

csak Madonna és Beyonce nyert, hanem mondjuk Schiff András is), Collins (1941) pedig a *New York Times* szerint egyenesen a legnépszerűbb amerikai kortárs költő, akinek mintegy tucatnyi verse magyarul is olvasható. A férfiaknak Wikipedia-szócikkük is van, de már Diane Lockwardról azt is csak gyanítom, hogy idén hetvenéves, mert New Jerseynek abban a megyéjében, ahol él, és ahol *Girl Talk* című költészeti rendezvényeit szervezi – jó néven veszi, ha a közönség házi süteményt visz a felolvasásokra –, lakik egy ilyen nevű nyugdíjas tanárnő. (Egy füst alatt azt is megtudtam, hogy a nyugdíja 53,5%-kal magasabb az állam átlagánál.) Sokszor ír női vagy annak tekintett témákról, egy verseskötetének címe egyenesen WHAT FEEDS US – Ami táplál minket –, de más verseiben is gyakran fordulnak elő ételek, a linguini nevű olasz tészttől a New Jerseyben valószínűleg elsőként termelt articsókáig. Nem volna meglepő, ha rille-et is tudna készíteni.

Boros Gábor

---

## LEO STRAUSS ROUSSEAU-RÓL

A filozófia történetének kutatói nem annyira az amerikai konzervativizmus egyik jeles gondolkodójaként tartják számon Leo Strausst, aki ifjú kutatóként nem másoktól kapott ajánlást Rockefeller-ösztöndíjához, mint E. Cassirertől és C. Schmitt-től, hanem inkább a sorok között olvasás hermeneutikájának kidolgozójaként, amelyet az üldöztetés korszakaiban írt etikai, de főképp politikai művekben felbukkanó ellentmondások kezelésére gondolt ki s alkalmazott elsősorban Spinoza és Hobbes műveinek elemzésekor. Ez a módszere még ma is hatékony, Edwin Curley manapság is így érvel Aloysius Martinich ellen Hobbes valláshoz való viszonyát értelmezve. Spinozának Strauss külön könyvet is szentelt, s éppen annak a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY-nak, amelyben már a kortársakat is meglehetősen irritálta a természetjog nagyon nem hagyományos felfogása. Innen nézve voltaképp meglepő, hogy a TERMÉSZETJOG ÉS TÖRTÉNELEM című kötetében nincs külön Spinoza-fejezet. Ugyanakkor Rousseau-t nem elemezte külön műben, viszont természetesen van Rousseau-fejezet a TERMÉSZETJOG-könyvben, s mint ez remélhetőleg rövidesen ki fog derülni, Rousseau mögött fölsejlik Spinoza képe is.

Magát a könyvet Strauss a második világháborút követő években írta, s figyelemre méltó szerkezete van. Szembehelyezkedik azzal, amit a természetjog-fogalom átalakulásának, tartalomvesztésének következményeként tekint, nevezetesen a varázstalanítás eszméjével és az értékmentesség elvével a társadalomtudományokban, melyeket köztudomásúan Max Weber vezetett be. Ugyanakkor Strauss komoly empátiával követi nyomon s elemzi a természetjog eredeti eszméjének átalakulását, majd eltűnését a szekularizációnak nevezett folyamat során. A természetjog klasszikus fogalmának vizsgálata után bevezeti az újkori természetjog fogalmát, melynek első két nagy képviselőjeként Hobbest és Locke-ot elemzi. Noha nagyon is várhatnánk, nem szentel külön fejezetet Spinozának, Pufendorfnak s még másoknak sem, miközben Rousseau-t a neki

szentelt fejezetben a természetjog és az ember hagyományos fogalma olyannyira eltökélt kritikusként jeleníti meg, hogy szerinte Nietzsche az egyetlen, aki hozzá fogható lesz majd ebben a tekintetben. De nemcsak a Spinoza-fejezet hiánya teszi különössé a könyv felépítését, hisz Rousseau után már csak Burke-öt tárgyalja, s például Kant és Hegel szintén nem kapott saját fejezetet.

A következőkben e különös könyv Rousseau-fejezetével foglalkozom. Rousseau megfogalmazásai elég világosnak és evidensnek tűnnek Strauss számára, s így szükségtelen a „sorok közötti olvasás” módszerének alkalmazása. Ugyanakkor Strauss egyfajta amalgámot képez az egyes művekből: megkülönböztetett figyelmet szentel az emberek közötti egyenlőtlenségről szóló MÁSODIK ÉRTEKEZÉS-nek, amelyet Rousseau legfilozofikusabb és legmerészebb művének tart. Az innen vett megállapításokat egészíti ki aztán számos hivatkozással más írásokra, legfőképp a tudományok s művészetek fejlődéséről szóló ELSŐ ÉRTEKEZÉS-re, a társadalmi szerződést tárgyaló írásra, valamint az EMIL-re.

Strauss Rousseau-elemzésének két aspektusát szeretném kiemelni és közelebbről megvizsgálni. Legelőször is arról a történeti bevezetőről szeretnék szólni, amely a Rousseau-fejezet első részét képezi. Strauss itt kifejti, hogy Spinoza és Lucretius alkotja Rousseau kiindulópontját, ahonnan elindulva dolgozta ki saját fogalmát az emberről és a természeti állapotról, azt a fogalmat, amelynek feladata volt, hogy következetesebbé tegye a természeti állapotban élő emberről alkotott elméletet annál, ahogyan az Hobbesnál olvasható. Ezt követően még azokról az ajánlásokról szeretnék majd beszélni, melyeket Strauss ad Rousseau nyomán a politikusoknak és elsősorban azoknak, akik megalapítják egy nemzet jogrendjét, s amelyek végül is tömören összefoglalhatók a „vissza Rousseau-hoz!” formulával. Ahogy én látom, ezeknek az ajánlásoknak meglepő következményei vannak a közelmúlt politikai történései felől nézve.

