

HORKAY HÖRCHER FERENC

# RAYMOND ARON ÉS A „POLITIKAI” FOGALMÁNAK MORÁLIS ÉS REALISTA ÉRTELMEZÉSI PARADIGMÁJA

Vizsgálódások „a politikai” fogalmának a modern magyar politikai gondolkodásra való alkalmazásának kérdése kapcsán

1.

■ Raymond Aron egyike volt azon nyugati értelmiségieknek, akik az 1956-os magyar forradalom után kiálltak a forradalom mellett. Ráadásul még alapos elemzését is adta az eseményeknek. Szerinte egy, a totalitárius állammal szemben kitört népi forradalomként értelmezhető, ami történt. Az esemény felkelésként indult, de az államrend megbuktatásához vezetett.<sup>1</sup> Ritka az ilyen tisztánlátás a nyugati értelmiség körében, s ráadásul Aront nem 1956 ébresztette fel „dogmatikus szendergéséből”. Egyike volt ugyanis azoknak a francia értelmiségieknek, akik már a hidegháború idején is egyértelműen antikommunisták és a szovjet totális diktatúra kritikusai voltak. E tisztánlátásból fakadt, hogy a vasfüggöny mögötti politikai rendszerrel kapcsolatban sokkal kritikusabb volt, mint a francia értelmiség java része. Bár nem volt forradalmár, mégis lelkesen fogadta a magyar fölkelés hírért, olyan egyértelműnek látta benne a felkelő hétköznapi hősök igazát. Amikor pedig brutális leveréséről értesült, akkor is okosan rávilágított a bukott forradalom



**Egyfelől nem moralizál,  
és nem próbál  
külsődleges  
szempontokat bevon-  
szolni a politika sáncai  
mögé. Másfelől viszont  
nem is nevezhető  
elvtelenül relativizáló  
felfogásnak...**

A tanulmány az OTKA K 143251 azonosító számú projekt keretében, a Kulturális és Innovációs Minisztérium Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból nyújtott támogatásával, az NKFI Hivatal által kibocsátott támogatói okirat alapján valósult meg.

történelmi jelentőségére: „A gyakorlati bölcsesség szempontjából a sikerült reform jobb lett volna az eltiport forradalomnál, de az igazak önfeláldozása, a behódolás visszautasítása, a halál vállalása olyan igazságot hirdetett, melynek csendes ereje hosszú távon erősebb a fegyverek erejénél és a hódítók kétes győzelménél.”<sup>2</sup> És valóban: 1956 hagyatéka fontos szerepet játszott a Kádár-rendszer legitimációjának aláásásában, és a rendszerváltás minimumát jelentette – egészen az MSZP 1994-es választási győzelméig és a dicstelen ’56-os szereplését elismerő Horn Gyula hatalomra kerüléséig.

Ez a tisztánlátás egy olyan politikai gondolkodó „erénye” volt, aki gondolkodásában épp a mindenkori politikai helyzet alapos ismeretére épülő értő elemzést tartotta lényegesnek. Vagyis saját gyakorlata tudta alátámasztani elmélete érvényességét. Aron nem elvont filozófiai doktrínákat és elveket, az igazságérzet által megkövetelt morális elvárásokat fogalmazott meg politikai filozófiájában, hanem a politika tényleges természetére volt kíváncsi, s csak a politikai életből kinyerhető tudást tekintette a politikai filozófia releváns kiindulópontjának. Illúziótlanságát sok, elsősorban baloldali kritikusa valamifajta cinizmusként értelmezte. Elgondolásai leginkább a nemzetközi kapcsolatok teoretikusainak körében találtak meghallgatásra. E területen a Morgenthau nevéhez köthető klasszikus realizmus híveként tekintettek rá. Ez az irányzat egészen Thuküdidészig vezet vissza családfáját. Jellemzője egy olyan politikai gondolkodás, amely „érzékenyen reagál a nemzeti érdekek követelményeire, mégsem tagadja, hogy a nemzetközi színtér politikai szereplői erkölcsi megítélés alá esnek”.<sup>3</sup> Vagyis a nemzeti érdekre hivatkozva sem lehet bármit megtenni a nemzetközi porondon. De nem mindegy, miként érvényesítjük az erkölcsi megítélést, honnan vesszük értékeit, és mennyiben adunk helyt az itt és most speciális követelményeinek, valamint a nemzetközi politika inherens, autonóm logikájának. Aki ugyanis figyelmen kívül hagyja ennek sajátos természetét, az több kárt tud okozni, mint amennyi hasznot remélhetünk cselekvésétől.

Az alábbiakban Raymond Aront mint az állam belső politikai életéről töprengő gondolkodót vesszük szemügyre. Abból a szempontból elemezzük Raymond Aron politikai gondolkodását, hogy mit jelent az általa képviselt politikai realizmus egy adott rendszer belső működésének megértése szempontjából (persze nem függetlenül a külső környezetétől). Reményünk az, hogy gondolkodásának elemzése rávilágíthat arra, mit is értsünk „a politikai” fogalmán a magyar politikai gondolkodásban. Ez a dolgozat ugyanis annak az OTKA kutatásnak a része, amely *A politika és „a politikai” fogalma a modern magyar politikai gondolkodásban, a 16. századtól a 20. századig* címen fut, s amelynek célja egy olyan nagy elbeszélés körvonalainak felvázolása, amely végigvezethet a politikai fogalmával kapcsolatos gondolatok-kifejezések átalakulásának folyamatán.

## 2.

■ De mi köze Raymond Aronnak a magyar politikai gondolkodás történetéhez, ha eltekintünk alkalmi megszólalásaitól, mint például az ’56-os forradalommal kapcsolatos megjegyzéseitől?

Raymond Aron sajátos helyet foglal el a politikai eszmetörténetben. Általában klasszikus liberálisként aposztrofálják pozícióját, de van, aki liberál-konzervatívnek tartja – e sorok írója is. Mások a realizmus kategóriájával jellemzik – amit a nemzetközi kapcsolatok elméletéből vesznek. Ám témánk szempontjából

fontosabb, hogy azt lássuk: Raymond Aron nézőpontja nem azonos, sőt bizonyos értelemben épp ellentétes a Carl Schmittnek tulajdonított nézőponttal, melyet legényhébb formájában a liberalizmussal szembeni kritikaként azonosíthatunk, s mely legmélyebb pillanatában a náciizmus mellett kötelezte el magát. Mindezt annak ellenére érdemes leszögezni, hogy köztudomású, hogy kései memoárjában Áron milyen elismerően nyilatkozott Schmitt teljesítményéről.

