfelelője Strauss szerint. A szokást vagy az utat régisége, beváltsága garantálja, és épp ez az, amire a konzervatív gondolkodás hivatkozni szokott. Ezzel szemben állítja Strauss, hogy nem minden, ami régi, helyes is egyben. A természet felfedezése, azaz a filozófia létrejötte abban az állításban nyilvánul meg, hogy az a jó, ami összhangban van a természettel.³⁶ A konvencionizmus azonban azonosítja a régit és sajátot a helyessel és a jóval, szemben az újjal és a furcsával, szokatlannal, melyek a rosszat jelentik: „A filozófia előtti életet a jónak az őszivel való eredendő azonosítása jellemzi.”³⁷ Az első dolgokra a választ eredetileg a *tekintély* adta meg, amely úgyszintén a konzervatívok kedvelt fogalma. A tekintély problémájával megjelenik az a lényegi dimenzió, amely élesen elválasztja Strausst a konzervatív gondolkodástól.

A törvény eredetileg a közösség életmódját jelentette. Az első dolgok és a helyes út nem válhat megkérdőjelezhetővé a konvencionizmus szerint, azok nem kutathatók, azaz a filozófia nem jelenhet meg, vagyis a természet felfedezése nem lehetséges addig, *amíg a tekintélyt nem lehet kétségbe vonni*, amíg bárki kijelentését bizalom alapján elfogadják.³⁸ „A természetjog eszméjének a megjelenése ezért föltételezi a tekintély kétségbevonását.” Strauss szerint nem véletlen, hogy az *Államban* a beszélgetés akkor kezdődik, amikor Kephalosz, azaz a tekintély távozik.

A természet felfedezése, azaz a filozófia szemben áll a konvenció tekintélyével és a vallás kinyilatkoztatásával is: „ha az ember az isteni kinyilatkoztatásból tudja, hogy mi a helyes út, akkor nincs szüksége arra, hogy önálló erőfeszítések által fölfedezze azt”.³⁹ Straussnál jól látszik, hogy a filozófia természete nagyon is „lázadó”, és épp azzal veszi kezdetét, hogy kétségbe vonja a szokást, a tekintélyt, a vallást.⁴⁰ A filozófia a konvención alapuló jótól megkülönböztetett természet szerinti jó keresése.⁴¹

Röviden tehát elmondható, hogy a természet fölfedezése egybeesik egy emberi lehetőség megvalósulásával, amely – legalábbis az önértelmezése szerint – történelemfeletti, tár-

³⁵ *Uo.*, 64. Lehetséges, hogy Strauss itt hallgatólagosan mítosznak tekinti a vallást?

³⁶ *Uo.*, 72.

³⁷ *Uo.*, 65.

³⁸ Arendt érdekes módon épp a tekintély fogalmának rehabilitálására törekedett erről szóló esszéjében. Mint írta, a tekintély különbözik egyfelől az erőszak vagy kényszer alkalmazásától, másfelől a meggyőzés-érvelés egalitárius jellegétől. A filozófia és a tekintély ellentétét tehát Arendt is felismeri, és esszéjében hangsúlyosan a tekintély pártjára áll a filozófiával – és persze Platónnal – szemben. Arendt példaként – talán nem véletlenül – nem is a görögöket, hanem a rómaiakat hozza föl. Lásd Hannah ARENDT: *Múlt és jövő között: nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén*. ford. Módos Magdolna, Osiris – Readers International, Budapest, 1995 [a továbbiakban: ARENDT 1995], 101–102.

³⁹ STRAUSS 1999, 66.

⁴⁰ Tehát épp azon dolgokat vonja kétségbe, melyeket Arendt a már említett esszéjében említ afféle „római hármasként”: tekintély, hagyomány, vallás.