E két aspektus voltaképp össze is kapcsolódik abban a „nyilvánvaló feszültségben”, amelyet Strauss Rousseau gondolkodásának lényegeként ragad meg. Mert egyfelől Rousseau azt ajánlja számunkra, hogy forduljunk vissza a természethez, miközben másfelől viszont éppen ennyire kívánatosnak tűnik fel számára, hogy visszatérjünk a „községhez” – ahogyan Kis János fordítja a *cité* kifejezést –, ahhoz a községhez, amely valójában nem más, mint maga az ókori Róma. A feszültség nem csupán abból a nyilvánvaló tényből fakad, hogy minden természetjogi szerző megkülönböztette – s nyilvánvalóan meg is kellett különböztetnie – az ember természeti állapotát a rómaiak példaszerűen megszervezett községi-polgári állapotától. Legalább ennyire fakad e feszültség abból a tényből, hogy Rousseau úgy igyekezett eljutni saját természeti állapot koncepciójához, hogy eközben ki akarta iktatni a természeti állapot hobbesi koncepciójából a természetjog klasszikus elméletének minden nyomát, miközben a római politikai szervezet pontosan a Cicero klasszikus munkáiban kifejtett természetjogi elmélet alapján alakult ki s működött. Tanulmányom felépítése tehát a következő lesz: először azt elemzem majd, hogyan értelmezi Strauss azt, ahogyan Rousseau gondolkodott az ember valódi természeti állapotáról, majd pedig az államszervezet ennek a természeti állapotnak megfelelő fundamentumával foglalkozom, egyrészt a múlt elemzésének, másrészt a jövő államok számára kidolgozott ajánlásoknak a fényében.

Strauss értelmezésében Hobbes elmélete két részre esik szét, mivel az eredeti állapot emberét egyszerre két világ tagjává teszi. Mert egyrészt kétségkívül megvan a hobbesi embernek az a *természeti* jellemzője, amely előidézi, hogy cselekvésre az igen erős szenvedélyek motiválják, és pedig elsősorban az erőszakos haláltól való félelem. Ám másfelől az ember mégiscsak részeseül valamiképp az egyetemes ész tétéleiben – *dictamina rationis*

a klasszikus terminussal –, amelyek felmutatják számára a társas élet alapelveit, vagyis *mind* a szerződés alapjait, *mind* a polgári állapot alapvető törvényeit. Strauss Rousseau-olvasata felől nézve Hobbes ezen a ponton következtetlen, mivel az egyik oldalon *naturalista*, aki filozófiáját a mozgásra és az anyagra építi, míg a másik oldalon ennek ellenére is elfogad és felhasznál egy olyan fogalmat, amely teljesen hagyományos módon a természetfeletti, egyetemes észből származik. Érdeemes felidézni Strauss egyedülálló megfogalmazását: „Hobbesnál az ész – tekintélye erejével – fölszabadította a szenvedélyt; a szenvedély a fölszabadított nő státuszát nyerte el; az ész – ha csak távolról is – tovább uralkodott.” (182.)

Másként ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy Hobbes egy bizonyos dualista típusú metafizika irányában indul el, s ezt Rousseau mindenáron el akarja kerülni – legalábbis Strauss így látja a helyzetet. Ez az oka annak is, hogy nem hajlandó átvenni a racionalitásnak mint az ember *differentia specificájának* hagyományos fogalmát. Éppen ennek a szerepnek eljátszására alkalmazza következményekkel igencsak terhes módon a *szabad akarat* fogalmát. Másfelől annak is ez az oka, hogy a racionalitást az ember fiziológiájára igyekszik redukálni, követve a metafizikai monista Spinoza példáját, valamint szintén, sőt alapvetőbben követve Lucretius példáját mint olyan gondolkodót, aki az emberi létezés társas aspektusát anélkül bontakoztatta ki, hogy segítségül hívta volna a természetjogot mint az örök ész parancsolatát.

„Ha az ember humanitása szerzett, akkor ezt a szerzést meg kell magyarázni. A »fizikai vizsgálódások« követelményeivel összhangban esetleges okság eredményeként kell értelmeznünk. [...] [Hobbes] különbséget tett a természeti létezők természetes avagy mechanikus úton való létrejövése és az emberi konstrukciók akaratlagos avagy döntéseken alapuló létrehozása között. Úgy fogta föl az ember világot, mint egyfajta univerzumot az univerzumon belül. [...] Az egészről alkotott fogalma azonban megkövetelte, ahogy ezt Spinoza példája jól mutatja, hogy a természeti állapotnak és a polgári társadalom állapotának dualizmusa avagy a természeti világnak és az ember világának a dualizmusa visszavezetődjék a természeti világ monizmusára, vagyis hogy az átmenet a természeti állapotból a polgári társadalomhoz [...] természeti folyamatként értelmeződjék.” (192. – erősen átdolgozott fordítás.)

Mint már jeleztem, voltaképp meglepő, hogy csupán ezt az egy explicit utalást találjuk Spinozára Strauss Rousseau-ról szóló fejezetében. Különösen azért meglepő ez, mert olyan kontextusról van itt szó, amelynek a megfogalmazása egyértelműen az ETIKA 3. előszavát idézi („...állam az államban...”), egyébként pedig az olvasóban óhatatlanul felmerül legalább a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY 16. fejezete, de akár még maga a POLITIKAI TANULMÁNY egésze is. Anélkül, hogy magyarázatot próbálnék adni erre a sajátosságára, annyit mindenképp szeretnék rögzíteni, hogy noha egyetlen hivatkozást kap Spinoza, az legalább döntő jelentőségű, mert Rousseau gondolkodásának metafizikai és módszertani alapjait érinti. A szakítás a racionális természetjogi hagyománnyal, amely a Strauss-idézetben meglehetősen radikális formában kap hangot, mindjárt magával vonja az elköteleződést az általában vett racionalitás *genealogikus* elmélete mellett, vagyis egy olyan elmélet mellett, amely az értelem eleve, esetleg természet- és történelemfeletti módon adottsága helyett történeti kialakulását állítja. A racionalitás, az „*ésszel rendelkezés*”, „*nem jelent mást, mint hogy vannak általános ideáink*”, amelyeket, a Strausstól felerősített rousseau-i nézet szerint, nem szabad úgy tekinteni, mint amelyek örökkévalóan és természetfeletti módon *adottak*, hanem sokkal inkább úgy kell őket értelmezni, hogy egy olyan, teljességgel *természeti* folyamaton belül *jönnek létre*, mint amilyen a mentális, illetve emlékezeti képek megszerzése és összehasonlítása az individuális lélekben, de ugyanígy e képek, emlékképek kölcsönös cseréje is a *természetes* emberek közötti nyelvi

