

LÁNCZI ANDRÁS

# A FILOZÓFIAI VITA TERMÉSZETRAJZA

## Leo Strauss és Kojève vitája a zsarnokságról és filozófiáról

**M**inél többször olvasom el Leo Strauss *On Tyranny* c. könyvét,<sup>1</sup> melyet Alexander Kojève-vel folytatott vitája keretként tart számon a politikai filozófia története, annál több új szempont vagy nézőpont merül fel. Ez a helyzet hasonlít bármely nagy-szerű művészi alkotás tartós fennmaradásának az okához. Egy festményt, szobrot, zeneművet, építészeti alkotást, filmet, regényt vagy verset, ha valóban kiemelkedő, sokszor kell megszemlélni, mert újabb és újabb jelentés ötlük a szemlélő szemébe. A filozófia esetében azért kell újra és újra elövenni egy-egy művet, mert a nagy műveknek rejtőzködő jelentései is vannak, amelyeket könnyebb felfedezni, ha megismételjük a velük való találkozást, ami állandóan állásfoglalásra kényszerít, inspirál, de legelőször is *feltár*, és főként *elmélyít*. A nagy művek fokozatosan képesek megmutatkozni: első olvasásra az ember nem képes befogadni, rögzíteni minden jelentős aspektusát az érveknek. Az első kérdés: a Strauss–Kojève vita valóban vita volt-e vagy valami más – beszélgetés, eszmecsere, esetleg dialógus. Továbbá a kettejük közti eszmecsere miről szól: a zsarnokságról, esetleg a filozófus és a politika viszonyáról vagy általánosabban a filozófus és minden más intellektuális tevékenység, pl. a filozófia és a modern tudomány kapcsolatáról? Harmadszor, hogyan illeszkedik ez a konkrét eszmecsere vagy vita a filozófia 20. századi történetébe, illetve feltételrend-



**A filozófus eleve  
vitahelyzetben van.  
De miért? Az egészre –  
létre, valóságra,  
emberre, kozmoszra –  
irányuló igazság  
kereséséért, ami a leg-  
főbblegesebb időtölté-  
sek egyikének hangzik,  
másképp viszont olyan  
elemi szükséglete  
az embernek, mint  
a lélegzés vagy  
a táplálkozás.**

szerébe? Aminek azért van jelentősége, mert egy filozófiai vita sose úgy dől el, hogy valamelyik fél meggyőzi a másikat.

## A vita fajtái és körülményei

■ Hadd kezdjem egy látszólag naiv kijelentés idézésével. Michael S. Roth, aki egy tanulmányt szentelt Alexandre Kojève elismerésfogalmának, kitért a Strauss–Kojève vitára is. Ezt írta a vitáról: „A Strauss és Kojève közti dialógus nem kiegyezéssel ért véget, holott ez elvárható lett volna, mivel mindketten filozófusok, akiknek késznek kellene mutatkozni a saját álláspontjuk nyilvánvalóan kellemetlen következményeinek az elfogadására.” Nem azért naiv ez az elvárás, mert elképzelhetetlen, hanem azért, mert a szerző nem gondolta végig a filozófiai vita természetét. Többségünk egy intellektuális vitát afféle párbajnak tekint, amelynek győztese kell hogy legyen. Illetve – ez viszont a modern racionalitás valódi naivitása – a vesztesnek be kell látnia a vereségét, és el kell fogadnia vitapartnere álláspontját, ami nyilván ritkán fordul elő, de hogy valaki belássa saját álláspontja hiányosságait, az minimális elvárás. Ez akár jogos is lehet, de valójában a teljes vita egészen ritka. Rendszerint a vita nem áll egyébből, mint egyszeri eszmecsereből vagy beszélgetésből. Valójában ez történt a sokat emlegetett Heidegger–Cassirer vita esetében is. A két filozófus közti, 1929-ben lezajlott davosi beszélgetésnek hiteles leirata sincs, mégis az évszázad talán legnagyobb filozófusi vitájaként tartják számon. Később a vita egyik résztvevője, Ernst Cassirer „beszélgetés”-ként emlékezett vissza a Heideggerrel való találkozására. Heidegger hívei azonban a vita győztesének Heideggert nevezték meg. Vagyis a filozófiában a vitáról is vita van.