⁴¹ STRAUSS 1999, 67.

sadalomfeletti, erkölcsfeletti és vallásfeletti. [...] a nyilvánvaló változások nem lennének lehetségesek, ha nem lenne valami állandó vagy örök [...] Éppen ezért a természet és a konvenció, a *phüszisz* és a *nomosz* közötti különbségtétel egyidős a természettel, és így, a filozófia fölfedezésével.⁴²

A törvény a konvencióból, azaz megállapodásból nyeri az erejét, így a törvény és a konvenció elfedik a természetet. A kettő nem felel meg egymásnak: vagy az „igazságban létezni”, vagy a „törvény vagy konvenció által létezni” lehetősége érvényesül. Az autoritás az őshire apellált, a természet fölfedezésével azonban Strauss szerint megrendült az ősi alapja. A filozófia a jót kezdte figyelni, a lényegi jót, ami „természettől fogva jó”. „A természet régebbi minden tradicionál, ezért tiszteletreméltóbb, mint bármely tradíció [...] Az ősi tekintélyének a megkérdőjelezésével a filozófia azt ismeri föl, hogy a természet a tekintély.”⁴³ Ugyanakkor Strauss azt is hangsúlyozza:

A klasszikus filozófusok teljességgel magukévá tették azt a nagy igazságot, amely a jónak az ősivel való azonosságát támasztotta alá. Csakhogy nem tudták volna megmutatni ezt az igazságot, ha először nem utasították volna el ezt az azonosságot. Szókratész nagyon is konzervatív ember volt, már ami politikai filozófiájának a végső gyakorlati következtéseit illeti.⁴⁴

A klasszikusok számára Strauss értelmezésében különös fontossággal bírt a kezdetek kérdése. Vajon az igazságos–igazságtalan megkülönböztetése konvención vagy természetben alapul? Az igazságos és igazságtalan megkülönböztetésének eredete nem válaszolható meg a kezdetek, a történelmi gyökerek figyelembe vétele nélkül. Ahhoz, hogy ezt a filozófus kutassa, kétségbe kell vonnia a bevett vélekedéseket az igazságosról és igazságtalanról. A jogosról–jogtalanról alkotott többféle vélemény Strauss szerint épp hogy nem cáfolja, hogy a jogos alapelvei változóak lennének.⁴⁵ Sőt: a vélekedések változatossága az igazságosságról, jogosról inkább „a tévedések sokféleségeként” értelmezendő. Éppen hogy nem mondanak ellent az egyetlen igazság létezésének, hanem alátámasztják azt.⁴⁶

A természet felfedezésével indító filozófia számára az igazságosságoknak vagy természetjogoknak – ezeket szóhasználatuk alapján azonosnak tekinti Strauss – valódi létezőnek kell lennie, ezért annak „mindenütt egyforma az érvényessége”.⁴⁷ Ám, még egyszer, az ezekre vonatkozó gondolatok eltérőek. A konvencionális dolgokkal kapcsolatban nem merülnek fel olyan súlyos nehézségek, mint az igazságos és igazságtalan alapelvekkel kapcsolatosan. A konvencionális dolgok ugyanis természetükből fakadóan változatosak, változékonyak és partikulárisak. Az igazságosságra vonatkozó sokféle elképzeléssel szembesülve Strauss újra hangsúlyozta, hogy a sokféle elképzelés épp az egy igazságot igazolja:

⁴² *Uo.*, 69.

⁴³ *Uo.*, 70.

⁴⁴ *Uo.*, 71.

⁴⁵ *Uo.*, 73.

⁴⁶ *Uo.*, 73–74.

⁴⁷ *Uo.*, 75.

Mindenütt hangoztatni szokták, hogy igazságos azt megtenni, amit a törvény előír, illetve hogy az igazságos azonos a jogszerűvel, azaz azzal, amit az emberek legálisnak tekintenek, vagy amiről egyezség született, hogy legálisnak tekintenek. De vajon ez nem éppen azt foglalja magában, hogy az igazságosságra vonatkozóan az egyetemes megegyezésnek létezik valamilyen mércéje[?]⁴⁸

E felismerésben Strauss azt fogalmazza meg, hogy mindenki ismer igazságtalan törvényeket. Azaz olyan törvényeket, amelyek jogszerűek ugyan, de nem igazságosak. „A konvencionalista érvelés lényege tehát a következő: az igazságosság konvencionális, mert az igazságosság lényegében az államhoz tartozik, az állam pedig konvencionális.”⁴⁹ A jogszerű, de nem igazságos törvények pedig épp a természetjog létre utalnak.