kommunikáció során. Így aztán nincs valamifajta különálló birodalma az ideáknak, nincs örökkévaló és változhatatlan ész, amely elkülönül azoknak a mentális fenoméneknek a sokféle formálódásától, amelyek *szereztek* az emberben a szó szoros és hagyományos értelmében. Rousseau szerint, s ezt nagyon aláhúzza Strauss, a voltaképpeni emberi feladat nem az volt, hogy egyszerűen csak szert tegyünk, mintegy *lehozzuk* az égből a földre az általános ideákat, az észet, hanem sokkal inkább az, hogy történelmileg *létrehozzuk* őket.

Úgy látom, ezzel Strauss implicit módon megalkotja a radikálisan genealogikus filozófia paradigmáját. Ez a filozófia Epikurosszal s Lucretiusszal kezdődik, és Spinozán s Rousseau-n keresztül tart Nietzsche felé. Ebben az értelemben írja Strauss a következőket: „[Rousseau] *szenvedélyes és erőteljes támadását a modernitás ellen a klasszikus ókor s egyszersmind a még előbbre jutott modernitás nevében – nem kisebb szenvedéllyel és erővel – Nietzsche ismételte meg, aki ily módon bevezette a modernitás második válságát – korunk válságát.*” (182. – a fordítást módosítottam.)

Rousseau tehát egy radikálisan genealogikus filozófiára tett javaslatot, ami a „*még előbbre jutott modernitás*” nevében végrehajtott támadást jelenti a Hobbesnál – s vélhetőleg Locke-nál – diagnosztizált „*modernség*” ellen, amelyet kiegészít a Strauss által említett másik támadás, amelyet a „*klasszikus ókor*” nevében indított. Manapság persze érdekes lehetne meghosszabbítani a genealogikus filozófia paradigmatiszonalát Nietzschén túl is, Max Weberen át egészen a kortárs fenomenológiáig, amely ugyancsak komoly erőket mozgósít az értelemképződés rekonstrukciójának érdekében.

Visszont most inkább azt javaslom, hogy ne kronológiailag, hanem inkább szisztematikusan próbáljuk kiegészíteni a straussi gondolatmenetet. Így elméletileg három szintet különíthetünk el az értelemgenealógia globális feladatán belül: az első szint egy bármilyen jellegű individuális létező mint konstans értelemegység képződése, a második egy nép vagy társadalom értelemegységének képződése *saját partikuláris* történelmén keresztül, míg a harmadik egy globális történelmi értelem képződése a partikuláris népek történelmein keresztül. Strauss a harmadik szintet, a globális feladatot éppenséggel Spinoza, a metafizikai monista által példázza, míg a feladat elméletileg első szintje gyakorlatilag üresen marad – talán túlságosan teoretikus-metafizikai feladat ez mind Rousseau, mind Strauss számára. Hisz Rousseau meglehetősen távolságtartással beszél a természeti törvények metafizikai elvek általi megalapozásának gondolatáról: „[Az újabb filozófusok... a természeti törvényt] *valamennyien metafizikai elvekre alapozzák; így aztán még köztünk is igen kevés ember van, aki legalább arra képes volna, hogy megértse ezeket az elveket, nemhogy maga föl tudná lelni őket.*” Vagy talán még egyértelműbb az állásfoglalása a szavojai káplán hitvallásában: „*Az általános és elvont eszmék a forrásai az emberek legnagyobb tévedéseinek. A metafizika zagya beszéde sohasem vezetett még egyetlen igazság felfedezéséhez sem, sőt olyan képtelenségekkel töltötte meg a filozófiát, melyeket szégyellünk, míhelyt lehántjuk róluk a nagy szavakat.*” Ami pedig magát Strausst illeti, semmiképp sem véletlen, hogy ennyire hangsúlyozza a haszontalanságát annak, ha túl sokat foglalkozunk olyan tudományokkal, melyek nem szolgálják a társadalom javát. (Lásd még a *MI A POLITIKAI FILOZÓFIA?* című esszéjének vehemens támadását a political science ellen.)

De hogyan rekonstruálható a genealógia mint globális feladat második és harmadik szintje Rousseau–Strauss értelmezésében? Kezdjük a harmadikkal: az értelemgenealógia globális feladata előírja, hogy ha a történelemnek mint egésznek van egyáltalán értelme, akkor az nem állhat egyszerű adottságként vele szemben, hanem saját kifejlése során kell kibontakozzék belőle. „[Rousseau] *megmutatta, hogy ami jellegzetesen emberi, az nem a*

*természet ajándéka, hanem annak a kimenetele, amit az ember tett vagy kényszerítve volt tenni azért, hogy legyőzze vagy megváltoztassa a természetet: az ember humanitása a történelmi folyamat terméke. [...] Ez a megoldás előfeltételezte, hogy a történelmi folyamat [...] »értelemmel bír«.*”

Tehát, ha hihetünk Straussnak, akkor még a történelem értelme sem lehet adva egyszerűen, vagyis anélkül, hogy a cselekvők és a véletlenszerű események a történelem folyamatán belül – vagyis az egyedül valóságos létezők – ne járulnának valóságosan hozzá az értelmképződéshez. „[Rousseau] felismerte, hogy amennyiben a történelmi folyamat esetleges, annyiban nem képes mércével látni el az embert, valamint hogy ha van ennek a folyamatnak rejtett célja, akkor a folyamat célszerűsége csak akkor ismerhető fel, ha vannak történelmen túli mércék.” (237.)