Az alábbi Aron-olvasat kontextusa „a politikai” fogalmának paradigmaticusan eltérő értelmezéseinek feltételezése. Ez a kontextus három paradigmát azonosít a politikai természetére vonatkozó meggyőződések terén: egy Machiavelli és Schmitt nevéhez fűződőt, egy moralizáló kantianus pozíciót és egy az előző két paradigma közé eső középútat, melyet Arisztotelész nevéhez köthetünk.

Az első a Machiavelli és Schmitt nevével fémjelzett paradigma, amely szerint a politika a hatalom megragadásának és megőrzésének művészete. Ez a felfogás tükröződik a szuverén Schmitt által adott meghatározásában, amely szerint „szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”. Schmitt az emberi természetben feltételez egy politikai érzéket, amelynek segítségével az egyén barátira és ellenségre osztja a körülötte lévő világot, s aztán politikai ágensként e felosztás mentén cselekszik a politikában. A politika világa a konfliktusok világa, amelyben erő ütközik erővel, s mindig a nagyobb erő fog győzedelmeskedni.

Ez a felfogás igen nagy hatással volt a kortárs politikai filozófiára annak ellenére, hogy Schmitt világossá tette, hogy a politikának a barát–ellenség konfliktusra való leszűkítését az államok egymás közötti kapcsolatára értette, s egy adott politikai közösségen belüli viszonyokra vonatkozólag nem tartotta azt alkalmazhatónak. A recepció egy adott pontján divatos lett a politikáról agonisztikus, kiengesztelhetetlen harcként (Kampf) beszélni.

E felfogást kritizálva könnyű azonosítanunk az ezzel ellentétes álláspontot, a moralizáló idealista politikaértelmezők nézőpontját. Szerintük a politikai cselekvés nem lehet kivétel, ugyanis ezt is a morális elvek alapján kell megítélnünk, mint bármely más emberi cselekvésformát. A politikust ugyanúgy kötik a morális elvárások, mint bármely más cselekvőtípust, a politika sem vonhatja ki magát egyfajta szigorú, kantianus kötelelőesetika ellenőrzése alól.

Végül a harmadik álláspont a fenti kettő közé esik, s Arisztotelész nevével fémjellezhető. E szerint az egyetemes érvényű és változatlan dolgok világával szemben az emberi dolgok folyamatos változásnak vannak kitéve. Ezekkel kapcsolatban nem tudunk bizonyosságokkal szolgálni, mivel a körülmények túlságosan is befolyásolják ahhoz, hogy elvont és mindenkor érvényes dolgokat mondhassunk róluk. A politika világa ilyen természetű. A változó körülményeknek kitett dolgokkal kapcsolatban a gyakorlati okosság tud eligazítani bennünket, amit frónészisznak nevez Arisztotelész, a rómaiak pedig a prudentia erényének. Ez az erény valami olyanfajta habitus, amely a körülmények szorításában is képes valamennyire eligazítani az embert. Morális döntéseinkben is ez segít, de Arisztotelész külön is kitér a politikai prudentiára, mint amely egy sajátos változata ennek az erénynek, s a jó politikust jellemzi. A politikai prudentia abban segíti az egyént, hogy olyan döntést hozzon, amely a közösség javára szolgál, és segíti a közösséget alkotó emberek életének kiteljesedését. A politika ebben az értelemben az emberi élet kiteljesedéséhez tud hozzájárulni.

Raymond Aron gondolkodását ebben a hármas paradigmarendszerben szeretném elhelyezni. Azt állítom, hogy realisztikus politikai gondolkodása nem a machiavellianus-schmittianus táborba sorolja, hanem abba a táborba, amelyet

arisztoteliánusként azonosítottam. Ez a tábor valamilyen középútként képzelhető el egy moralizáló és egy amorális álláspont között. Ez a felfogás ugyanis nem fedekszik meg a politika értékalapú megítélhetőségéről, és nem látja az embert eleve a másikkal szemben magát meghatározó lénynek, aki nem szabadulhat az ellenségeinek kikiáltottakkal folytatott harcból.

Az alábbiakban először azt fejtjük ki, hogy Aron ilyenfajta értelmezését mire alapozzuk. Ezt követően pedig azt a hipotézist fogalmazzuk meg, két konkrét történeti példára is utalva, amely szerint ez a politikafelfogás mérceként szolgálhat a magyar politikai gondolkodás értékeinek és eltévelyedéseinek feltérképezése során. Azért szolgálhat standardként, mert középutas. Egyfelől nem moralizál, és nem próbál külsődleges szempontokat bevonzolni a politika sáncai mögé. Másfelől viszont nem is nevezhető elvtelenül relativizáló felfogásnak, hiszen végső soron fenntartja az egyetemes mércéknek való megfelelés minimumát. Úgy gondoljuk, a magyar politikai gondolkodás legnagyobb teljesítményeit talán ezen mérce segítségével találhatjuk meg.

### 3.

■ Annak érdekében, hogy bemutassuk, milyen értelemben kapcsolódik Raymond Aron politikai gondolkodásmódja az arisztoteliánus paradigmához, egy kései szövegével és annak is egy meghatározott metszetével fogunk foglalkozni. Ez a szöveg a *Szabadság és egyenlőség* címet viseli.<sup>4</sup> Azt az előadás-sorozatát tartalmazza, amelyet utoljára tartott a Collège de France-ban, 1978-ban. A nehezen olvasható, hibáktól hemzsegó módon lejegyzett kéziratot Pierre Manent előszavával posztumusz adták ki.

Az előadás első fele kevés meglepetést tartogat. A többes számban használt „szabadságok” kifejezés jelentésárnyalatait veszi sorra, szót ejtve a személyes, a politikai és a szociális szabadságok köréről is. Már itt kiviláglik Aron óvatos, visszafogott álláspontja: szerinte ezeket a jogokat csak az állam tudja biztosítani, ami azért érdekes, mert épp az állammal szemben kell érvényesülniük. Az is fontos továbbá, hogy szót ejt közösségek szabadságairól is, amit viszont nem nagyon ismer egyébként a francia jogfelfogás. Az is fontos, hogy – Benjamin Constant terminológiájával élve – „a régiek szabadságához” kapcsolódik, amikor amellet érvel, hogy a polgár szabadságai közül a legmeghatározóbb a politikai életben való részvétel szabadsága. Hogy nem véletlen ez az elhajlás, azt az is bizonyítja, hogy visszautal az eredeti szabadságfogalomra, amely szerinte a polisz szabadságát jelentette.