A Hérakleitosz töredékeiből kirajzolódó metafizika szerint a világ ellentételen alapul, ezek harcban állnak, és állandó mozgásban vannak. A nyugalom csupán látszat. A világ keletkezését is ennek jegyében írta le: „Háború mindenek atyja és mindenek királya.”<sup>3</sup> Az eredeti szövegben a „*polemos*” szó szerepel, ezért a magyar polémia harcot, háborút jelent. A filozófus eleve vitahelyzetben van. De miért? Az egésze – létre, valóságra, emberre, kozmoszra – irányuló igazság kereséséért, ami a legfőlöselegesebb időtöltések egyikének hangzik, másrészt viszont olyan elemi szükséglete az embernek, mint a lélegzés vagy a táplálkozás. Ezért mondja Arisztotelész, hogy minden ember tudásra vágyik – az igazság tudására. Ha a filozófus nem vitázik, akkor nem filozófus. Mert ez a műfaj lényege. Miért? Azért, mert minden jó kérdésre sosincs egyszerű vagy egyetlen válasz. Az igazság megszerzéséért vélemények özöne versenyez. Ha így fogalmazunk, akkor már a kiindulópont hibás: az igazság nem szereshető meg. Az igazság keresése maga a filozófia, a vita ennek fontos eszköze, sőt, a filozófia szövete.

A dialógus nem feltétlenül vita. A preszókratikus filozófia összes töredéke elfér egyetlen – nem is túl vaskos – kötetben. Sokkal kevesebbet tudunk róluk és műveikről, mint amennyiből merész általánosításokat tehetünk. Amit meg tudunk, azt későbbi szerzők műveiből tudjuk. Ám ezek a művek rendre vitahelyzetben születtek, vagy abba helyezték magukat: Platón eleve dialógusokban írta meg a gondolatait, mivel az igazság keresése csak különböző vélemények sokaságán keresztül valósulhat meg. A „*dialogos*” azt jelenti, hogy „át” vagy „keresztül” „beszélni” valamit. Vagyis a beszéd egy sajátos fajtájáról van szó, amikor különböző szemzőgből emberek eszmét cserélnek valamilyen jelenségről, megfigyelésről, gondolatról. Az igazság keresése történhet magányosan, de csak akkor

válhat több ember épülésére, ha az találkozik más emberek igazságkeresésének az eredményeivel. Különbözik ugyanis arra, hogy az egyedi igazságkeresés nem lesz egy örült ember véleménye. Ez azt jelenti, hogy a vita garanciája az igazságkeresés folyamatának. A szókratészi dialógusforma a legfőbb filozófiai üzenet eszköze: az igazság keresése közben folyton szem előtt kell tartani, hogy „egyvalamit tudunk, azt, hogy nem tudunk semmit”. Emiatt a keresés már nem eszköz, hanem a véleménytől (*doxa*) a tudásig (*epistémé*) való haladás létformája: a bölcsesség keresése életforma, az emberi természet kordában tartásának (önuralom, mértéktartás) egyik lehetséges módja. Nem véletlenül mondja Hé- racleitosz: „A *hybrist* jobban kell oltogatni, mint a tűzveszedelmet.”<sup>24</sup> De mivel igazolhatja a filozófus a tevékenységét a nem filozófusok előtt? Mivel ahhoz, hogy valaki filozófus lehessen, munkamegosztásra van szükség az emberi közös- ségben. Emiatt van szükség a tevékenység igazolására, ami az lehet – Szókratész a dialógusaiban ezt teszi –, hogy a filozófus a bajok, a problémák felismerését se- gíti elő azáltal, hogy elmélyíti a megértést. A filozófus megáll ott, ahol a többiek továbbmennek. Leo Strauss is erre alapozza a politikai filozófia értelmét, ahogy ez a Kojève-vel folytatott vitájából kiderül.

A modern filozófia azonban szeretné követni a modern tudományok eredménycentrikusságát és problémamegoldó képességét, ezért megváltozott a viszonya saját hagyományához, szolgálni akarja a modern tudományos kritériu- mokat, a retorikai érveléstől a logikai érvelés irányába mozdult el, emiatt a vitá- nak is megváltozott a szerepe. Ma már rengeteg filozófiai vita van, holott szigo- rúbb értelemben ezek nagy része eszmecsere, törzsi asztalok közti, gyakran sze- mélyeskedő veszekedés vagy „kritikai” hozzáállás. Ami régen vita vagy polémia volt, az ma bírálat vagy kritika formáját ölti. Aki kritizál, az hallgatólagosan egy olyan nézőpont birtokában teszi, amelyet nemcsak mélyebbnek, de magasabb rendűnek is szokott gondolni. Ennek oka pedig a historicista-szciencista hala- dáseszmé beépülése már az óvodáskorúak tudatába is. Noha a Strauss–Kojève vita kiindulópontja a zsarnokság természetéről alkotott tudásunk elmélyítése, a vita teljes egészét csak az érti meg, aki képes tételesen felfogni az antik, ezen be- lül a szókratészi (platóni) igazságkeresés és a modern historicista, hegeli igaz- ságkeresés közti különbséget. A Strauss–Kojève vita az antikok és a modernek közti több száz éves konfliktus egyik legélesebb exponálásának a példája a 20. században.