Vagyis két lehetőség kínálkozik: vagy egyáltalán nincs értelme a történelemnek, ha ugyan értelmén azt értjük, amit a Másik ad, nem pedig azoktól ered végső soron, akik a történelem cselekvői és elszenvedői; vagy a *progresszió pro*-karakterének ténylegesen a történelemben kell *produkálódnia*, a történelemben vagy talán még inkább a véges cselekvők kis léptékű „történelmeiben”. Ha jól értem azt, amit Strauss sugall, a megoldást a következő mondat tartalmazza: „Ahhoz, hogy értelmes legyen, a történelmi folyamatnak az igazi közjog (*public right*) tökéletes ismeretében kell betetőződnie; az ember nem lehet vagy nem vállalhatott sorsának látó urává, ha nincs meg ez az ismerete. Tehát nem a történelmi folyamat ismerete, hanem az igazi közjog ismerete az, ami ellátja az embert az igaz mércével.” (194.)

A megoldás tehát egyfajta „szókratikus tudás”, amely a történelem folyamán *akkumulálódik*, ám semmiképp sem kerülhet hozzánk egyszer s mindenkorra attól a Másiktól, aki úgyszólván fölülnézetből lát rá a történelemre. Olyan politikai bölcsességről van szó, amely nem adott, hanem *adódik* azok számára, akik elmélyülten tanulmányozzák a politikai rendszereket és folyamatos változásait a történelem folyamán, noha nem maga a történelmi folyamat alapszintű ismerete. Ez a bölcsesség arról szól, hogyan lehet megalapítani és kialakítani a társadalmat, hogy a lehető legjobban megközelítse a római modellt anélkül, hogy szigorúan másolni próbálná. Mert ez a bölcsesség nem *történelemfeletti* tudás, nem történettudományi tudás, hanem sokkal inkább gyakorlati bölcsesség, melynek állandóan képesnek kell lennie a módosulásra, a verifikációra, a korrekcióra azoknak az esetleges körülményeknek függvényében, amelyek között az adott társadalomnak megalapozódnia adatott.

Strauss tehát úgy látja, hogy Rousseau társadalomkoncepcióját a római állam elemzésére alapozza, de megfosztván azt a racionalista-metafizikus természetjog-fogalommal dolgozó cicerói megalapozástól. Rousseau-nál a politikai bölcsessége az emberiség politikai történelmére – „*a kormányzatok hipotetikus történetére*” (ÉRTEKEZÉS AZ EMBEREK KÖZÖTTI EGYENLŐTLENSÉG EREDETÉRŐL) – való reflexióból fakad, amely a maga részéről attól a kölcsönös hatásösszefüggéstől függ, amely az ember – sőt kezdetben a tisztán fizikai-fiziológiai értelemben vett „emberalatti ember” természeti állapota és azok között az esetleges körülmények között zajlik, amelyek egyszerre határozzák meg mind *magának az emberiségnek*, mind pedig *az államoknak* a politikai fejlődését, amelyek kezdetben létrehozzák a valódi emberi létezőket, majd kifejlesztik változatos képességeiket, a nyelvet s legfőképp az észnek rájuk jellemző partikuláris alakját, amely lényegileg függ a nyelvtől. Így hát az észnek Rousseau-nál – legalábbis Strauss szerint – nincsenek veleszületett, a kozmosszal és az istenséggel egy eredetű struktúrái.

Fontos tanulságokkal szolgálhat azonban az értelmképződés második szintje. Úgy látom, ezen a ponton sejlik föl Spinoza különleges jelentősége a Rousseau-t interpretáló Strauss szempontjából.

Mert egyrészt, mint láttuk, a Rousseau-t interpretáló Straussnál kirajzolódik azoknak a gondolkodóknak a paradigmaticus vonala, akik a racionalitás történelmen belüli kialakulása mellett foglalnak állást, ahelyett, hogy örök adottságként oktrojálnák az emberiségre: Lucretius, Spinoza, Rousseau, Nietzsche, Weber s még nyilván mások is alkotják ezt a vonalat. Másfelől azonban az is nyilvánvaló, hogy általában véve a filozófiai *organon* is változik korszakról korszakra, úgyhogy hiába a közös paradigma, kétségtelen, hogy e paradigmán belül nem Lucretius magyarázati modellje áll a legközelebb Rousseau-hoz, hanem sokkal inkább Spinozáé. Persze a félreértések elkerülése végett sietek leszögezni, hogy nem Spinozára, az ETIKA első és ötödik könyvét író metafizikai szerzőre gondolok, aki az elme örökkévalóságáról ír, s nem is arra a filozófusra, aki a tudományokról s művészetekről szóló értekezést író Rousseau szerint éppoly „veszélyes álmódó” volt, mint Hobbes. Épp ellenkezőleg, a monista Spinoza az, akinek jelentőségére Strauss felhívja a figyelmet, tudniillik az a Spinoza, aki bírálja azokat, akik „*az embert a természetben úgy fogják föl, mint államot az államban*”, vagy másként fogalmazva azokat, akik az emberi racionalitást örök adottságként fogják fel, függetlenül mindattól, ami létrejön, amit az ember megszerez esetleges történelme során. A Hobbesszal ellentétben álló Spinoza tűnik fel tehát ezen a ponton, aki monista az emberről és a társadalomról szóló elmélet szempontjából, miközben talán nem úgy vagy nem egészen az a metafizika szempontjából. A TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY törvényről szóló fejezetében látványosan fejeződik ki ez a monizmus, amennyiben a „törvény” kifejezés kiindulópontul vett jelentése a „természet tudomány” szerinti törvény, amely *leírja* bármely faj valamenynyí egyedének viselkedését, nem pedig *előírja* a helyes magatartást úgy, ahogyan a jogtudósok, a teológusok és a moralisták alkalmazzák a „törvény” kifejezést, akik a törvény érvényességét az ésszel rendelkező létezőkre korlátozzák. (Maga Rousseau ezt így fejezi ki: „[az újabb filozófusok] *ennélfogva az egyedüli ésszel felruházott élőlényre, vagyis az emberre korlátozzák a természeti törvény érvényességi körét*”). Ugyanígy helyezi a hangsúlyt Spinoza 50. levelének első paragrafusa a természeti és a polgári állapot közötti folyamatosságra: „*Ami az államelméletet illeti, köztem és Hobbes között [...] az a különbség, hogy én a természetjogot mindig sértetlenül fenntartom [...]*” (255.), és pedig nyilvánvaló módon azt a természetjogot, amely nem a racionalista jogtudósoké, hanem a TEOLÓGIAI-POLITIKAI TANULMÁNY 16. fejezetéé, amely Pufendorf szerint teljesen jogosulatlanul használja a természetjog kifejezést. Spinoza ugyanis az örökkévalóan adott ész által megalapozott jogi norma helyett az élőlények természeti-fizikai képességéről beszél mint természeti jogról. Pufendorf egy jellegzetes megfogalmazása szerint: „*Az eddig mondottakból kitűnik, hogy az ember természetes szabadságát – azt tudniillik, amely valóban megilleti őt, s nem elvont módon fogják fel – mindig valamilyen kötöttséggel együtt, nevezetesen an egészéges észével és a természeti törvényével együtt kell értelmezni.*”