Hogy nem pusztán a 20. századi liberális paradigma szerint gondolkodik a szabadságról, azt az is igazolja, hogy egy olyan szabadságfogalom is előkerül nála, amely leginkább a berlini pozitív szabadság fogalmához áll közel. „A társadalomban az az ember, aki betartja a törvényeket, bizonyos értelemben már szabad ember, politikai értelemben, sőt még a filozófiai értelemben is: engedelmeskedik önmagának, legalábbis egy demokratikus rendszerben, és azt valósítja meg, ami a legjobb neki.” Berlin név szerint is hivatkozott Hegelre, amikor ezt a szabadságfogalmat jellemezte, Aronnál csak indirekt módon érzékeljük a gondolat mögött Hegelt, de nála megjelenik az önmagának törvényt alkotó demokratikus közösségi elv kantiánus elve is.

Ugyanebben a szövegben tetten érhetjük Aron gondolkodásának másik fontos elemét is, a realizmusra, a hideg, objektív megfigyelésre való törekvést. A re-

alításelvet szerinte háttérbe szorítja a modern társadalmakat eluraló, újonnan bevezetett élvezetelv, amelynek jegyében az egyén mindent annak perspektívájában ítél meg, hogy milyen talmi örömeket tud nyújtani, vagy milyen módon tompítja a természetes fájdalmat. Aron szerint az élvezetelv már-már azzal fenyeget, hogy kiszorítja a realitáselvet, aminek viszont a liberális demokráciák morális válsága lehet a következménye.

És ennek is jól körülírt oka van. Az tudniillik, hogy a kortárs liberalizmus elmélete elfeledkezett arról, hogy a közösség tagjai, az egyes egyének erénye is fontos feltétele a jól működő liberális demokráciának. „Demokráciáinkban elfelejtette az ember azt, hogy hol található az erény...” Szerinte a hagyományos liberális és demokratikus elméletek mindig kitértek arra, hogy hogyan határozható meg az erényes polgár, és hogy milyen életmód (*manière de vivre*) felel meg egy szabad társadalom eszméjének. A jelek szerint Aronnál a szabadságoknak valamiképp az emberi létfeltételekhez kell kötődniük. Vagyis nem fogadja el a negatív szabadság fogalmát, amely teljes szabadságot ad az egyének (amíg másokat nem sért vele). De úgy is fogalmazhatunk, hogy szerinte annak szabadsága, hogy az egyén maga válassza meg, mit tart jónak és rossznak, már sérti a másik szabadságát. Ha ugyanis ezzel a szabadsággal élve az egyének feladják a realitás elvét, és önkényes „jó” és „rossz” fogalmakkal kezdenek operálni, akkor az bizony nagyon hamar elvezet a liberális demokrácia válságához – hiszen a négyévenkénti választáson túl nem tudja semmi érdekeltté tenni az egyént abban, hogy az adott politikai berendezkedés védelmében adott esetben fellépjen. Ez a dilemma annak belátása, hogy egyéni erények nélkül nem tud hatékonyan működni a liberális demokrácia – hogy az önérdék vezérelte egyének szabad választásainak eredményeként nem tud csak úgy, szándékolatlan következményként előállni és tartósan fennmaradni a jól működő liberális intézményi rend. Aron problémája itt beleszalad abba a problémába, amit Böckenförde paradoxonnak hívnak. E paradoxon lényege, hogy a liberális politikai rend nem tudja biztosítani azoknak a feltételeknek az újratermelését, amelyek szükségesek a rend fennmaradásához. Ahogy Böckenförde fogalmaz: „a szabadelvű, szekularizált állam létalapját olyan előfeltételek jelentik, amelyeket ő maga sem tud garantálni”.<sup>5</sup>

#### 4.

■ Ahhoz, hogy pontosan értsük, mi a tétje Aron erényeket kritizáló szövege, érdemes röviden felidézni, miként értelmezi Aron gondolkodásának ezt a vonatkozását az a Pierre Manent, aki maga is Aron tanítványa volt. Manent mára a kortárs francia filozófia nagy öregjévé vált, és időskorára maga is igen kritikussá vált a kortárs liberalizmus és annak elvi alapvetése iránt is. Ráadásul kritikája iránya is hasonló Aronéhoz – kijelenthetjük, hogy mindketten a politikai fordulat által felvetett szempontot hiányolják a liberális gyakorlatból és elméletből is. Merthogy számukra a politika megkülönböztető jegye a „politikai” hangoltság, a politikai irányultságú tekintet, „un regard politique”.<sup>6</sup> Mindennek igencsak komoly, németes ihletettséggű filozófiai alapja volt náluk. Míg Aron a korai harmincas években kapcsolódott be a fenomenológia első nemzedékének a munkájába, Németországban, Manent maga már Aron és kortársai közvetítésével sajátította el azt annak francia fázisában, francia változatában. Mindketten tudják tehát, hogy az első személyű tapasztalat kiemelt jelentőségű a politikai gondolkodás

értelmezése szempontjából is. Hogy tehát az a filozófus, aki az elmélet magasából tekint le a politika világra, nem sok mindent tud érvényesen hozzátenni ahhoz.