Ha valaki elutasítja a természetjogot, az Strauss szerint kizárólag pozitív jogokat ismer el jogként. Így azt, hogy mi jogos, kizárólag az országok törvényhozói és bíróságai döntenek el. Ám Strauss szerint „az igazságosnak és az igazságtalannak van a pozitív jogtól független és magasabb mércéje: egy olyan mérce, amelyhez viszonyítva ítéletet tudunk mondani a pozitív jogról”. Ha csak a pozitív jog létezik, akkor Strauss érvelése szerint a relativizmus csapdájába esünk: bármilyen életmód, bármilyen intézmény pusztán az adott kontextusban nyeri el értelmét, és külső szemszögből nem bírálható. Ha az elveknek nincs objektív forrása, csak a szubjektív preferencia marad mindenféle normativitás nélkül. Strauss szerint épp ezért a természetjog elutasítása nemcsak hogy nihilizmushoz vezet, hanem „azonos a nihilizmussal”.⁵⁰ Ezen az alapon a kannibalizmus nem tekinthető „rosszabb” szokásnak, mint a nyugati civilizáció rendje. „Racionális módon nem oldhatjuk meg ezt a problémát, ha nincs egy mércénk, amelyhez viszonyítva különbséget tudunk tenni valóságos és képzelt szükségletek között.” Strauss valójában a *racionális értékítéletek* legitim mivoltát kívánja helyreállítani,⁵¹ ezért érvelt a társadalomtudományos értékmentességgel szemben is. A modern társadalomtudomány instrumentalista, és nem képes normatív eligazítást adni:

Nyilvánvaló, hogy sok ember, köztük a természetjog leghangosabb ellenzői által is katasztrófálisnak tekintett következmények a természetjog jelenkori elutasítására vezethetők vissza. A mai társadalomtudomány nagyon bölcsé és okossá tehet minket abban a tekintetben, hogy egy cél eléréséhez milyen eszközök kellenek. Ugyanakkor elismerten képtelen eligazítani bennünket abban a kérdésben, hogy mely célok legitimek vagy illegitimek, igazságosak vagy igazságtalanok.⁵²

Strauss szerint a konvencionalizmus érvei összhangban vannak a természetjog létezésének lehetőségével. Ugyanakkor szerinte „a dolgok természete és nem a konvenció határozza meg, hogy mi az igazságos”. A változékonyság, az igazságos dolgok sokfélesége – tehát a konven-

⁴⁸ *Uo.*

⁴⁹ *Uo.*, 80. (Ez lényegében Hobbes állítása.)

⁵⁰ *Uo.*, 12.

⁵¹ STRAUSS 1989, 23.

⁵² STRAUSS 1999, 10.

cionalizmus feltevései – egyenesen következménye Strauss értelmezésében az igazságosság alapelvének, annak, hogy „az igazságos megegyezik a közjóval”.⁵³

Strauss a természetjogban egy, az aktuálisan és tényszerűen létező rendektől eltérő mércét keresett. A szemében ez volt az a mérce, amely nem a hagyomány, a szokás vagy a vallás felől képes bírálni a rossz rendet, hanem a „természet”, azaz a filozófia felől – összhangban a klasszikus filozófia elképzeléseivel. Ebben az értelemben – noha nem vallási mércét keresett, sőt hangsúlyozta annak szembenállását a filozófiával – Strauss mégis a transzcendenciához fordult, ahogy ezt hangsúlyozta is: „A politikai filozófia mint a természetes vagy legjobb rend keresőjének eredeti jelentésébe fontos értelemben beletartozott a transzcendencia is.”⁵⁴