Ha ezen a ponton újra felvesszük Strauss gondolatmenetének a fonalát, s visszagondolunk arra, hogy ő nem beszél a racionalitás kialakulásának általam kategorizált első szintjéről, azt látjuk, hogy könnyen pótolható e hiány annak nyomán, ahogyan a monista Spinoza fejt ki az individuumok kialakulását az individuális létezés alapvető értelmének képződése útján, amely minden individuumot arra készítet, hogy megkísérelje megőrizni a létezés *egyedül* rá jellemző módozatát. A létezésnek egyedül az adott individuumra jellemző módozata mint az ő létének értelme csak és kizárólag az individuum élettörténete alapján állapítható meg: Spinoza olyan radikálisan képviseli e tézist, hogy azt állítja, egy hirtelen megvakult ember természetéhez éppoly kevésbé tartozik hozzá a látás, mint egy kőéhez. Az eleve adott természetek feltevésére építő *priváció*

teljességgel visszavezetődik a folyamatosan képződő, radikálisan individuális természetre épülő *negáció*ra. Alapjában véve ez a kifejtés nagyon is kapóra jöhetett volna Rousseau–Strauss számára, mert ha így nézzük, akkor Spinoza okfejtése úgy is értelmezhető, hogy megmutatja, a racionalitás kifejllesztésének képessége anélkül foglaltatik benne az emberi létezésben, hogy tételezni kellene a racionalitás független szféráját.

Ezt azonban csak jelezni akartam mint elvi lehetőséget, hiszen, mint említettem, ez a spinozai gondolatmenet mind Rousseau, mind Strauss számára túlságosan metafizikusnak tűnhetett. Ennek a lehetőségnek a megfontolása ugyanakkor elvezet bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy vajon van-e jelentősége Spinozának – Strauss interpretációja szerint – a racionalitás kialakulásának második szintjén: felfedezhető-e Rousseau-nál valamilyen Spinoza-hatás a „genealogikus” politikai elméletre? Választ keresve erre a kérdésre gondoljuk meg, hogy amit Spinoza az 50. levélben mond a polgári állapotról, miszerint az a természeti állapot folytatása, az lényegileg annyit jelent, hogy adekvátabb eljárás, ha a polgári állapot keletkezését fokozatos fejlődés révén magyarázzuk, egyfajta *evolúció* révén, nem pedig ama hirtelen *törés* révén, amelyet a társadalmi szerződés jelenít meg, ha a szó szigorú értelmében vesszük. A 37. jegyzetben Strauss Lucretius *A TERMÉSZET* című költeményének V. könyvét, „*Rousseau modelljének*” nevezi. A társadalom kialakulásának ebben a műben adott leírása is akkor válik igazán érthetővé, ha fokozatos fejlődés leírásaként interpretáljuk, még akkor is, ha találkozunk benne a „szerződés” latin megfelelőjével, a *foedus* kifejezéssel is. S másfelől nyilvánvaló, hogy a társadalom kialakulásáról a POLITIKAI TANULMÁNY-ban adott spinozai elmélet – legalábbis A. Matheron interpretációja szerint – szintén tekinthető protorousseau-i elméletnek, hiszen a társadalomformálódás fundamentumaként Spinoza ott éppenséggel – a rousseau-i szánszámhoz közel álló – „*méltatlankodást*”, „*felháborodást*” alkalmazza mint „*természetes szenvedélyt*”, amely akkor ébred bennünk, ha látjuk a hozzánk hasonlók szenvedését.

Ami pedig az esetleges körülmények szerepét illeti a partikuláris népek partikuláris történelmeiben, Spinoza nagyon is úgy tűnik, előkészítette Rousseau elméletét, ráadásul a legérzékenyebb kontextusban s igen látványosan. Csakúgy, mint a törvény értelmezésének esetében – ahol Spinoza figyelmen kívül hagyta a törvény hagyományos értelmét, akár a zsidó *tórát*, akár a keresztény *lex mosaicát/vetust* értjük ezen –, amikor a héberek kiválasztottságában való hagyományos hitet elemzi, egyáltalán nem beszél a személyes Isten szándékáról. Ehelyett éppenséggel azt emeli ki, hogy milyen hatással voltak a belső és külső, esetleges körülmények a nép fejlődésére; olyan értelmezés ez, amely felér a szó szoros és hagyományos értelmében vett kiválasztottságban való hit leépítésével, redukciójával tisztán természeti jelenségekre. Egy másik jele a spinozai s a rousseau-i elmélet rokonságának, hogy – Hobbesszal ellentétben, akinél a társadalom kifejlődése annak a triádnak a keretei között zajlik, melynek elemei a halál*félelem*, az ész alapelveire építő *szerződés* s a keresztény *üdvösséggondolat* – Spinozánál *evolúciót* találunk a *méltatlankodás* alapján, az *üdvösséget* pedig a megismerés tökéletesedése révén lehet elérni.