Manent értelmezése szerint Aron első inspirációja Max Weber volt. Elsősorban azért, mert Weber képes volt megmutatni és meg is magyarázni a politika konfliktusos természetét. Ez azért volt fontos Aron számára, mert magyarázatul szolgált Hitler hatalomra jutására. Ráadásul ez az elmélet arra is utalt, hogy a konfliktus drámai, és olykor tragédiába torkollik. Aron számára ez a második világháború előestéjén igen fontosnak tűnt. A későbbiekben azonban úgy látta, Weber elmélete túlságosan is az ellentétekre épít, s ennyiben elveszíti a helyes mértéket, a realitáselvet. Weber mellett Machiavelli is előkerül a világháború előtti Aron gondolkodásában. Azért vált fontossá számára az olasz reneszánsz filozófus, mert meggyőződésévé vált, hogy a Nyugat nem jól reagál a hitleri kihívásra, ha nem lép fel ellene aktívan és a fegyveres konfliktust is felvállalva. Machiavellivel a realitáselvet próbálja megszemélyesíteni. Ám azt is hozzáfűzte, hogy egy mérsékelt Machiavellire gondol, nem annak tiszta és egyszerű változatára.<sup>7</sup> Ebben azért van valami meglepő: ha Aront realistának tekintjük, nem teljesen világos, miért határolja el magát Machiavelli egyenes ági örökségtől. Nehéz másra fogni ezt, mint arra a különbségre, ami közte és az itáliai reneszánsz gondolkodó között a moralitás és a politika viszonyát illetően húzódik. Láttuk, hogy Aron szerint az erény fogalmára a liberális demokráciáknak is szükségük van. S persze az is igaz, hogy Machiavelli maga is használta a virtù fogalmát, igaz, erősen átértelmezve, a saját mondandójához igazítva. Márpedig ez a mondandó az erő alkalmazásának követelményét fogalmazta meg – s Machiavellinél bizony az erény sem volt más, mint az erő alkalmazásának képessége. „A virtúval rendelkező uralkodónak kompetensnek kell lennie az erő alkalmazásában; a virtù birtoklása valójában azt jelenti, hogy az erő hatékony alkalmazásával kapcsolatos összes szabályt elsajátította.”<sup>8</sup> Míg Machiavelli virtusa az erőpolitika motorja, a hagyományos erénytani irodalom szerint az uralkodó erényessége a legitim uralkodás szükséges feltétele. Aron valahol e két álláspont között áll a maga nézeteivel. Ennek lényege, hogy minden polgárnak kell rendelkeznie bizonyos fokú erénnyel, míg az államférfi nem nélkülözheti a prudentia erényét, amely az okos döntés erénytani alapja.

Aron mérsékelt machiavelliánus korszakának azonban fontos megkötése volt, hogy valamilyen fokú hitre is szükség van a társadalomban. Bár tudjuk, hogy Machiavelli kikapcsolta a keresztnységre való hivatkozást érveléséből, republikánus énje számára fontos támpont volt Róma, ahol a város vallásos alapjai rendkívüli jelentőséggel bírtak.<sup>9</sup> Machiavelli republikánus narratívája a „civil vallás” témáját éppúgy felvállalja, mint a második világháború előtt előadást tartó Aron, aki úgy véli, valamifajta hitre szükség van a közösségi akarat (volonté commune) érvényesülése mellett. Mindezt az indokolta, hogy Európa-szerte valamifajta „polgári nyugtalanságot (inquiétude civique)” tapasztalt, amelyet válsághangulat kísért, és amit úgy értelmezett, hogy „a polgári élet lényegének elvesztéséből” következett.<sup>10</sup>

A háború előtt tehát Weber és Machiavelli hatása érzékelhető Aron gondolkodásában, egyfajta realista irányultságot eredményezve. A két szerző azonban nem tudta hosszan meghatározni Aron saját gondolkodását, miközben realizmusa filozófiailag tovább mélyült. Manent szerint a háború utáni időszakban két liberálizmuskritikus hatott Aronra, igaz, negatív értelemben: Carl Schmitt és

Friedrich Hayek. Carl Schmitt magát a liberális politika létét vonta kétségbe, úgy érvelve, hogy liberális politika nincs, csak a politika liberális kritikája. A liberalizmus hibája tehát pont az, hogy elszakadt a valóságtól, és nem veszi figyelembe a politikai élet sajátosságait, hanem már-már dogmatikusan teoretikus, a valóságtól elvonatkoztatott elvárásokat fogalmaz meg a politikával szemben. Friedrich Hayek viszont mintha pont e karikatúraszerű liberalizmusképnek szeretne megfelelni, teljes mértékben háttérbe szorítja a politikát mint (egyéni és közösségi) cselekvési formát, és mindent rábíz a láthatatlan kézre és a nem szándékolt következményekre. Hayeknél a politika nem cselekvés, hanem intézményes elrendezés, amelyről azt állítja a szerző, hogy biztosítani tudja a kívánatos kimeneteket.

Ezzel ismét ahhoz a problémához térünk vissza, amelyet korábban is emlegettünk a Böckenförde-paradoxon kapcsán. Aron felfogása közel áll Böckenförde felfogásához, ami a liberális demokrácia szellemi önfenntartó képességével kapcsolatos aggodalmakat illeti. Úgy látja, hogy a negatív szabadság, vagyis hogy ki ki maga választhatja isteneit és értékeit, csak akkor nem válik társadalmilag veszélyesség ha ezen eszme elterjedése előtt az egyéneket már a közösségi életre nevelték. Ez a nevelési eszme azonban mára a legtöbb nyugati országban eltűnt, így az egyéni (negatív) szabadság elve egyedül maradt, s ez bizony válságos helyzetet eredményez. Pedig ennek az előzetes nevelésnek nemcsak a közösségi élet támogatása lenne a célja, hanem bizony az is, hogy ugyanazon eszmék rendszerét fogadják el a legtöbben a társadalomban, s ebből kifolyólag megszülessen az együttélésre vonatkozó közös akarat. Ezt a legfrappánsabban a következő formában fejezte ki Aron: „Ahhoz, hogy a társadalom liberális legyen, szükséges, hogy előbb már létezzen.”<sup>11</sup>

Vagyis mindenekelőtt valamilyen módon létre kell jönnie egy összetartó közösségnek, amelynek tagjai elköteleződtek e közösség mellett. Ahhoz, hogy e kötődés természetét megértsük, azt kell látnunk, hogy Manent szerint Aron erős fogalmat alkot a polgáriság (citoyenneté) kategóriájából. Nem úgy tekint e fogalomra, mint egy egyszerű jogi státuszra, jogok és bizonyos kötelezettségek pusztá deklarálására. Inkább a politikai közösségre (collectivité politique) összpontosítva úgy mutatja be a polgáriságot, mint ami bizonyos értelemben a politika alapjaiban gyökerezik. Úgy látja ugyanis, hogy az emberi jogokról szóló vitának nincs értelme e korábbi, a politikai közösséghez kapcsolódó kötődés előfeltételezése nélkül. Ugyanis csak a kollektivitás tudja kikényszeríteni e jogokat, ahogy ki tudja kényszeríteni a köteleességek teljesítését is.<sup>12</sup>