Csak hogy egyetlen vita sem zajlik konkrét feltételek nélkül. Vagyis a vitának van egy nyilvános vagy politikai dimenziója. Mégsem mondhatjuk, hogy a filo- zófia feltétlenül közügy. A filozófia művelése mint a vita – beszélgetés, eszme- csere, dialógus, esetleg polémia – legerőteljesebb közege a baráti társaság, a kert, ahogy az epikureisták hirdették, s ahogy Kojève ezt kihangsúlyozta érvelé- sében. S amit Kojève nem fogadott el. A hegeliánus Kojève, a felvilágosodás utá- ni felfogás magától értetődő képviselője szerint a filozófus belefolyik kora köz-életi-politikai életébe, hiszen ez az emberi tudat kinyílásának az elkerülhetetlen következménye. Vagy csak a modern racionalizmus egyik variáns kifejeződése. Kojève egyetlen filozófussal folytatott párbeszédet, s ez Hegel volt; ez nem jelen- ti azt, hogy ne lett volna mélyen tájékozott, vagy ne lett volna érzékeny az intel- lektuális problémákra. Mégis, a filozófus igazságkereső útján haladva, Kojève deklaráltan Hegel idő- és történelemfelfogását tekintette megkérdőjelezhetetlen kiindulópontnak. Ebből az alapállásból szállt vitába Leo Strauss zsarnokságáról kialakított felfogásával, pontosabban Straussnak Xenophón *Hieronjáról* kialakí-

tott értelmezésével. Amikor azt mondjuk, hogy Kojève vitába szállt Strauss Xenophón-értelmezésével, akkor azt állítjuk, hogy Kojève hegelianus előfeltevések alapján, hegeli kontextusba helyezve kritizálja Strauss érvelését a zsarnokság természetéről. Majd amikor Strauss válaszol, akkor kiderül, hogy nemcsak Kojève-vel, de Eric Voegelinnel szemben is vitát kezdeményez Voegelin césarizmuskonceptiója miatt. Kettő az egyben: Strauss a zsarnokság fogalma mentén két kortárs gondolkodóval vitatkozva fejt ki végső álláspontját ebben a témában.

Annak ellenére, hogy a filozófusi vita lételeme a filozófiának, az igazságkérés folyamatában többféle vitahelyzet, illetve kapcsolat alakulhat ki a filozófusok között. Itt van mindjárt a levelezés műfaja, amelynek sok funkciója lehet, de nem nyilvános vitacsatorna is lehet két vagy akár több gondolkodó között. Érdekes volna feldolgozni a filozófia történetét a filozófusi levelezések tükrében, nem alárendelve bármely filozófus szemléletének vagy rendszerének. Strauss és Kojève mintegy harminc éven át levelezett egymással, vagyis a vitájuk értelmezéséhez ennek ismerete is szükséges. Továbbá csak Straussnak a különböző kortárs filozófusokkal folytatott rövidebb-hosszabb levelezése több kötetet tenne ki. Nyilván, ha valakivel hosszú időn át és rendszeresen levelezik valaki, az valamilyen értelemben közeli viszonyt feltételez a partnerek között. Legalább ennyire érdekes, egyben egy újabb fajtája a filozófusi vitának az, amikor valaki úgy vitatkozik valakivel, hogy ennek alig van nyilvánosan hozzáférhető bizonyítéka, de egész filozófiájával, ne adj' Isten egész életművével vitában áll. Megítélésem szerint például Hannah Arendt egész életműve Heideggerrel folytatott vitáit. Az egyik kristályosodási pont a 20. század filozófiájában Martin Heidegger filozófiája és személyisége volt nem csak Arendt esetében. Leo Strauss például hallgatóként jelen volt a Heidegger–Cassirer vitán mint Heidegger követője. Strauss egyetlen önálló írást szentelt Heideggernek, melynek címe: *An Introduction to Heideggerian Existentialism*,<sup>5</sup> amelyben kijelenti, hogy Hegel óta nem látott intellektuális forradalom zajlott le Heidegger filozófiájának a megszületésével, és egy egész nemzedék gondolkodását befolyásolta. Kojève szerint Hegel filozófiáját mindössze Marx és Heidegger értette meg, vagyis Heidegger jelentőségében mind Strauss, mind Kojève egyetértett.