Vagyis még ha Spinoza csak igen ritkán bukkan is fel Strauss szövegében, mégis jól látható, hogy elég komoly szerepe van Strauss intenciójának megvalósításában, ami nem kevesebb, mint jelzésszerűen felmutatni a genealogikus filozófiának azt a paradigmáját, amelyen belül kitüntetett hely illeti meg Rousseau-t. Ennek fényében különösen érdekes volna utánajárni annak a kérdésnek, hogy miért nem jutott igazán szóhoz Spinoza sem a *TERMÉSZETJOG ÉS TÖRTÉNELEM* lapjain, sem a Strauss és tanítványai által kiadott politikafilozófia-történeti kötetben. De ez már túl messzire vezetne, ezért a

korábban kilátásba helyezett másik kérdést teszem még fel: milyen tanácsokat ad Strauss Rousseau nyomán a politikai olvasóknak. Úgy vélem, vannak olyan elemei a politikusi gyakorlatnak, amelyek érthetőbbé válnak, ha a Rousseau–Strauss-féle paradigma felől próbáljuk értelmezni őket.

A Strauss számára döntő jelentőségű tézis az egyenlőtlenségről szóló értekezés előszavában található, s a következőképp hangzik: „*Mindössze annyit fogunk igen világosan látni e törvénnyel kapcsolatban, hogy csak az esetben lehet törvény, ha annak az akarata, akit kötelez, tudatosan veti alá neki magát, továbbá hogy csak abban az esetben lehet természeti törvény, ha közvetlenül a természet hangján szól az emberhez.*” (Kis János fordítása.)

Ez a tézis bizonyos értelemben végzetesnek bizonyult. Ugyanis amit követel, az két emberi fakultásnak, az akaratnak és az érületnek uralkodó pozícióba emelése – mert-hogy az érület az, ami Rousseau-nál a természet hangját jelenti –, két olyan tehetségé, amelyek korábban hagyományosan alá voltak rendelve az ember *valódi* természeteként értelmezett észnek. Azonban ha egyszer eltűnik a *természettől való*, az akaratnak *természettől fogva parancsoló* ész gondolata, amely konstrukcióban az akarat az észnek való természetes alárendeltsége révén *nem* a minden korlátot nélkülöző szabadság fakultása volt, hanem a *természetes ész által korlátozott és megformált* szabadság fakultása (emlékezzünk vissza arra, amit Pufendorf-tól idéztem az imént), ha egyszer e természetes ész eltűnt, akkor ami megmaradt, az már nem volt, nem lehetett más, mint a teljességgel korlátozatlan szabadság fakultásaként értett akarat. „*Korlátozatlan*”: ez a terminus ebben a kontextusban két dolgot jelent; egyfelől azt, hogy az akarat nem ismer el semmilyen adott törvényt (*exlex* – mondja Pufendorf), másfelől azt, hogy semmiképp sem vonatkozatható a legáltalánosabb, vagyis az eleve adott ész által definiált, az összes emberi létező által alkotott közösségre. Így aztán az akarat egyetemességét újra kellett alapozni a politika elméletében, immár nem az *adott, sui generis* egyetemes ész előfeltételezett „materiális” egyetemessége alapján, hanem egyfajta „formális” konstrukció alapján. Ez pedig egy olyan ész jelent, amely egyrészt a történelem lefolyása során *produkálódik, termelődik ki fokozódó ütemben*, másrészt példaszerűen okos vagy inkább talán agyafúrt politikusok alakjában testesül meg. Ez a *szerezett és testet öltött* ész fogja szolgáltatni ama közösség „materiális” elemét, amely többé már nem az összes emberi létező közössége, hanem mindig individuumok egy partikuláris csoportjának közössége, melyet nem az egyetemes, hanem *tulajdon* történelme, *tulajdon* nyelve, *tulajdon* irodalma, *tulajdon* erkölcsi definiálnak – vagyis az összes esetleges körülmény a Strauss–Rousseau-féle értelemben; mindazok a körülmények, amelyek lefordíthatók az érület, a *sentiments* nyelvére, amelyek tehát – az iménti természet-törvény-meghatározás értelmében – kifejezhetők a természet hangján. Így aztán a szabadság végső soron ugyan ismét elhagyja eredeti negativitását, ám pozitivitása immár nem a racionális természeti törvényben benne foglalt egyetemességtől kapja korlátját, hanem egy olyan pozitivitástól, amelyet egy *partikuláris* nemzet *partikuláris* történelme alapoz meg. Következésképp most már az elérendő ideális cél sem az egyetemes emberiségnek mint olyannak a tökéletesedése lesz. Egyáltalában véve: a tökéletesedés képessége már nem a legfontosabb, az emberi létezőt mint olyat kitüntető jegy. Az általános akarat elmélete Strauss megfogalmazásában „realista” abban az értelemben, hogy búcsút mond a természetjogi ész valódi egyetemességének. Az általános akarat realista abban az értelemben, hogy mindig csupán valamelyik partikuláris társadalomnak, vagyis az egyedül *reális* dolgok – *res* – egyikének általános akarata. Ez az általános akarat, mint Strauss fogalmaz, „*realisztikus*” *pótlék* a hagyományos természetjog helyébe. E tanítás szerint az emberi vágyak korlátozása



*nem az ember tökéletesedésének intellektuális követelményei révén érhető el, hanem azáltal, hogy elismerjük mindenki másban is ugyanazt a jogot, amelyet ki-ki önmaga számára igényel; mindenki más hatékonyan érdekeltté válik jogaik elismerésében, miközben egyetlen ember sem – vagy csak igen kevés – válik hatékonyan érdekeltté a többi ember emberi tökéletességében. Mivel ez az eset áll fenn, az én vágyam racionális vágygá alakítja át magát azáltal, hogy »általánosodik«, vagyis azáltal, hogy olyan törvény tartalmaként fogják fel, amely a társadalom valamennyi tagját egyenlő mértékben köti; az a vágy, amely túléli az »általánosodás« tesztjét, épp e tény következtében racionálisnak és ezért igazságosnak is bizonyult”.*

Az általános akarat oly mértékben rögzítődik egy partikuláris társadalomhoz, hogy célja már messze nem a tökéletesedett egyetemes emberiség felé nyitott haladás, hanem sokkal inkább az adott partikuláris nemzet erkölcsének megőrzése, melynek érdekében, amennyire lehetséges, igyekszik elkerülni minden találkozást más erkölcsök, más esetleges történelmek által meghatározott népekkel.