Manent értelmezése itt válik igazán izgalmassá. Azt állítja ugyanis, hogy Aron nem annyira klasszikus liberális szerző volt, hanem inkább egy liberális klasszikus gondolkodó. E tétel kimondásában nyilvánvalóan tetten érhető egy másik szerző, Leo Strauss hatása Manent gondolkodására. Strauss ugyanis hajlamos volt arra, hogy a kortárs szerzőket is a klasszikusok felől olvassa. De Manent világosan kifejti, mit ért Aron klasszikusságán, és ez érvelését meggyőzővé teszi. Azt állítja, hogy Aron politikaszemléletének alapja valamifajta józanság (sobriété) az emberi ügyletek s különösképp a politikai dolgok (des choses politiques) megítélésében.<sup>13</sup> Majd hozzáfűzi: „Az emberi élet határainak férfias (virile) elfogadása” jellemzi gondolkodásmódját.<sup>14</sup> Ezek a fogalmak, a józanság és a határok elfogadásának képessége egy olyan szótár részei, amelyik az antik erénytanból ismert. Ezek vezetik fel Manent erős filozófiatörténeti tételét, mely szerint Aron fejlődéstörténete egy kantai és egy weberi fázis után egy arisz-

toteliánus fázishoz vezetett. E fázis a realizmus fázisa, ennek megfelelően Manent olyan képet fest a görög filozófusról, amelynek fontos eleme, hogy Arisztotelész nevéhez kapcsolódik a politika tudománya, s hogy mint e tudomány alapító atyja, a valóságos tanulókat tanulmányozta anélkül, hogy elfeledkezett volna a lehetségesről. Ez a kettősség arra utal, hogy miközben Arisztotelész leíró politikatudományt művel, nem zárkózik el az értékeléstől sem. Amikor arra utal Manent, hogy Aron politikai gondolkodása arisztoteliciánus, akkor arra utal vele, hogy bár ez a politika- és társadalomtudomány realista alapállású, mégsem utasítja el, sőt kifejezetten visszaperli az értékítéleteket. Ebben az értelemben Manent felállít egy Weber–Arisztotelész-ellentétet, amelynek lényege, hogy míg a német tudós az elfogulatlan, objektív politikatudományt hirdette, Arisztotelész a jó élethez kötötte politikai ideálját. A szembenállás ironikus csavarja az, hogy Weber politikatudománya semlegességi doktrínája ellenére sokkal szubjektívebb, mint Arisztotelészé – az irracionalizmus nála Nietzsche-höz hasonlóan mértékét vesztett (intempéran), és Manent szerint Aron kifejezetten idegenkedett a német szerző harcias (bellicieuse) és patetikus víziójától.

Amikor Manent Arisztotelész örökségével társítja Aron felfogását, akkor lényegében saját ideálját fedezi fel elődje-mestere gondolkodásában. Erre utal az az összefoglaló, amelyet Manent Aron aktualitására vonatkozólag kínál, benne a következő, saját korunk liberális demokráciájára vonatkozó tételekkel: minden meghatározottság nélküli szabadságot hirdet, egy túlságosan is az általánosságok homályába vesző demokráciaelmélettel, miközben nem rendelkezik elfogadott elképzeléssel az erényről vagy a közjóról. Tehát Manent a mai nyugati politikai berendezkedés határozott kritikáját nyújtja Aron bemutatásának narratívájában. Ezáltal számunkra is elérhetővé tesz egy olyan realista politika fogalmat, mely azonban nem feledkezik el azokról a társadalmilag áthagyományozott értékekről sem, amelyek mindmáig eligazítanak bennünket választásaink értékvonatkozásai tekintetében.

## 5.

■ A dolgozat utolsó részében egy lehetetlen küldetésre vállalkozom. Szeretnék felvázolni két történelmi helyzetet, s annak egy-egy meghatározó alakját. Úgy gondolom, ezen politikai életutak értelmezése esetében releváns lehet annak a politikaszemléletnek az alkalmazása, amelyet Aronnál arisztoteliciánus realizmusként azonosítottunk, sőt hogy pont ez a szemléletmód ad kulcsot ezek megfelelő értékeléséhez. Az első történelmi alak Bethlen Gábor erdélyi fejedelem lesz, akinek fejedelemségéhez fűződik az „Erdély aranykora” elnevezés, s aki azal büszkélkedett, hogy uralma idején ellenség lova nem lépett a haza földjére. A második kiválasztott figura Deák Ferenc, a haza bölcse, aki, miután részt vállalt az első felelős minisztériumban, majd bujdosott, a passzív rezisztenciába vonult vissza, az 1860-as években ismét aktivizálta magát, s egyik fő tárgyalójává vált annak a kiegyezésnek, amely új pályára állította a Magyar Királyságot. E két, vitatott, de általában sikeresnek tartott politikai pályafutás sok tekintetben hasonló értékszempontokat követett ahhoz, mint amit Aron kapcsán arisztoteliciánus értékeknek neveztünk: vagyis a haza javának szolgálatát, a béke és a belső stabilitás megteremtését s az ország (kétségtelenül mindkét esetben korlátozott) szuverenitásának megőrzését. Ezen értékek védelmében hajlandóak voltak nagyon elvszerűen és keményen is fellépni, de volt bennük kompro-



misszumkészség is, és az egyezség feltételeinek elfogadására, majd megtartására irányuló tudatos törekvés is.