Itt azonban még mindig nincs vége a vitaműfaj boncolgatásának. Bizonyos esetekben lehetséges „rejtett dialógusról” beszélni, ahogy erre Heinrich Meier mutatott rá a *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* című könyvében.<sup>6</sup> Azért „rejtett” ez a dialógus, mert Schmitt és Strauss között nem történt meg az a nyílt dialógus vagy eszmecsere, esetleg konfrontáció, amely Strauss és Kojève között. De pusztán a közvetlen reakciók hiánya miatt nem beszélhetünk Schmitt–Strauss vitáról? Dehogynem! Ha a vita alapja – mi más is lehetne – egy konkrét szöveg és az arra adott polemikus válasz, akkor nyugodtan beszélhetünk Schmitt–Strauss vitáról is. Márpedig ilyen vitáról nem tud a politikai filozófia története, illetve nem annak tartja: „rejtett dialógus” a neve Heinrich Meier nyomán. De mi is volt a dialógus tárgya? Természetesen Carl Schmittnek *A politikai fogalmáról* szóló műve, amelyet joggal lehet a liberalizmus kritikájának is nevezni. Strauss önálló tanulmányban reagált Schmitt munkájára. Akár közvetlen vita is kialakulhatott volna köztük. Ez nem történt meg, ami érthető, hiszen Schmitt talán legfontosabb művéről és a kritikusok hatalmas számáról van szó, s mégis, hogy Strauss írására fölfigyelt Schmitt, ez abból tudható, hogy Strauss „az egyetlen Schmitt kritikusai között, akinek a bírálatát évtizedekkel később

egy Schmitt neve alatt megjelent publikációban szerepeltettek, és Strauss az egyetlen, akit Schmitt nyilvánosan »jelentős filozófusnak« nevezett.<sup>7</sup> Mi több, Schmitt egy 1957-es kötetben utal a Strauss–Kojève vitára. Az 1932–33-ban lezajlott dialógus a politikai fogalmáról szólt. Nem elemelve Strauss e tárgyban tett megjegyzéseit, azt érdemes ide idézni, amit Heinrich Meier írt a két gondolkodó közti azonosságról: „Leo Strauss úgy fogta fel magát, mint aki egyetért Carl Schmitttel a világállammal szemben, aki elutasítja a *status quo* illuzórikus biztonságát, s aki adott esetben nincs nagy véleményrel egy olyan világról, amelyben csupán a szórakozás és az erre való képesség számít érdekesnek.”<sup>8</sup> Strauss szintén osztotta Schmitt véleményét a neutralizáció és a depolitizálás folyamatáról, amelyek Schmitt liberalizmussal szembeni felfogásának lényegi elemei. Talán nem erőltetett kijelenteni, hogy Straussnak a modern relativizmussal szembeni érvei összefüggésbe hozhatóak Schmittnek a felfogásával, miszerint a liberális állandó kompromisszumkeresése csak akkor lehetséges, ha eleve lemondunk arról, hogy mi a helyes. Vagy mi az igazság. Ugyanakkor Meier azzal zárja írását, hogy: „Míg Leo Strauss gondolkodásában központi szerepe van a politikainak, az ellenségnek és az ellenségességnek nincs.”<sup>9</sup> Kár, hogy emellett nincs érv, csupán búcsúzó kijelentésként fogható fel.

Mint látható, hogy mit nevezhetünk vitának, s mit dialógusnak, esetleg eszmecsere nék vagy beszélgetésnek, az csak a konkrét körülmények figyelembevételével lehetséges. Ráadásul Strauss esetében kimondható, hogy szinte valamennyi műve olvasható úgy, mint már nem élő nagy gondolkodókkal való személyes beszélgetés, faggatás, a régi szerzők műveinek a lehető legmélyebb elemzése, a lehető legnagyobb figyelemmel, hiszen „*L'essence de la critique, c'est l'attention*”. Ez persze nemcsak Straussra jellemző, bár aligha lehet megnevezni sok más gondolkodót, aki hozzá hasonló mélységgel – beleértve a sorok közti olvasás módszerét is – volt képes régi szövegeket olvasni. Abban viszont biztosan egyedülálló, mivel a politikai filozófia 20. századi reneszánszának első számú kezdeményezőjéről van szó, hogy számára művekkel, és ha élnek, a szerzőikkel való közvetlen dialógus a modern ideológiával szembeni intellektuális kiállás legfőbb eszköze is volt.