„*A természeti törvény helyét az általános akarat foglalja el*” – így fogalmaz Strauss, mielőtt még idézné magát Rousseau-t: „*A főhatalom, pusztán azáltal, hogy van, mindig az, aminek lennie kell.*” A mostani kontextusba helyezve ennek az emblemikus mondatnak a jelentése a következő lesz: ami fontos, az nem a főhatalomnak valamilyen – egyetemes-morális – minősége, hanem pusztán létezése.

Az eddigiekben az akarat általánosításának elméleti aspektusáról volt szó, amelynek révén felváltja a természetes ész egyetemességét. Strauss azonban a Rousseau-nak szentelt fejezetet azzal zárja, hogy meglehetősen figyelemre méltó gyakorlati ajánlásokat fogalmaz meg politikusok számára, ajánlásokat, melyek összefoglalják és kiegészítik a Rousseau egyes műveiben található elgondolásokat. A kiindulópont az eddig elemzett előfeltevés: az egyetemes ész hiánya mind a nép egyes tagjainál, mind pedig – következőképp – a népnél mint egésznél is. Így aztán az elsőként adódó feladat, hogy a népet – ha egyszer magamagától nem képes látni – szükségképp meg kell világosítani, s aki erre a feladatra a legalkalmasabb, az nem lehet más, mint egy politikai értelemben éles eszű „főember”. Az ő hivatása kettős: egyrészt megvilágítani az egész népet mint általános akaratot, másrészt látóvá tenni a nép minden egyes tagját is abban az értelemben, hogy el kell érje átalakulásukat a *bourgeois* értelmében vett, csakis saját magánérdekekkel foglalkozó polgárokból a „község” polgáraivá (*citoyens*), akik bármiféle kétely és ellentmondás nélkül részesítik előnyben a főhatalom által elébük tárt közjót a partikuláris érdekekkel szemben. „*E kettős probléma megoldását a törvényhozó vagy a nemzet atyja szolgáltatja, vagyis egy kiemelkedő intelligenciájú férfiú, aki azáltal, hogy isteni eredetet tulajdonít a maga alkotta törvénykönyvnek, vagyis azáltal, hogy megtiszteli az isteneket saját bölcsességével, egyszerre győzi meg a népet a [...] törvények jóságáról, és alakítja át az egyént természeti lény mivoltából a község polgárává.*”

Az érvek, amelyekkel alátámasztják a törvények isteni eredetét, e straussi–rousseau-i ajánlások szerint, a dolog természeténél fogva „*kétes szilárdságúak*”. Ennélfogva szükségképp komoly erőfeszítéseket kell tenni a törvények isteni eredetében való hit fenntartására – még akkor is, ha (sőt végül is éppen azért, mert) ez az eredet meglehetősen homályos. Az erőfeszítések iránya pedig kettős: egyfelől csakugyan megállás nélkül kell folytatni az emberek átalakítását a község polgáraivá, másfelől el kell utasítani, sőt akár még támadni is kell a filozófiát, amely nem hajlandó arra, hogy megfelelő módon nemzetivé váljék. „*Ez azt jelenti, hogy a társadalomnak minden lehető meg kell tennie azért, hogy a község polgárai megfeledekezzenek még magukról azokról a tényekről is, amelyekre a politikai filozófia mint a társadalom fundamentumaira irányítja rá figyelmüket. A szabad társadalom*

*azon a speciális ködösítésen áll vagy bukik, amely ellen a filozófia szükségszerűen lázad. Ki kell törölni az emlékezetből a politikai filozófia által tételezett problémát, ha azt akarjuk, hogy működjön az a megoldás, amelyhez a politikai filozófia vezet el.*”

Már magával a politikai filozófia pusztja létevel adott probléma az, hogy a község életét természetjogilag megalapozni kívánó filozófia kényszerűen kozmopolita. Ezt a tendenciát kivételesen Ervin Gábor egy megfogalmazásával szeretném illusztrálni, aki zsidó származású katolikus papként halt mártírhalált 1944-ben. Ez a szövegrész jól illusztrálja azt a Strauss–Rousseau által kiemelt tényt, hogy a mégoly halványan is természetjogi alapozású filozófia olyan fontos összefüggésekre hívja fel a figyelmet, amelyeket egy hangsúlyosan nemzeti orientáltságú politikának „*ki kell törölnie az emlékezetből*”. Ervin Gábor megfogalmazása – amely egyébként nagyjából tíz esztendővel Strauss írása előtt keletkezett – azt is jól illusztrálja, hogy mennyire igaza van Strauss–Rousseau-nak, ami a kényszerűen ellenséges viszonyt illeti az általános akaratra épülő politika és a filozófia között.

*„A bölcsélet feltételezi a természeti és szellemi tudományokat. De viszont ezek meg csak a bölcsellettől nyernek értelmet és indokoltságot. Teljesen értelmetlen dolog a természettudomány segítségével nagy fizikai erőket mozgósítanom, ha nem tudom, milyen közösség számára teszem. De értelmetlen dolog egy közösség számára célokat kitérni szellemtudományi alapon, amíg nem tanultam meg a közösség helyét és érdekeit az egész emberiség szempontjából megítélni.*

*A zsarnok nem kedveli a bölcselést. A természettudomány igen kedves előtte, mert törekvő hatalmának növelését ígéri. A szellemtudomány sincs ellenére mindaddig, amíg bölcselletté nem lesz. Addig ugyanis alkalmas arra, hogy a zsarnok hatalma alatt álló embercsoportot szilárd egységgé tömörítse, tekintet nélkül a többi emberekre. De a bölcsélet tendenciája mindig az egész emberiség egységesítése, ez pedig a zsarnoknak ellenére van. Az »intellektuelek« gyűlölete a mindenkori zsarnokok legbiztosabb ismertetőjele.”* (Ervin Gábor: KULTÚRA ÉS EMBERISÉG. In: Frenyó Zoltán [szerk.]: ERVIN GÁBOR EMLÉKEZETE. L'Harmattan, 2012. 185.)