Válságos, már-már reménytelen helyzetben ragadta meg a hatalmat Bethlen Gábor 1613-ban, a korábban általa támogatott Báthory Gábort török csapatokkal szövetkezve buktatva meg, de saját megválasztásához már előtte megnyerve a Habsburgok támogatását is.<sup>15</sup> Sok tekintetben hasonló ez a fellépés ahhoz, ahogy Machiavelli hírhedt művében ajánlja az újonnan hatalomra kerülő uralkodónak a fellépést. Nem csoda, hogy a kortárs propagandakiadványok rókaként ábrázolták a fejedelmet, a Machiavelli és Lipsius által fémjelzett állatszimbolikát alkalmazva. Ám szemben a machiavelliánus fejedelemmel, Bethlen nem expanziós politikára törekedett, hanem megpróbálta a korábban lerombolt országot konszolidálni mind bel-, mind külpolitikailag. Mára már tudni lehet, hogy a célja az volt, hogy „ennyi hadakozás után [...] keressük magunk megmaradásáért a béke útját”. E cél eléréséhez ragyogó felkészültséggel és nagyon tudatos stratégiaalkotással készült. Felkészülésének kulcsfontosságú eleme volt a külföldi udvarokban történt forgolódása, hiszen, mint R. Várkonyi is utal rá, a „sokoldalú ismereteket az egyetemek után az uralkodói udvarok biztosították”. Nem csoda, ha maga is ilyen udvart épít, tudatos kulturális és reprezentációs politikát folytatva. Erre azért volt szüksége, mert korfordulón vette át az uralmat, s a politika új nyelvét meg kellett neki is tanulnia. De igencsak sikeres tanulóknak bizonyult. Nem csoda, hogy Botero is emlegette a leginkább robbanásveszélyes időszakban is a béke megőrzése érdekében aktív külpolitikát folytató Bethlen fejedelmet.<sup>16</sup> A Botero által nevesített államérdek tana vált az új kor politikai diskurzusává, s ebben kellett elmélyednie annak, aki nemzetközi szinten is részese akart maradni az európai hatalmi vetélkedésnek. Bethlen gazdag könyvtárat épít, s könyveit még csatáiban is maga után hozatja. Bár e könyvtár később a lángok áldozatává vált, két kötetéről mégis tudunk: az egyik Antonio de Guevara spanyol udvari történetíró államelméleti munkája, a *Horologium principum* (1529) volt, mely megjelent magyarul is – először egy részlete, 1610-ben, *A fejedelmek órájának második könyve* címen, majd az egész, 1628-ban, *Fejedelmeknek serkentő órája* címen. A másik egy térképgyűjtemény, Abraham Ortelius híres *Theatrum Orbis Terrarum* című műve, amely a harmincéves háború idején csakugyan nélkülözhetetlen volt egy hadvezetésre készülő uralkodó számára. R. Várkonyi Ágnes két magyar szerzőt is emleget, akik Bethlenhez köthetők: Milotai Nyilas István és Pataki Fésüs János nevét. Az utóbbi *Királyok tüköre* című, Lipsiusra támaszkodó munkáját az uralkodónak ajánlotta.

R. Várkonyi áttekintése azt kísérli meg igazolni, hogy ez a korabeli államelméleti irodalom az államvezetés gyakorlatias művészetére vezette rá Bethlent, s akár a korai merkantilizmus felé is elindíhatta. E diskurzus Bethlen számára hasznos üzenete a következő lehetett: „Az ország belső nyugalmanak letéteményese a művelt uralkodó, záloga a törvény, az értelem, az »okosság«.”<sup>17</sup> Ez utóbbi fogalom valószínűleg a prudentia fogalmához kapcsolódik. A politika világát olyan további fogalmak határozzák meg meg, mint a necessitas, a fortuna és a fama. Ennek megfelelően a fejedelemmel kapcsolatos narratívák mind a kompromisszumkészséget, a stratégiai gondolkodást, a meglepetést, a színlelést és a diplomáciai érzéket hangsúlyozzák, a korszak politikaértését rekonstruálva. Bár kritikusan machiavelliánusként állították be, turbános rókaként ábrázolva, a Lipsiushoz kapcsolódó irodalomnak megfelelőbb az az értelmezés, amely szerint Bethlen „a józanság az önmérséklet szimbóluma lett” – például amikor nem

fogadta el a neki felajánlott magyar királyi koronát. Még a realizmus fogalma is előkerül, amikor R. Várkonyi azt állítja: „Bethlent mindennél átfogóbb és reálisabb indítékok vezették”.<sup>18</sup> Az angol nyelvű változatban a törökbarátságot is a realizmussal magyarázza a magyar történész: „Bethlen számára azonban a mindennapi realizmus a jó kapcsolatok fenntartását követelte meg.” Ez a kifejezés azért különösen fontos az angol nyelven tájékozódó olvasó számára, mert a nyugati világ biztonságos távolságban volt ahhoz a török udvartól, hogy a túlzott együttműködési szándékot gyanúperrel tekintse a mai olvasó is – miközben egyébként tudnivaló, hogy az európai nagyhatalmak maguk is igen élnék diplomáciai tevékenységet fejtettek ki Isztambulban. Összességében egy olyan politikai képe rajzolódik ki a történész rekonstrukciója során, akinek belpolitikájában és gazdasági stratégiájában is az biztosította a sikert, hogy alkalmazkodóképességgel rendelkezett, s nem feszítette a húrt tovább, hanem inkább „társadalmi békét teremtett”. Amit ily módon elért, az nem más volt, mint amit a meggyötört országban leginkább elvártak tőle: „védelem, nyugalom, biztonság”.

A másik történelmi példa az a kiegyezés, amelyet Deák Ferencnek sikerült kivívnia a Habsburg-házzal 1867-ben. Úgy gondolom, Deák pont azokat az államférfiúi kvalitásokat mutatta fel e történelmi jelentőségű tárgyalássorozat során, amelyek Aron szerint kulcsfontosságúak a politikában. Olyanfajta kompromisszumkészségről tett tanúbizonyságot, amelynek döntő eleme az volt, hogy képes volt a dolgokat a másik fél szemével is látni, s így olyan ajánlatot tudott tenni, amely megadta azokat a garanciákat a másik fél számára, amelyek a megegyezést lehetővé tették. Deák gyakorlati bölcsességének igazolására e dolgozat keretei között csak vázlatosan tudom felidézni azt a kiváló érvelési módot, amelyet az úgynevezett *Húsvéti cikk*ben mutatott Deák azzal, hogy azt igazolta, az általa javasolt megoldás mindkét fél számára előnyös, s ezzel döntő hatást gyakorolt az uralkodóra, Ferenc Józsefre és környezetére, akik most már csakugyan rászánták magukat a megegyezés közös kimunkálására.