## Vita a zsarnokságról és a filozófia helyzetéről

■ Az *On Tyranny* Strauss első angol nyelvű könyve volt. 1948-ban keletkezett a kiinduló tanulmány, amely Xenophón *Hieronjának* az elemzése, illetve az eredeti Xenophón-mű angol nyelvű fordítását is tartalmazza a kötet. Szükségtelen hangsúlyozni, hogy az 1940-es évek a modern zsarnokság megerősödésének és intellektuális tudatosításának az időszaka is voltak. Hayek ekkorra már megírta az *Út a szolgasághoz* című munkáját, Arendt ekkor írja a *Totalitarizmus gyökerei* című könyvét. Strauss abban különbözött legtöbb más szerzőtől, hogy ő nem elégedett meg a zsarnokság modern értelmezésével, melyet túl szűknek látott, hanem a probléma elmélyítésén dolgozott. Ahogy Heidegger a modern filozófia helyzetét látva egészen főként Arisztotelészig, általában a klasszikus filozófiáig nyúlt vissza, Strauss a politikai fogalmainak elemzésekor – jelen esetben a zsarnokság fogalma örvén – a klasszikus politikai filozófia anyagához és szemléletmódjához tért vissza. Aligha vitatható, hogy Xenophón *Hieronja*, amely elfeledett szöveg volt, kiváló módszertani és filozófiai nézőpontot kínált Strauss számára. A zsarnokság kérdését természetesen nem Xenophón vetette fel elsőként,



hiszen Platón és Szókratész ezekkel a kérdésekkel már foglalkozott. Amikor Strauss ehhez a szöveghez nyúlt, akkor eleve tudta, hogy a szókratészi problémát feszegeti. Ez pedig ez volt: melyik a legjobb államforma vagy rezsim? Vagyis nem a modern pozitivisták tudományé, miszerint egy elgondolt normához (modern felvilágosodás szerinti racionalitás elvárásához) kell (vagy nem kell!) igazítani a valóságot, hanem az, hogy egy rezsim valóságos természete és teljesítménye mi is.

Strauss újítása már abban megvalósult, hogy egy olyan szöveghez nyúlt a zsarnokság természetének megértésekor, amelyikhez senki másnak nem jutott eszébe fordulni. Strauss a kötet bevezetőjében világosan leszögezi, hogy: „Nem szükséges sok megfigyelés vagy gondolkodás, hogy valaki észrevegye a lényegi különbséget aközött, ahogy az antikok vizsgálták a zsarnokságot, és ahogy a maiak. Szemben a klasszikus zsarnoksággal, a mai zsarnokság rendelkezésére áll a »technológia«, ahogy az „»ideológiák« is; általánosabban szólva, a modern zsarnokság feltételezi a »tudományt«, azaz a tudomány konkrét értelmezését vagy fajtáját.”<sup>10</sup> Ez azért lényeges szempont, mert ha igaz, amit Strauss állít, akkor mi értelme van a *Hierón*-elemzésnek a mai zsarnokság megértésében? Strauss válasza egyértelmű: nem érthetjük meg a modern zsarnokság sajátosságait, ha előbb nem értjük meg a zsarnokság „elemi” vagy „természetes” formáját, ami az antik zsarnokság. Vagyis a modern zsarnokság csupán egy fajtája a zsarnokságnak mint nemfogalomnak. Egy dolgot csak akkor érthetünk meg, ha a kezdetleges vagy „természetes” formáját értjük meg először. Vagyis létezik történelmi fejlődés? Strauss nem ebbe az irányba lép tovább, hanem a modern politikatudománnyal szemben fogalmaz meg kifogásokat, amely – állítólag – Machiavelliig vezet vissza az eredetét, amit Strauss elfogad. A zsarnokság megítélése szempontjából ez azt jelenti, hogy Machiavelli „szándékos közömbösséggel” viszonyult a király és a zsarnok közti megkülönböztetéshez. Ráadásul Machiavelli egyetlen forrásra utal, amikor a zsarnokságról beszél, ez pedig Xenophón *Hierónja*. Xenophón műve nem más, mint a szókratészi megközelítés alkalmazása. „A szókratészi retorika legtökéletesebb produktuma a dialógus.”<sup>11</sup> A *Hierón* egy zsarnok és egy költő, filozófus – Szimónidész – közti dialógus. Ez a kiindulópont.