Ennek a gondolatmenetnek a nyomán semmiképp sem tűnik esetlegesnek, hogy Rousseau – Strauss interpretációjában – mindenáron el akarja kerülni a természetjogi alapú politikai filozófia kínálta megoldásokat. De semmiképp sem kívánom azt sugallni, hogy akár maga Rousseau *tout court* totalitárius-zsarnoki rendszert propagált, akár Strauss egyértelműen ilyen értelemben interpretálta. Annyit azonban mindenképp érdemes rögzíteni, hogy akár 1943-ban Ervin Gábor számára, akár a negyvenes évek végén, ötvenes évek elején Leo Strauss számára kézenfekvőnek, sőt kényszerűnek tűnhetett, hogy nyomatékosan figyelmeztessenek az egyértelműen partikuláris általános akarat politikai rendszere által felidézett totalitárius veszélyre. Magában Strauss TERMÉSZETJOG-könyvében persze kevésbé nyomatékos ez a figyelmeztetés, ám annál egyértelműbb a nem sokkal később írott MI A POLITIKAI FILOZÓFIA? című tanulmányban. A TERMÉSZETJOG-könyv zárata végül is háromféle rousseau-i konklúziót különböztet meg, amelyeket valamilyen mértékben egymás fölé is rendel. Az első szint a már említett törvényhozó alakja, aki éles eszű politikus, a törvényeket isteni eredetűeknek igyekszik feltüntetni, harcol a nem (kellően) nemzeti filozófia ellen, s mindezt valamiképp homályba burkolja. Strauss az első szint fölé helyezi a polgári vallást, amely az ő értelmezésében hatékonyabb eszköz a nép érzületének átalakítására, mint a törvényhozó tekintélye. Ez a polgári vallás elválaszthatatlanul kapcsolódik az ország szokásaihoz, amelyek az esetleges történelmi események során alakultak át egészen az adott nemzet törzsi eredetének korától kezdődően, s ennyiben hatékonyabb eszköz, mint a törvényhozó szabta törvények. A Strauss által zárlatként megemlített harmadik szint a létezés

érzése. Ez ugyan csak igen kisszámú individuum számára elérhető, mert a természeti állapotnak az önfenntartási törekvést és a száralmat is megelőző elemi kellemességérzetet jelenti, ám olyan szofisztikus formában, amely csak a kifejlett társadalmi állapotban, annak margóján élő *gondolkodó* számára érhető el. A természeti állapot és a római állam mint kettős ideál kezdetben konstatált feszültsége tehát végső soron nem annyira feloldódik Strauss Rousseau-elemzése során, hanem inkább a létezés érzésének társiatlan társiasság és gondolkodás nélküli gondolatszerű paradoxonává szublimálódik.

Parti Nagy Lajos

---

## FEJSZÁMOLÓ SZENT GYÖRGY

Tudom-e, kérdi közeli adatközlőm, s mintegy bizonyítékként egy G. S. monogrammal ellátott nagyméretű bőrretikült szorongat a kezében, szóval tudom-e, hogy az 1911-es év második felében a budapesti Angolpark egyik kétes szenzációja volt bizonyos Szent Georg, a fejszámoló prágai sárkány, aki mondott év december 30-án kiszáradásbetegségben hunyt el. Ezt követően baromlelke a szörnyemények mennyországába haladéktalanul felszállott, elhasznált teste pedig Apollónia Heizmann-nak, a szíves tulajdonosnak és bérbeadónak elföldelés céljából visszaadatott.

Ebből pedig mi következik?

Az, hogy a méltán világhírű Franz Kafka tévedett, mikor a külvilág számára hihetlenebb, de a Samsa család szempontjából szalonképeesebb változatot jegyezte le és dolgozta ki igen részletesen a „Die Verwandlung” című elbeszélésében. Nem elképzelhetetlen, hogy a bankszolgává lett apa kérésére, sőt intenciójára tette ezt, aki, ha már magát felkötni nem volt képes, végképp nem tehetett mást, mint hogy görcsösen bízott egyetlen leánya férjhezmenetelében s a vele járható társadalmi és anyagi felemelkedésben.

Esténként ült otthon a partvisdíszes egyenruhájában, és bizakodott, bár maga is tudta, hogy a történetek e bizalmat úgyszólván a vágyak birodalmába utasították, hisz ép ésszel s érett férfiúi előrelátással számítani nem lehetett rá, hogy az alig tizenhét éves, egyébként csinosnak mondott leányt bárki is oltárhoz vezeti egy ilyen zabilénnyel a nyakában.

Még csak falura se lehetett kiadni a kis Gyurikát, akit féregnek, svábbogárnak, sőt ganajtúrónak szólítani is merő eufemizmus volt, hisz, egyetlen feje dacára, összetéveszthetetlenül komói sárkánygyíknak született. Ez korántsem volt akkora ritkaság a Monarchiában, mint gondolnánk, a kis szörnyszülöttnek inkább gyors és agresszív növekedése, majd e növekedés végleges megtorpanása volt a különös vonása, s még az, hogy csehül, németül, sőt magyarul egyaránt jól értett, noha beszélni természetszerűen nem tudott, és Apollónia Heizmann feltűnésekor, tehát történetünk utolsó hónapjaiban a cirpeléssel, e sajátos távirópózna-beszéddel is felhagyott.

A megsemmisült és önnön sötét szeméaljaként közlekedő leányra, aki soha, a gyónatófülkében sem tágitott a saját verziójától (hogy tudniillik a szülöttnek nincs apja, s