Úgy tűnik, hogy Straussra e kérdés megítélésében is egyfajta kettősség jellemző. Egyrészt a partikularizmus, a *doxa*, a konvenció ellen érvel az antik filozófia szempontjából; másrészt inkább védelmébe veszi a partikularizmust, a véleményen alapuló várost, ha azzal szembeállítják az univerzális és homogén állam utópiáját. Azaz, ugyanúgy jár el, mint a legjobb rezsimek esetében: a legjobb rend a Platón által elképzelt rend, második legjobbként megfelel az alkotmányos vagy törvényes rend, akár a demokrácia is, ha abban a legjobbak – azaz valamilyen arisztokrácia – uralkodnak. Mivel az igazságon alapuló rend az elméletileg legjobb, ami elképzelhető, ám kicsi az esély a megvalósítására, a *gyakorlatilag* megvalósítható legjobb rend a városé, a zárt társadalomé, a konzervatívok által favorizált partikularizmusé. Úgy vélem, Strauss meg kívánta őrizni az antik filozófia racionalizmusát-intellektualizmusát, és azt fordította szembe a konzervatívok konvencionalizmusával vagy hagyományelvűségével, ugyanakkor elborzasztotta az a liberális vagy kommunista utópia, amely egy univerzális és homogén államban akarta volna egyesíteni az emberiséget. Az antik racionalizmus mércéit tehát élesen elválasztotta a modern utópizmustól.

Amikor valaki Strauss természetjogról írt eszmefuttatásait olvassa, nem árt figyelembe vennie, hogy talán maga is csupán az erre vonatkozó *igényt* fejezte ki, nem feltétlenül bizonyította magát a természetjogot:

A természetjog iránt fölmerülő mégoly komoly igény sem jelenti azt, hogy ezt az igényt ki is tudjuk elégíteni. Egy óhaj még nem tény. Mégha be is bizonyítjuk, hogy egy bizonyos nézet nélkülözhetetlen ahhoz, hogy jól éljünk, ezzel csak azt bizonyítjuk, hogy a szóbanforgó nézet hasznos mítosz, de azt nem, hogy igaz is.⁵⁵

Strauss esetében tehát nem tudhatjuk biztosan, hogy vajon bizonyíthatónak gondolta-e a természetjog létét, vagy e megjegyzésével gyakorlatilag hasznos mítosznak, kegyes hazugságnak bélyegezte-e azt.

⁵³ *Uo.*, 76.

⁵⁴ *Uo.*, 18.

⁵⁵ *Uo.*, 12.

A reakció, a történeti iskola és Burke bírálata

A történeti iskola válaszként született meg, a francia forradalom bírálataként, a hagyományos rend érdekében. Strauss szerint azonban a hagyományos rend védelmének megfogalmazása lehetséges lett volna a természetjog bírálata nélkül is. A történeti iskola azonban azt az utat választotta – vélte Strauss –, hogy minden egyetemes vagy absztrakt elvet elutasítson, hiszen annak felforgató hatása van.⁵⁶ Nem az egyetemes normák létezését, pusztán azok jelentőségét tagadták, ám ezzel Strauss szerint a történeti iskola „lerombolta minden olyan erőfeszítés egyetlen szilárd alapját, melyből kiindulva a tényleges meghaladható. Éppen ezért a historicizmust a modern evilágiság sokkal szélsőségesebb formájának tekinthetjük, mint a 18. századi francia radikalizmust.”⁵⁷

Strauss azt állította, hogy végsősoron ezzel a történeti iskola lejáratva az absztrakt elveket, és ezért:

Egyetlen mérce maradt, egy teljesen szubjektív jellegű, melynek alapja az egyén szabad választása. Egyetlen objektív kritérium sem maradt a jó és a rossz megkülönböztetésére. A historicizmus a nihilizmusban érte el csúcspontját. Az a kísérlet, hogy az ember végleg otthonra leljen ebben a világban, az otthonosság érzetének teljes elvesztésével ért véget.⁵⁸

Úgy látom, hogy Strauss ebben a tekintetben a forradalmi radikalizmusnál is veszélyesebbnek tartotta az arra adott reakció absztrakció-ellenességét, hiszen ezzel a történeti iskola szembe ment a klasszikus filozófia alapelveivel. A klasszikus filozófia jelentősége Strauss szerint a természet felfedezése, és azon áll vagy bukik, hogy létezik-e természet (*physis*), a konvencionálístól, a barlangtól függetlenül létező mérce. A történeti iskola tagadja e mércét, mert a radikalizmus, a forradalom forrását látja benne.