Xenophón munkája 20 oldal, Strauss elemzése 129 oldal, a főszöveg 88 oldal, a jegyzetapparátus 31 oldal. Ebből is látható, hogy az eredeti tanulmánynak az elemzése önmagában megérdemli az önálló figyelmet. Jelen írás azonban csupán arra vállalkozik, hogy a Strauss és Kojève közti vita lényegét visszaadja, illetve vitájukon keresztül a filozófián belüli viták természetéhez szóljon hozzá. Strauss egész elemzése azon alapszik, hogy egy dialógusban megírt szövegben a résztvevők közti viszony szinte fontosabb, mint az, hogy mit mondanak. Vagyis a politikai szempontja megelőzi a politikáról való okoskodók-spekulálók szempontját. Strauss azzal nyitja az elemzését, hogy: „A *Hierón* célját a szerző sehol nem mondja ki.”<sup>12</sup> Innentől kezdve az értelmező előtt elég nagy tér nyílik. De vajon – teszi föl Strauss a kérdést – „egy bárkinek, aki egy zsarnok hatalma alá tartozik, a zsarnoknak elmondott szavait lehet egyáltalán őszintének tartani?” Vagyis a hatalmi szituáció miatt többszörösen is nehéz értelmezni Xenophón *Hierónját*. Miközben végső soron a Strauss–Kojève vitát célozzuk, előbb egy dialógust kell megértenünk. Strauss ezt azzal segíti elő, hogy a probléma megnevezése után az írás címét és műformáját vizsgálja, ezt követően pedig a dialógus körülményeit, azaz a karaktereket, céljukat (itt tudjuk meg, hogy Szimónidész nevelni akarja Hierónt), a beszélgetés dinamikáját. S csak ezután következnek a

főbb tartalmi elemek: a zsarnokság értelmezése, a kétféle életforma – a politikusi és a filozófusi – közti különbség és viszonyuk. Végül az egész értelmezés a jámborság és a törvény viszonyára fut ki: noha a dialógusban nem jelenik meg a vallásosság kérdése, az istenek viszont nagyon is. Míg Hierón a természet és a törvény együttműködéséről beszél, addig Xenophón egy másik szöveg (*Oikonomikosz*) szereplője, Iszkhomakhosz az isten (istenek) és a törvény együttműködéséről. Szimónidész – veszi észre Strauss – sosem javítja ki Hierónt, amikor Hierón a természettel helyettesíti be az istent vagy az isteneket. Vagyis Xenophón szövegei csakis a klasszikus természetjog kontextusában érthetők meg, illetve a filozófia kontextusában szabad Hierón és Szimónidész dialógusát olvasni a zsarnokság természetéről. Ebben a formában ez a filozófia egyfajta diadala.

Strauss álláspontja megértésének kulcsa a politikai élet és a filozófiai élet közti különbségtételben van. A dialógus két résztvevője, Hierón, a zsarnok, aki a politikai életet képviseli, és Szimónidész, a költő-filozófus, aki a filozófiai életet. A kettejük közti dialógus a kétféle életmód közti különbség feszültségéből táplálkozik, s míg Strauss szerint a filozofikus élet bármilyen közel kerülhet is a politikaihoz – Platón szürakuszai kalandja az állandó viszonyítási pont –, lényege szerint saját identitással bír, ez pedig a filozófiai kétely gyakorlása, ennek eredeti görög fogalmával kifejezve, a zetetikus alapállás. Nagyon fontos, hogy ennek a felfogásnak a képviselőjeként Pascalra hivatkozik, arra a Pascalra, akiről Strauss sosem írt önálló monográfiát, sem tanulmányt, mégis szinte mindegyik kötetében megemlíti Pascalt így vagy úgy. Strauss írja a Kojève-nek adott válaszában: „Amit Pascal filozófiaellenes szándékkal mondott mind a dogmatizmus, mind a szkepticizmus impotenciájáról, az egyetlen lehetséges igazolása a filozófiának, amely se nem dogmatikus, se nem szkeptikus, még kevésbé »decizionista«, hanem zetetikus (illetve szkeptikus a szó eredeti értelmében). A filozófia mint olyan nem más, mint a problémák valódi megértése, azaz az alapvető és átfogó problémáké.”<sup>13</sup> Ezzel azt is mondja Strauss, hogy a problémák tudatosítása fontosabb, mint a problémák megoldása. Mi több, „a filozófus abban a pillanatban megszűnik filozófus lenni, amikor egy megoldás »szubjektív bizonyossága« erősebb lesz, mint a megoldás problematikus jellegének a tudata”.<sup>14</sup> Ez az idézet nemcsak a Strauss–Kojève vita szempontjából releváns, hanem a politikai filozófia és az ideológia közti különbség, továbbá az antikok és a modernek közti különbség szempontjából is. Strauss explicit módon nem írja le, de feltehetően Kojève-et azon modern filozófusok (ideológusok?) közé sorolta, akiket a megoldás bizonyossága és nem a problémák megértésének bizonytalansága mozgat vagy inspirál. A kölcsönös akadémiai tisztelet miatt Strauss általánosan beszél arról, ami – szerintem – Kojève-re is alkalmazható lett volna: „Annak veszélye, hogy valaki a megoldás csábításának behődöl, lényeges a filozófiára nézve, amely anélkül, hogy kitegye magát ennek a veszélynek, a problémákkal való játszadozásig alacsonyítaná le magát.” Strauss nem gondolja, hogy Kojève „játszadzik” a problémákkal – vagyis nem tartja cinikusnak –, de azt feltehetően igen, hogy Kojève-et jobban érdekli a megoldás, mint maga a probléma. Másként megfogalmazva, a régiek szerint a szókratészi bölcsesség, miszerint csak azt tudjuk, hogy nem tudjuk, fontosabb, mint a modernek vagy újak arroganciája, hogy ők tudják a megoldást. A filozófus dolga pedig, hogy a távolságtartás helyett a közéletben való részvételt válassza; Kojève szerint ezt a hegeli történelemfilozófiából kiolvashatjuk.