Az 1865. április 10-én megjelent *Húsvéti cikk* először is a magyar fél tényleges motivációját tisztázta.<sup>19</sup> Tagadta, hogy a magyar történelemben kimutatható lenne valamifajta „elkülönző vágy” (Sonder-Zug), ha ezen „végelszakadási törekvést” értünk. Elismeri ugyan, hogy „a magyar nemzet mindig hűen ragaszkodott saját alkotmányos önállásához”, s ezért természetesen érzékenyen reagált az olyan kísérletekre, melyek „Magyarország alkotmányának mellőzésére, sőt megsemmisítésére” irányultak. Az említett vágy csak akkor mutatkozott meg, ha „Magyarország törvényei és alkotmánya [...] megsértettek a hatalom [...] által”. Ebből pedig világosan látszik a cikk szerzője szerint, hogy „a bizalom megrendülésének nem a magyar nemzet volt az oka”. Igaz, nem is a fejedelmek, a Habsburg-ház aktuális uralkodói. Ellenkezőleg, a cikk elismeri, hogy „mindig a fejedelmek voltak azok”, akik az „osztrák államférfiak” által kezdeményezett hibás lépéseket, „a magyar alkotmány ellen intézett rendeleteket” bölcsen visszavonták, „a sértett törvényeket helyreállították, s a nemzet bizalmát és reményét ismét felélesztették”.

A jóságos, népe iránt mindig megértést tanúsító uralkodó ilyen irányú lépéseire történelmi példákat idéz a cikk. Először is, I. Lipót „az 1681-es országgyűlésen ismét teljesen és sértetlenül visszaállította a magyar alkotmányt”. Ugyanez történt 1711-ben a szatmári békekötés során, „mely az ország alkotmányos szabadságát újabban ismét biztosította”. S lám, a magyar fél meghálálta ezt, s „a magyar nemzet önkény, szabad akaratból átruházta a trónöröklési jogot a Habs-

burg-ház nőágára”. Ezzel itt is az történt, hogy „a bizalom és ragaszkodás a nemzet és az uralkodóház között ismét helyreállt”. Ugyanígy, II. József élete végén visszavonta vitatott rendeleteit, s utóda, II. Lipót „az ország rendjeivel egyetértve nemcsak visszaállította ismét a magyar alkotmányt, hanem újabb célszerű törvényekkel meg is erősítette azt”. Hálából a nemzet bizonyította hűségét a Napóleon ellen vívott küzdelemben.

Végül 1823-van ismét „a magyar alkotmánynak egyik alaptörvénye lón megtámadva tette a hatalomnak parancsoló szava és fegyvere által”. De már 1825-ben helyreállt a rend, amikor az uralkodó biztosította a rendeket arról, hogy szerint is „a fejedelem és ország boldogsága a törvények szoros megtartásán és épségben maradásán alapszik”.

A cikk szerint hasonló helyzet állt elő most is. Igazuk van azoknak az osztrák államférfiaknak, akik a „békés kiegyenlítés szükségét” hangoztatják. Ennek az alapja azonban, csakúgy mint a többi, említett esetben, „a kölcsönös bizalom lehet”. Ezért fontos megtartani a reményt a fejedelem személyében, s ezért nem nevezhető „józan, becsületes és bölcs politikának” e remény megtagadása a magyaroktól. Hiszen épp a fejedelembe vetett bizalom vezetett a kiegyező lépésekhez az említett történelmi példák esetében.

Mint látható, Deák érvelésének lényege, hogy a nemzet és az uralkodó közötti kölcsönös bizalmat kell újjáépíteni, mintegy a gáncsoskodó osztrák államférfiak és a rosszindulatú osztrák sajtó feje fölött. Ennek azonban esetleg jogos akadálya lehetne, ha a magyarok nem vennék figyelembe a nagypolitikai összefüggéseket, vagyis kétségbe vonnák „a birodalom szilárd fennállhatásának fontosságát”. Deák saját, 1861-es pozíciójától is elmozdulva, biztosítja az osztrák felet arról, hogy „a birodalom biztosságát, melyet a *sanctio pragmatica* is szem előtt tartott”, most is tiszteletben fogják tartani, mi több, elismerik ennek elsődlegességét. Deák jogi zsenialitása abban állt, hogy a kiegyezés történelmi alapjaként nem a '48-as áprilisi törvényeket emlegette, hanem az azok alapját is jelentő *pragmatica sanctio*t. Ennek alapján szerinte a most szükségessé vált megegyezés alapja az lehet, ha mindkét fél igényeit figyelembe veszik. Épp ezért fontos, hogy „mind a birodalom biztossága teljesen eléressék, mind a magyar alkotmány alaptörvénye a lehetőségig fenntartassék”. Hogy mindig is ez volt a kiindulópontja fejedelem és magyar nemzet viszonyának, arra ismét történelmi példákat emleget a cikk. Miután 1526-ban I. Ferdinánd „biztosította az ország rendeit [...]”, hogy az ország lakosai jogaikban és szabadságaikban sértetlenül” megtartatnak, 1527-ben a magyar nemzet I. Ferdinándot királyának megválasztotta. Hasonlóképp magának a *pragmatica sanctio*nak a megszületését is az tette lehetővé, hogy „ki volt kötve határozott feltételként Magyarország alkotmányának, törvényeinek sértetlen fenntartása”. Mindkét esetben arról volt szó a cikk szerzője szerint, hogy a nemzet teljesítette kötelességét – ugyanakkor ezt jól felfogott „önjaváért is tette”. S e példák azt is igazolják, hogy „alkotmányos önállásunk mellett sem vesztett miattunk és általunk a birodalom biztossága”. Végül e megállapítás szellemében a cikk mintegy ígéretet tesz: „készek leszünk” most is és mindig „törvény szabta úton saját törvényeinket és a birodalom szilárd fennállhatásának biztosságával összhangba hozni”.

Deák érvelése természetesen történeti jogi érvelés. A nemzet most sem követel mást, mint ami a nemzet és uralkodója között mindenkor egyezség alapja volt. Érvelése azonban nyilvánvalóan és egyértelműen azokat az értékeket állítja középpontba, amelyek az aroni-arisztoteliánus gondolkodás szerint is érték-

nek számítanak. A politika célja a békés megegyezés, s ezért a felek feladata az egymás iránti bizalom alapjainak tisztázása és biztosítása. E bizalom mindkét fél önjavának biztosítása révén érhető el. Ennek érdekében a magyar fél kész elismerni a dinasztia igényeit, és a birodalom fennmaradását tekinti az első számú prioritásnak. Ám meggyőződése szerint ezt épp a megegyezés szolgálja, amelynek alapját az adja, hogy ha visszatérünk a korábbi status quo-hoz, a *pragmatica sanctio* által is biztosított, mert alkotmányosan védett szabadságok és törvényesség biztosításához.