Strauss nem csak a történeti iskolát bírálta. A konzervatív gondolkodás kritikája Burke-kritikájában csúcsosodik ki. Strauss Burke-ről írt fejezetében explicit módon is megjelennek azok a fontos elemek, melyek elválasztják Strausst a konzervatívoktól.⁵⁹

Strauss Burke gondolatainak bemutatásával kezdi elemzését. Burke számára a kormányzat alapja nem „az ember képzeletbeli jogaiban” található, hanem a szükségletekről való gondoskodásban. A természetjog pedig nem sokat mond az alkotmány legitimitásáról Burke számára. Szemében nem a természetjog, hanem a *tapasztalat* a döntő, azaz épp Strauss bírálatainak tárgya: a konvenció.⁶⁰ A francia forradalmat Burke az első „filozófiai forradalomnak” tekintette, melyet „telivér metafizikusok” ötltek ki és hajtottak végre.⁶¹ Burke egész

⁵⁶ *Uo.*, 17.

⁵⁷ *Uo.*, 19.

⁵⁸ *Uo.*, 20.

⁵⁹ Van olyan vélemény, amely szerint Strauss egyenesen tisztességtelen volt Burke-vel szemben, és eltúlozta vagy karikázta Burke nézeteit. Lásd Ted V. McALLISTER: *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, University of Kansas Press, Kansas, 1995 [a továbbiakban: McALLISTER 1995] 287 (2. jegyzet).

⁶⁰ STRAUSS 1999, 208.

⁶¹ *Uo.*, 211.

művében rosszállóan és megvetően használja a „metafizika” és „metafizikus” kifejezéseket, így Strauss szerint Burke valójában „búcsút int az arisztotelianus hagyománynak”.⁶² Burke nemcsak a forradalom radikalizmusát bírálta, hanem a teoretikus szellemet magát is.⁶³ Burke érve az volt, hogy a gyakorlat szükségszerűen mindig nélküli az elméletekre jellemző egzaktságot, egyértelműséget.

Strauss szerint Burke gondolkodása „előrevetíti az érzelemnek és az ösztönnek egyfajta fölszabadítását, illetve az ész egyfajta leértékelését”. Burke Strauss szemében ott siklik ki, ahol a modern racionalizmus-bírálat a „észrevétlenül átvált a »racionalizmus« mint olyan bírálóatára”. Straussnak azonban nemcsak az elmélet-ellenesség a problémája Burke-vel, hanem az is, hogy elutasítja azt a nézetet, mely szerint lehet intézményeket „csinálni”, hiszen szerinte az intézmények „fejlődnek”.⁶⁴ Épp ezért Burke nem ért egyet azzal, hogy a legjobb társadalmi rend lehet egyetlen egyén, egy bölcs „törvényhozó” műve:

A klasszikusok szerint a legjobb alkotmány az ész alkotása, azaz az egyén vagy néhány egyén tudatos cselekedetének vagy tervezésének gyümölcse. Összhangban van a természettel vagy ez maga a természetes rend [...] Viszont nem természetes a keletkezés módját tekintve: a legjobb alkotmány elgondolás, tervezés tudatos készítés műve; természetes folyamat vagy a természetes folyamat utánzása révén nem áll elő. A legjobb alkotmány a célok sokféleségére irányul, melyeket a természet kapcsol egybe olyan módon, hogy ezen célok közül az egyik a legmagasabb cél; ezért a legjobb alkotmány elsősorban erre az egyetlen célra irányul, amely természet szerint a legmagasabb cél. Burke szerint azonban a legjobb alkotmány azért van elsősorban összhangban a természettel vagy azért természetes, mert nem tervezés hanem a természetes folyamat utánzása révén keletkezik, vagyis mert irányadó elgondolás nélkül, „hosszú időn át és sok véletlenül keresztül” folyamatosan, lassan, majdhogynem észrevétlenül jön létre; az összes „újonnan kiokumált és összetakolt köztársaság” szükségszerűen rossz. Ezért a legjobb alkotmány „nem szabályos terv vagy bármilyen egységes elgondolás alapján alakul ki”, hanem „a célok legnagyobb változatosságára” irányultan.⁶⁵