Kojève álláspontját egyedül és kizárólag a hegeli filozófiához fűződő viszonyából lehet levezetni. Ebben egyetért a Kojève-ről szóló irodalom is: Kojève Hegelről írt monográfiája szabályozza Kojève minden későbbi filozófiai szövegét is, beleértve Strauss tanulmányához írt kommentárját. Noha például sem Raymond Aron, sem Jakob Klein nem értett egyet Kojève filozófiájával, mindenki elismerte, hogy Kojève a legbriliánsabb elme, akivel személyesen találkoztak.<sup>15</sup> Ez ma már közhely. Az is közhely, hogy politikai filozófus volt, ugyanakkor „aktív államférfi is”, aki részt vett a politikában mint bürokrata. Az már kevésbé ismert, hogy a *Le Monde* 1999-ben egy cikkben tényként közölte, hogy Kojève harminc éven át a KGB ügynöke volt, amit – tudomásom szerint – nem cáfolt senki. Jelen írás témájának szempontjából – a vita, dialógus, eszmecsere szerepe a filozófiában – fontos rámutatni, hogy Kojève Strauss tanulmányához írt vitairatában maga is kitért a dialógus problémájára. Ebből is látszik, hogy a zsarnokság természete végül is csak az egyik témává szelődött a két filozófus eszmecséréjében.

Kojève álláspontját a következő főbb pontokban lehet összefoglalni. Kojève Hegel-könyvének a kiinduló kérdése: mi volt Hegel emberfelfogása? Hegel szerint az embert a vágyai különböztetik meg az állatoktól, melyeknek szükségletei vannak. A vágyak között is a legelső az elismerés (*reconnaissance*) utáni vágy, mert egyedül ez vezet el az öntudatig. Az idáig vezető út maga a történelem, a történelmi fejlődés. Vagyis a történelem nem egyéb, mint az ember önmagára ébredésének a folyamata. Ebből következően az ember „az, aki még nincs”.<sup>16</sup> De hogyan ismerhető meg bármi is, ami még nincs? Két válasz született erre: az egyik a teológiai, amely Istenre fókuszál, illetve a hegeli filozófia, amely szerint a történelem megállítható. Hegel ugyan nem beszél a történelem végéről, bár közel kerül hozzá. Marx azonban majd kimondja, ez lesz a „*Reich der Freiheit*”, amelyben a természet már le van győzve, az emberek nem harcolnak egymással, ám igen kevés munkával is minden szükségletet ki lehet elégíteni. Kojève nem kommunista, de a hegeli tanítás lényegét dogmatikusan kezeli. A straussi szöveghez írt vitaszövegében elég hamar rátér arra, hogy „Hegel szerint...”. Kojève szerint Szimónidész a „pogány” vagy „arisztokratikus” egzisztenciális attitűd alapján érvel, amely a hegeli felfogásban az „úr” nézőpontja, akinek legfőbb motivációja az elismerés és nem a tisztelet. Az úrral szemben álló „szolga” a zsidó-keresztény világban a „burzsoá ember”. Hierón fő problémája, hogy csak erővel lenne képes elképzeléseit érvényesíteni, holott ő „elismerésre” vágyik, azaz hogy céljait mások is támogassák. Kojève szerint ezt Hegel pontosan leírta, vagyis Xenophón Hierón-értelmezése tökéletesen levezethető Hegel elismerésfogalmából, amely az úr-szolga viszony alapján lehetséges (vö. Hegel *A szellem fenomenológiája* című művével). Mi következik ebből? Például az, hogy a modern zsarnok sem elégedett, mert az állam, amelyet irányít, se nem homogén, se nem egyetemes, ugyanis az elismerés utáni váagnak nincs határa. Ez az oka, hogy mind a régi, mind az új zsarnok tanácsadóra szorul. Ebben a pillanatban kerül előtérbe a politika és a filozófus viszonyának a kérdése. A modern történelem és haladás eszme ezt van hivatott szolgálni.