Hogy Deák cikke valóban a lényegre tapintott, azt az igazolja, hogy a májusi programadó írásával együtt sikerült kimozdítania az osztrák felet a holtpontról, s elindulhatott az intézményes egyeztetés a kiegyezés feltételeiről. A hamarosan megszülető új berendezkedés fél évszázadra biztosította a birodalom fennmaradását, a magyar nemzet alkotmányos hagyományait, és egy olyan virágzó korszakot eredményezett, mely igencsak ritkán adódott a két nemzet életében.

## 6.

■ A tanulságokat a következőképp foglalhatjuk össze. E tanulmány célja annak igazolása volt, hogy a politikáról való beszédnek van egy olyan hagyománya, mely mintegy köztes helyet foglal el a machiavelliánus-schmitti amorális, hatalomközpontú felfogás és a moralizáló, a politika autonómiáját figyelmen kívül hagyó kantianus megközelítés között. A dolgozat ezt a köztes pozíciót az arisztotelianus hagyománnyal azonosította. A dolgozat első fele azt igazolta, hogy Raymond Aron 20. századi politikafelfogása e hagyományhoz kötődik, s egy kései előadás-sorozat alapján vázolta fel e nézőpont politikaképének sajátosságait. Ezt követően Pierre Manent kortárs filozófus Aronra vonatkozó értékelését idézte föl, aki explicitté tette ezt az összefüggést az aroni szemléletmód és az arisztotelianus hagyomány között, megkülönböztetve azt Aron korábbi kantianus, majd weberi ihletésű álláspontjától. Végül a dolgozat harmadik részében a magyar történelem két példáját vette szemügyre, Bethlen Gábor virágzó erdélyi fejedelmi uralkodását és Deák Ferenc meggyőző gondolatmenetét az 1867-es kiegyezés előkészítése során, amellel érvelve, hogy ezek az epizódok pont e szemléletmód, valamifajta morális alapon álló, de nem moralizáló realizmus alapján értelmezhetőek megfelelőképp. E felfogás lényege, hogy az uralkodó hatalmi érdeke és a közjó, a politikai közösség egészének boldogulása igenis összeegyeztethető. Ha e példák meggyőzően igazolták e tételt, az azt a reményt is alátámasztja, hogy a magyar történelemmel kapcsolatban új megvilágítást jelenthet e morális alapú realizmus politikaszemléletének alkalmazása, ami egyben a dolgozat alapját jelentő OTKA-kutatás munkahipotézise.

### ■ JEGYZETEK

1. „Ebben a században még nem láhattunk olyan népi forradalmat egy parancsuralmi állam ellen, amely felkeléssel kezdődik, és az állam meghódításával ér véget.” Raymond Aron: *Egy antitotalitárius forradalom*. In: Philippe Capellaere: *'56 és a franciák. Francia gondolkodók a magyar forradalomról*. (Ford. András Imreh és mások) Font, Bp., 1993. 29–60. 47.
2. Uo. 60.
3. W. Julian Korab-Karpowicz: *Political Realism in International Relations*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/realism-intl-relations>.
4. Raymond Aron: *Liberty and Equality. Lecture Course at the Collège de France, 1978*. Edition established and introduced by Pierre Manent. Translated from French by Samuel Garrett Zeitlin. A jelen dolgozat egy publikáció előtti gépiratváltozatot használt a gépirat oldalszámaival.

5. „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.” Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: *Recht, Staat, Freiheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 2006. 92–114. 112. Magyarul: *Uő: Állami jog és erkölcsi rend*. (Ford. Arató Balázs) L'Harmattan, Bp., 2020.
6. Daniel Mahoney: *A Liberal and a Classic: Peirre Manent's Neo-Aristotelian Reading of Raymond Aron*. *Perspectives on Political Science* 2016. Vol. 45. Issue 4. 230.
7. Manent ebből a forrásból idéz: Raymond Aron: *Democratic States and Totalitarian States*. Lecture, 17 June, 1939. In: *Uő: Pensér la liberté, penser la démocratie*. (Ed. Nicolas Baverez) Gallimard, Paris, 2005. 69–70.
8. Cary Nederman: *Niccolò Machiavelli*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/machiavelli>
9. Lásd erről Fustel de Coulanges fontos művét: *La Cité Antique* (1864). Magyarul: *Az antik városállam*. ELTE Eötvös Kiadó, Bp., 2003.
10. Pierre Manent: *Introduction: Politics as Science and as Concern*. In: Raymond Aron: *Liberty and Equality*. 2–23. 8–9.
11. Raymond Aron: *La définition libérale de la liberté*. In: *Les sociétés modernes*. (Ed. Serge Paugam) PUF, Paris, 2006. 627–646.
12. Pierre Manent: i. m. 14.
13. Uo. 14–15.
14. Uo.
15. Ebben a rövid áttekintésben a következő szakirodalomra támaszkodom: R. Várkonyi Ágnes: *Az európai jelenlét alternatívái. Bethlen Gábor fejedelemsé választásának évfordulójára*. *Magyar Tudomány* 2013. 10. sz. 1194–1207. A cikk angol nyelvű változata: Ágnes R. Várkonyi: *Gábor Bethlen and His European Presence*. *Hungarian Historical Review* 2013. Vol. 2, No. 4. 695–732.
16. Lásd a *The State of Bethlen Gábor in Transylvania* című fejezetet in: Giovanni Botero: *Relations of the most famous kingdoms and commonwealths through the world enlarged with an addition of the estates of Saxony, Germany, Geneva, Hungary and the East Indies*. (Trans. Robert Johnson) n. p., London, 1630.
17. R. Várkonyi Ágnes: i. m. 1198.
18. Uo. 1200.
19. Deák Ferenc húsvéti cikke a Pesti Naplóban: *Még néhány szó a „Botschafter”-nek április 9-i cikkére*. Pest, 1865. április 10. In: Deák Ferenc: *Válogatott politikai írások és beszédek. II. 1850–1873*. (Vál., sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta: Deák Ágnes) Osiris Kiadó, Bp., 2001. 305–312.