A közjó Burke-nél nem szándékolt cselekvések következménye, és ezzel Strauss szerint Burke elfogadta a modern politikai gazdaságtan alapelvét, amely ellentétes a klasszikus alapelvvel.⁶⁶ Strauss gyakorlatilag utilitaristaként ábrázolja Burke-öt, ami a klasszikus politikai filozófiai normativizmus szemszögéből érthető talán, ám véleményem szerint vitatható.

⁶² *Uo.*, 216. Strauss úgy véli, Arisztotelész filozófiája még a teoretikus élet „végső fölényén” alapul. Ezzel szakít Burke, amikor a gyakorlatot az elmélet fölé helyezi.

⁶³ *Uo.*, 213.

⁶⁴ Érdeemes e ponton összevetni ennek a problémának az értelmezését Hayek vagy Polányi felfogásával. Noha Hayek külön esszében utasította el azt, hogy konzervatívnak tekintsék, hősei mégiscsak az angolszász konzervatív gondolkodás alapítói voltak – főként Hume-ra és Burke-re gondolok. Hayek Burke-öt követi, amikor az intézmények nem tervezett, evolutív jellegét hangsúlyozza.

⁶⁵ STRAUSS 1999, 217–218.

⁶⁶ *Uo.*, 218. Például: A „haszon szeretete” „minden állam virágzásának fő oka”.

Strauss emlékeztet arra, hogy a brit bölcselet szerint nem „metafizikai jogbölcseletre”, hanem „történelmi jogtudományra” lenne szükség, ily módon Burke előkészíti a történelmi iskolát. Strauss szerint Burke „miközben a francia forradalmat bírálja, ugyanahhoz az alapelvhez fordul, amely a forradalmi sarkigazságokat élteni és elűt minden korábbi gondolkodásmódtól”.⁶⁷

Strauss továbbmegy: értelmezésében Burke egy lépésre van attól, hogy a jó és rossz különbségét alárendelje a „progresszív” és „retrográd” közti különbségtételnek, illetve annak, hogy „mi van és mi nincs összhangban a történelmi folyamattal”.⁶⁸ Strauss mégis megjegyzi, hogy Burke konzervativizmusa összhangban van a klasszikus gondolkodással, ám „»konzervativizmusának« értelmezése az emberi ügyek olyan megközelítését készítette elő, amely még a francia forradalom teoretikusainak »radikalizmusától« is távolabb áll a klasszikus gondolkodástól”.⁶⁹ Strauss azt állítja, hogy Burke nélkülözhetőnek tekinti a transzcendens mércét, ha „a mérce a folyamat inherens része”; továbbá Burke-höz kapcsolja azt az elgondolást is, amely a tényleges és a jelenvalót tekinti racionálisnak. Ez Strauss szerint csak ránézésre a jónak az ósival való klasszikus azonosítása, valójában Burke Hegelt készíti elő.⁷⁰

Burke az elmélet és gyakorlat közti különbség fölfedezésével olyan szkepszist alakított ki az elmélettel szemben, amely végül a gyakorlat érdekében lebecsülte az elméletet. Azzal, hogy a filozófia, vagyis az elmélet témájává vált a gyakorlat, megszűnt „a szó szoros értelmében vett gyakorlatnak lenni”.⁷¹