S itt tovább mélyül a Kojève és Strauss közti szakadék. Kojève szerint az epikureizmusig nyúlik vissza a filozófus elkülönülésének az igénye: a filozófusnak vissza kell vonulnia a kertjébe, a líceumba, az akadémiába vagy később az „írás-tudók köztársaságába”, amelyekben közös, hogy az igazságkeresés közben „előítéletek” rabjaivá válnak, vagy ahogy Kojève fogalmaz, „szektás” vagy „kolostori tudatot” alakítanak ki. Kojève szerint mindenkinek részt kell vennie a történe-



lemben, ez alól a filozófus vagy a politikai tanácsadó sem mentesítheti magát. A filozófusnak nem lehet mentsége, hogy neki az igazsághoz valamilyen személyes megvilágosodási csatornán keresztül van hozzáférése. A történelemből nem kivonulni kell, hanem részt venni benne. Szemben Strausszal, Kojève megoldást ajánl az emberi élet bajára: az igazság nem a vitákból, ellentétekből áll elő, hanem abból az aktív dialógusból vagy történelmi dialektikából, amely a történelem végső konklúziójából fakad, illetve az egyetemes és homogén államból, amely minden tagadást kizár. A filozófiának ezt a célt kell szolgálnia, még akkor is, ha ez a végső állam politikai céllá vált a korunkban. A végső ítélet: a politika a filozófia alárendeltje. Ha jó a filozófia, akkor a politika szolgálata végül is a filozófia szolgálata. Kojève szerint ez a politika az európai egységesülésben ölt testet, melyet ő adminisztrátorként szolgált élete posztfilozófiai szakaszában.

## Konklúzió

■ A filozófiában a vita nemcsak eszköz, hanem a filozofálás módja. Akkor is vitázik a filozófus, amikor esetleg ezt tételesen nem lehet egyértelműen kimutatni. A filozófiai viták jellegzetessége, hogy a vitázók nem szokták megváltoztatni az eredeti álláspontjukat; viszont a saját álláspont továbbgondolása nagyon is lehetséges. A Strauss–Kojève vita több szempontból is érdekes: közvetve megerősíték azt a felfogást, melyet Anonymus Iamblichii fogalmazott meg a fennmaradt töredékében, miszerint a zsarnokság a törvények nélküli kormányzás.<sup>17</sup> A modern zsarnokság, melyet meg kell különböztetni a diktatúra fogalmától, a modern technológiai társadalomirányítás álarcát ölti fel, hatékony akar lenni, miközben az emberi természetet mechanikusan képzelel el, ha bárhogy is. A célt nézve Kojève felfogása aligha tér el az időt megállító és a végső államot elkerülhetetlennek látó felfogástól; Strauss legfőbb érve nem csupán az, hogy egy szerzót saját kontextusában kell értelmezni – ez straussi alapelv –, hanem az is, hogy a „van” és „ideális” („legyen”) közti viszony klasszikus értelmezését érdemes helyreállítani.<sup>18</sup> Különben a politikai filozófia végleg ideológiává alakul át, ami az igazság végső relativizálását jelentené és a filozófia és a viták értelmének végét.

### ■ JEGYZETEK

1. Leo Strauss: *On Tyranny*. Revised and Enlarged. Cornell University Press, 1968.
2. Michael S. Roth: *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*. *History and Theory* Vol. 24., No. 3 (Oct. 1985) 302.
3. *Hérakleitos műzsái vagy a természetről*. (Ford. Kerényi Károly irányításával) Helikon Kiadó, 1983. LXXXV. 33.
4. Uo. LX–LXV. 31.
5. Leo Strauss: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Essays and Lectures. University of Chicago Press, 1989. 3–26.
6. Heinrich Meier: *Carl Schmitt and Leo Strauss, the Hidden Dialogue*. The University of Chicago Press, 1995.
7. Uo. 8.
8. Uo. 41.
9. Uo. 87.
10. Leo Strauss: *On Tyranny*. 22.
11. Uo. 25.
12. Uo. 28.
13. Uo. 209–210.
14. Uo.
15. James H. Nichols: *Alexandre Kojève: Wisdom at the End of History*. Rowman and Littlefield Publishers, 2007. 9.
16. Michael S. Roth: i. m. 298.
17. Wilhelm Capelle: *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*. Alfred Kröner Verlag, 1968. 388.
18. Vö. Steven B. Smith: *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. The University of Chicago Press, 2006. 135.