A „doktrinérizmus” és az „egzisztencializmus” két elhibázott szélsőségnek tűnik fel a szemünkben. Miközben egymás ellentétei, egy döntő szempontból egybecsengenek: mindkettő elhanyagolja az okosságot, „ezen alacsonyabb világ istenét”. Az okosság és „ez az alacsonyabb világ” nem szemlélhető megfelelően „a magasabb világ” bizonyos ismerete, igazi *theoria* nélkül.⁷²

Strauss úgy vélte, hogy Burke ugyan Cicero követője volt, ám Cicerót Burke-vel szemben „egy új kormányzat megalkotásának pusztá ötlete” mégsem töltötte el „undorral és rémülettel”. Cicero elfogadta annak lehetőségét, hogy a társadalmakat „kiemelkedő egyének”, kivételes államférfiak alapítják meg, míg Burke elutasította ennek lehetőségét. Így Strauss szerint Burke szakít a klasszikus hagyománnyal.

⁶⁷ *Uo.*, 219.

⁶⁸ Úgy vélem, Strauss itt súlyosan eltúlozza Burke állításait. Amennyiben valamiféle objektív „történelmi folyamat” felől bírált volna valamit, akkor épp a racionalizmus hibájába esett volna, amit viszont bírált. Burke-nél – és az őt követő Hayeknél és Polányinál (és e tekintetben Voegelinnél) – épp az az érv hangsúlyos, hogy a történelem kiismerhetetlen, esetleges, nem tudhatjuk, mi fog történni. Ez még akkor is igaz, ha Burke később jóstehetségnek bizonyult, amennyiben a forradalom kimenetelét elég pontosan festette le. Továbbá, ha Burke feltételezett volna egy megváltoztathatatlan történelmi folyamatot, miért bírálta a francia forradalmat? Miért nem tekintette azt elkerülhetetlenül a „történelmi folyamat” részének? Azt állítom, hogy Burke éppen az ellentétes oldalon állt azokkal szemben, akik valamiféle változtathatatlan „történelmi folyamatról” beszéltek.

⁶⁹ STRAUSS 1999, 220.

⁷⁰ *Uo.*, 221.

⁷¹ *Uo.*

⁷² *Uo.*, 222.

Érdeemes megjegyezni, hogy Strauss bírálta azt a hitet, amely szerint az emberi értelem minden problémát képes megoldani – ez számára arroganciát és egoizmust testesített meg. Burke-höz hasonlóan úgy gondolta, hogy az értelemre alapozott politikai rend kísérlete minden kényelmes illúziót megszüntetett, és a bibliai erkölcsiség elutasításával a nihilizmus romantizált modelljéhez vezetett.⁷³ A modern racionalizmus bírálatával egyidejűleg azonban Strauss az – antik – értelmet kereste, és azt kívánta rehabilitálni. A harmincas évek politikai felfordulása arra készítette Strausst, hogy minden szubjektív akaratra alapozott rezsimit elutasítson.

Más megfigyelések és tapasztalatok igazolták azt a gyanút, hogy nem volna bölcs búcsút inteni az értelemnek. Így hát azon kezdtem el töprengeni, hogy az értelem öngyilkossága vajon nem a modern racionalizmus elkerülhetetlen következménye volt-e, szemben a premodern racionalizmussal, különösen a zsidó-középkori racionalizmussal és annak klasszikus (arisztotelianus és platóni) alapjával.⁷⁴

Strauss problémája tehát Burke-vel az volt, hogy – akár hallgatólagosan is – szembefordult ezzel a klasszikus, platóni-arisztotelészi racionalizmussal. Való igaz, hogy Burke gondolkodása értelmezhető egyetlen nagyszabású racionalizmus-bírálatként. Strausst intellektualizmusa-racionalizmusa választotta el Burke-től, és így, úgy vélem, a konzervatívoktól is.

(Folytatása a következő lapszámunkban)

⁷³ Vö. Eugene S. SHEPPARD: *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Tauber Institute Series for the Study of European Jewry, Brandeis, 2007 [a továbbiakban: SHEPPARD 2007], 70.

⁷⁴ STRAUSS 1995, 257.